

---

# WEBER, RITTER E OUTROS ALEMÃES: ENTREVISTA COM SÉRGIO DA MATA

---

## ENTREVISTADORES

**Vinícius Madureira Maia<sup>1</sup>**

<https://orcid.org/0000-0001-5301-0155>  
<http://lattes.cnpq.br/3297727731736941>

**Daniel Rocha Chaves<sup>2</sup>**

<https://orcid.org/0000-0002-6384-007X>  
<http://lattes.cnpq.br/9962532891829681>

Data da entrevista: fevereiro e março de 2022

Cidades: Mariana/MG - São Paulo/SP

## APRESENTAÇÃO

Pertencente à expressiva tradição de germanistas no país, o Prof. Sérgio da Mata, especialista na obra de Max Weber (1854-1920), concentra-se aqui em algumas das muitas paisagens desenhadas ao longo de um vasto espaço do pensamento alemão, que se estende através dos últimos cento e tantos anos de histórias das ideias.

Sérgio da Mata é doutor em História pela Universidade de Colônia (2002), com pós-doutorado na Faculdade de Ciências Culturais da Universidade Europeia Viadrina, em Frankfurt an der Oder (2009-2010), e vinculado ao Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto (ICHS-UFOP). É também membro do conselho editorial das revistas *História da Historiografia* e *Max Weber Studies*, este último um veículo científico londrino há mais de vinte anos dedicado eminentemente a investigações acerca da pertinência de Weber no diálogo entre as teorias social e cultural clássicas e contemporâneas.

Possui estudos publicados no recente *Oxford Handbook of Max Weber* (2019) e em diversos periódicos no Brasil e no exterior, alguns dos quais discutidos ao longo da conversa registrada abaixo. São de sua autoria os livros *A Fascinação Weberiana: as origens da obra de Max Weber* (2013; 2020 [2ª ed.]), *História & Religião* (2010) e *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil, Sécs. XVIII-XIX* (2002); além de vários outros capítulos e traduções.

Durante os meses de fevereiro e março de 2022, Sérgio da Mata conversou gentilmente conosco, mediante troca de e-mails. Os entrevistadores agradecem mais uma vez à equipe

---

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia junto ao PPGS-USP. Integrante do Grupo de Pesquisa Sociologia da Cultura do PPGS-USP, assim como do Grupo de Pesquisa Direito, Sociedade Mundial e Constituição da UNB (DISCO). Bolsista da FAPESP. E-mail: vi.madureira@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutor em Direito junto ao PPGD-UFSC. Integrante do Grupo de Estudos em Direito Administrativo Constitucionalista (GEDAC), assim como do Grupo de Pesquisa Direito, Sociedade Mundial e Constituição da UNB (DISCO). Bolsista do CNPq. E-mail: dan\_chaves@hotmail.com.

editorial da PRACS pela nova oportunidade concedida; e ao Prof. Sérgio da Mata pela generosa solicitude.

O título desta entrevista serve de paródia àquele de uma conhecida antologia do historiador Peter Gay — *Freud, Jews and Other Germans: masters and victims in modernist culture* (1979) — e, assim, aponta cá implicitamente não só ao trato de mestres alemães consagrados (caso óbvio de Max Weber), mas também de “outros alemães”, vitimados, por assim dizer, pelo desconhecimento do público em geral, sobre cuja obra Sérgio da Mata tem igualmente se debruçado. Em alguns casos, a expressão pode aludir ainda à “outra Alemanha”, no sentido que lhe dá Paulo César de Souza (1995): “aquela que tornou possível Hitler e tudo o que ele significou.”

1) *Prof. Sérgio, vamos manter o bom hábito de não repetir perguntas que lhe foram feitas em ocasiões anteriores. Em uma delas, o Sr. diz que seus estudos no estrangeiro mereciam um capítulo à parte. Poderia nos contar mais, então, sobre a sua formação na Alemanha, desde a passagem por Colônia, a orientação de Hans-Jürgen Prien, a distinção obtida pela sua tese, até o pós-doutorado às margens do rio Oder e outras experiências posteriores que gostasse de destacar?*

Eu disse isso? Já não me lembro... talvez porque significasse assumir um tom muito autobiográfico. Mas, enfim, somos nossas histórias; elas fazem de nós o que somos. Ter feito o doutorado na Alemanha significou uma mudança brutal de perspectiva. Porque significou um processo radical de desenraizamento. Vendo em retrospecto, chega a ser absurda a dimensão de minha ignorância sobre o país quando lá cheguei em outubro de 1998. Para além do que normalmente se aprende num curso de história – e não é muito – eu só sabia meia dúzia de frases em alemão, não conhecia literalmente ninguém no país, ignorava as coisas mais básicas. É uma situação que só posso definir como de analfabetismo integral. Me ocorre sempre aquela cena descrita por Malinowski no início de *Os argonautas do Pacífico ocidental*... tudo o que você tem é uma mala com um punhado de roupas. Depois de seis meses estudando alemão em Göttingen, nos mudamos para Colônia no final de maio de 1999 (Giulle tinha chegado pouco antes do Natal). Toda nossa mudança coube num Volkswagen Golf.

Prien era o diretor do Instituto de História Ibérica e Latino-Americana. Sua trajetória era diferente, porque ele tinha vindo da teologia luterana, o que, parece-me, nunca foi visto com naturalidade pelos demais docentes e pesquisadores do Instituto. Mas Prien tinha publicado uma grande história do Cristianismo na América Latina que, a meu ver, continua insuperada – pela abrangência e poder de síntese.<sup>3</sup> Nossa relação foi muito boa desde o início, e gozei de um grau de autonomia incomum. Logo de início conheci a Débora Bendocchi-Alves, que também fazia seu doutorado com Prien e se tornou uma grande amiga. Débora já tinha dezesseis anos de Alemanha. É uma grande conhecedora da história do Brasil Império.

Frequentei voluntariamente algumas preleções e seminários do Prien, um deles em conjunto com o outro catedrático do Instituto na época, o Michael Zeuske. Zeuske é atualmente um dos maiores especialistas mundiais em história da escravidão moderna. Naquele seminário, acho que frequentado por no máximo cinco pessoas, de partida lemos dois textos clássicos: o famoso capítulo sobre a acumulação primitiva de *O Capital*, e a “Vorbemerkung” de Weber à *Ética econômica das religiões mundiais*. Fiquei surpreso ao me dar conta de que o alemão de Marx é bem mais fácil de ler que o de Weber!

---

<sup>3</sup> Cf. Prien, 1985.

Apesar das dificuldades iniciais com a língua, depois de um ano eu já me sentia razoavelmente à vontade. Aproveitei então para frequentar cursos fora do Instituto. Assisti como ouvinte vários seminários do Wolfgang Schieder, um discípulo de Werner Conze e especialista em história comparada do fascismo e nazismo. Schieder tinha publicado alguns ótimos estudos sobre religião popular na Alemanha do séc. XIX, o que me fez procurá-lo. Ele muito gentilmente me convidou para assistir o seu *Doktorandenseminar*. Éramos cerca de quinze participantes, e as discussões tinham um excelente nível teórico. Graças a Schieder, me familiarizei com a nova história social alemã e ouvi pela primeira vez o nome de Reinhart Koselleck. Nessa ocasião conheci Ulrich Eumann, que escrevia sua tese sobre a história do Partido Comunista na República de Weimar e que depois fez importantes trabalhos sobre a resistência interna ao nazismo, empregando análise de redes. Ulrich era um apaixonado por MPB, e nos correspondemos ininterruptamente ao longo de duas décadas. Ele faleceu em fins de 2021, vítima de uma doença pulmonar incomum.

A universidade de Colônia tinha, evidentemente, muita coisa boa a oferecer. Nosso lugar preferido para estudar era a excelente biblioteca do Instituto de Línguas Românicas. Depois passei a ir com certa frequência à biblioteca do Instituto de Filosofia, onde aliás Max Scheler e Helmuth Plessner tinham trabalhado na década de 1920. Também cheguei a assistir duas sessões do curso do grande africanista Rüdiger Schott na Universidade de Bonn, mas não pude seguir adiante. Por intermédio de minha esposa, conheci o trabalho do folclorista romeno Ion Talos, algo que se mostrou importante para quem, como eu, estava estudando a religião popular mineira nos sécs. XVIII e XIX. Talos abriu caminhos inteiramente novos para acessar a literatura oral e o universo cultural das camadas populares.

Minha tese foi escrita com condições excepcionais: eu tinha excelentes bibliotecas, toda a liberdade e tempo do mundo. Na sessão de defesa, segui o conselho de Giulle e comecei pedindo desculpas por meus eventuais erros no uso do alemão. Além de Prien, Zeuske, Talos e Barbara Potthast, Schieder deveria estar na banca, mas uma forte gripe impediu que ele comparecesse. Seu substituto – não me lembro mais o nome! – fez na ocasião a única pergunta que não consegui responder. Era algo totalmente sem relação com a exposição que eu fizera ou com a tese. Minha reação foi a de dizer apenas: “Sr. Professor, infelizmente eu não tenho como responder sua questão. Não sei se a compreendi direito”. A banca parece ter se dado por satisfeita e me concedeu o *summa cum laude*. Eu não achava que iria me sair mal, mas fiquei sinceramente surpreso com esse resultado. Prien já estava em vias de se aposentar, e foi a primeira vez que um doutorando seu obteve tal distinção. Lembro-me do Zeuske dizendo algumas palavras muito gentis no corredor, numa atitude pouco comum pra ele. Isso foi em 12 de junho de 2002, pouco antes do início da Copa do Mundo.

Já minha passagem por Frankfurt/Oder teve a ver com uma sugestão feita pelo cientista da religião Hans Kippenberg, quando eu realizava minha pesquisa sobre Weber no Max-Weber-Kolleg em 2008. “Você se interessa pelo Weber historiador? Então a pessoa certa na Alemanha é Gangolf Hübinger, que trabalha em Frankfurt/Oder e é um dos organizadores da *Max-Weber Gesamtausgabe*”. No ano seguinte eu obtive uma bolsa da Fundação Humboldt e pude aprender muito – como continuo a aprender – em diálogo com Gangolf e Rita Hübinger.

Ao longo do tempo tive a sorte de conhecer outras pessoas extremamente generosas e influentes no campo dos estudos sobre Weber, como Edith Hanke e Hinnerk Bruhns. Talvez isso ajude a explicar por que, num espaço de tempo relativamente curto, passei a estudioso de história das ideias na Alemanha dos sécs. XIX e XX. Com aquela sem-cerimônia tipicamente alemã, o cientista político Jens Hacke me perguntou em nossa primeira conversa se não era estranha essa “virada de chave”. Respondi que a história das religiões nada mais é que o estudo da efetividade histórica das ideias, portanto não havia nada de muito surpreendente naquilo. Foi uma resposta bem “weberiana”,

digamos assim, mas que pareceu convencê-lo. Jens, que veio ao Brasil a nosso convite alguns anos atrás, é um admirador da obra de Weber e escreveu excelentes textos sobre ele.

*2) Uma curiosidade de sua vida pessoal que pode escapar a alguns leitores: o Sr. é especialista em Max Weber, e a Profa. Giulle da Mata, sua esposa, em Marianne Weber. Como é o convívio intelectual nesse que talvez seja o lar mais weberiano do país?*

Antes de tudo: não somos vicários dos Webers na terra! Na verdade, e meus alunos sabem disso, sempre evito colocar Weber na bibliografia de meus cursos (na área de história, felizmente, não se está obrigado a isso). Tenho aversão ao proselitismo teórico. Sei que com Giulle não é diferente... e esse pudor, digamos, tem, sim, algo de weberiano.

Mas o entusiasmo por temas comuns sempre existiu, e isso bem antes dos Webers entrarem em nossas vidas. A primeira graduação de Giulle foi em letras, e em Colônia ela deve ter assistido seis ou mais cursos do Ion Talos. Essa imersão radical no estudo das narrativas e crenças populares influenciou bastante a minha tese, o que não teria sido possível sem as longas conversas com Giulle. Nesse contato com a folclorística moderna a minha visão da religiosidade popular ganhou uma outra qualidade, e talvez por isso me incomode tanto o funcionalismo que ainda caracteriza as análises do fenômeno evangélico entre nós.

No mais, é algo que ocorre sempre com pessoas que estão juntas há muito tempo e que partilham interesses comuns. Ela mesma costuma dizer, com sua enorme memória para provérbios populares: “quem dorme com o Diabo cria rabo”.

*3) Seus primeiros trabalhos acadêmicos são voltados aos estudos sobre a história da religião, sobretudo do catolicismo. Apesar de não ser nenhuma surpresa que um pesquisador dessa temática se valha de Weber como um de seus referenciais, e sendo a religião ainda hoje, pelo visto, um assunto que lhe é bastante caro<sup>4</sup>, como teria se dado a sua inflexão, por assim dizer, rumo aos estudos weberianos propriamente ditos?*

Realmente, meu aprendizado na pesquisa se deu no campo dos estudos sobre o catolicismo. Quando me decidi a fazer o mestrado sobre as relações entre catolicismo e política na Belo Horizonte dos anos 1960, Weber já era uma referência para mim. Mas foi principalmente graças ao saudoso Pierre Sanchis, um notável antropólogo da religião francês radicado em BH e professor da UFMG, que pude aprofundar minhas leituras em ciências sociais da religião. Cada conversa com o Pierre era uma espécie de preleção. Graças a ele, li um pouco de tudo: de Durkheim a Troeltsch, de Lévi-Strauss a Talal Asad, além de Weber e do belíssimo livro do próprio Pierre sobre as romarias em Portugal, *Arraial: festa de um povo*.<sup>5</sup>

Um dia, bisbilhotando as estantes da biblioteca da Fafich, dei de frente com o livro *Géographie et Religions* de Pierre Deffontaines. Na leitura, nasceu a ideia de dar um grande salto rumo ao passado para pesquisar as relações entre catolicismo popular e os processos de proto-urbanização na Minas colonial. Uma das contribuições da tese me parece ser essa íntima articulação entre representações e práticas religiosas, de um lado, e construção social do espaço, de outro. Na Alemanha pude me familiarizar com a geografia das religiões, uma subdisciplina que, salvo engano, nossos sociólogos ignoram solenemente. A contribuição da “geografia das atitudes mentais” de Manfred Büttner foi muito importante pra mim.

<sup>4</sup> Sérgio da Mata é autor dos referidos *História & Religião* (2010) e *Chão de Deus* (2002), além de vários artigos sobre religião e teologia em geral. Vide referências bibliográficas abaixo.

<sup>5</sup> Cf. Sanchis, 1992.

Paralelamente, eu ia juntando muita coisa de e sobre Weber. Depois de retornarmos ao Brasil foi que passei a me dedicar sistematicamente à leitura de sua obra. Mas não à sociologia weberiana da religião, uma área que já me parecia congestionada. Eu tinha lido tanto sobre história, sociologia e geografia da religião que, sinceramente, preferia me dedicar a algo novo. Cheguei então ao Weber historiador, que era bem estudado na Alemanha, mas entre nós e em outros países continuava praticamente desconhecido.

O toque dado por Kippenberg se mostrou fundamental: ao me aproximar dos Hübinger (Gangolf e Rita tinham sido alunos de Wolfgang Mommsen), de repente me vi conectado com o que de melhor se escrevia sobre Weber na Alemanha.

4) *Em A Fascinação Weberiana, o Sr. busca recuperar a importância do Max Weber historiador, assim como aspectos relevantes das concepções de Weber acerca da ciência histórica. Em meio a uma dúzia de outros estudos nesse sentido, desponta aquele conforme o qual seria um “mito” A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo como obra de sociologia. Esse seu livro, podemos supor, não causaria, assim, apenas um “estranhamento a leitores desatentos”<sup>6</sup>, como se pontuou certa vez a seu respeito, mas também uma espécie de abalo ontológico em certos sociólogos tradicionalmente mais ciosos dos seus pais fundadores e da sua ciência, tal como entendem tem ela de ser constituída. E onde há convicções, deve haver resistências<sup>7</sup>. Quais repercussões a sua apresentação dessa “nova” feição de Weber teria provocado em nosso meio?*

Não sei se eu sou a pessoa mais indicada para responder. Sei que partes do livro são lidas em alguns programas de pós-graduação em sociologia, mas com relação a este capítulo em especial a minha impressão é que predominou uma certa desaprovação silenciosa.

Minha intenção não era provocar a comunidade de sociólogos – à qual, de resto, devo tanto. Foi simplesmente o desenrolar da pesquisa que me levou àquela conclusão. Ao mergulhar na obra de Heinrich Rickert as coisas começaram a ficar claras para mim. Uma das coisas que me afasta da maior parte dos intérpretes brasileiros de Weber é que, até então, nenhum deles tinha dado atenção a Rickert, ou pelo menos ao livro de Rickert que realmente interessa: *O limite da formação de conceitos nas ciências naturais*. Esta obra não era considerada por ninguém (a exceção é o filósofo Marcos Seneda, em seu excelente livro sobre a epistemologia weberiana). Em resumo, os comentaristas ignoravam os fundamentos epistemológicos da ciência da realidade weberiana<sup>8</sup>. Ler Hennis, Tenbruck ou Schluchter não resolve a questão, você tem de entender Rickert sem intermediários! Obviamente, não se pode esquecer alguns outros autores, mas no que diz respeito à diferença entre ciências naturais e ciências culturais, e ainda à teoria da formação de conceitos, Rickert é o autor decisivo. Há intérpretes que exageram o peso de algumas discordâncias entre os dois, mas ser influenciado por alguém não tem nada a ver com concordância integral. Ao ler as *Grenzen* de Rickert, adquire-se uma imensa clareza sobre o método de Weber.

Então a premissa consistia em fazer uma *epoché* de uma certa verdade estabelecida. Qual verdade? *A ética protestante* seria para a sociologia o que *A interpretação dos sonhos* foi para a psicanálise e *A origem das espécies* para a biologia – como lemos na contracapa da edição da *Ética* preparada pelo Pierucci (o uso de gírias nessa tradução brasileira de 2004 mereceria um capítulo à parte). A questão está em saber se o próprio autor via as coisas dessa maneira, ou seja, se para ele este famoso artigo era uma “sociologia”. O próximo passo residia em fazer o que, desde Descartes pelo menos, tem sido caracterizado como ciência: a crença estabelecida (“a *Ética protestante* é

<sup>6</sup> Cf. Cunha, 2014.

<sup>7</sup> Ou “obstáculos epistemológicos”, no sentido de Bachelard.

<sup>8</sup> Vide Mata, 2019a, 2014b e 2006 [nota dos entrevistadores].



sociologia”) é posta entre parêntesis e confrontada com evidências textuais, com uma arqueologia do método utilizado nos ensaios de 1904-1905 e com uma reconstrução do contexto científico e intelectual de Weber em inícios do séc. XX. Pareceu-me óbvia a importância de ler suas cartas da época, e que em 2010 sequer tinham sido editadas ainda. Foi preciso ler os originais no Arquivo Secreto da Prússia, em Berlim. O resultado deste esforço me parece claro: não há quaisquer evidências textuais de Weber naquele período que caracterizem seu mais famoso escrito como uma “sociologia”. Nem sob um critério externalista, e muito menos por um internalista, é possível confirmar que, em seu contexto científico próprio, *A ética protestante* foi concebida ou mesmo lida como “sociologia”. Trata-se, pura e simplesmente, de um mito de origem da comunidade de sociólogos. Talvez porque eles sentissem a necessidade de projetar o Weber de *Economia e Sociedade* no Weber do início do século, construindo assim uma coerência que, concretamente, não está lá.

Quando tive a oportunidade de discutir o livro com colegas da UFMG e da UnB, ficou claro que nem todos se sentiram muito confortáveis com minha reconstrução da questão. Até o momento, em todo caso, ela não foi seriamente contestada. Penso que os sociólogos consideram tudo isso uma questão menor, e talvez até seja, da perspectiva deles. Mas para a história intelectual e das ideias, que é o que eu tenho me dedicado a fazer, ela não é.

5) *Gostaríamos de lhe fazer outra pergunta, afim à anterior. Além de autores alemães mais ou menos consagrados, em seus trabalhos se vislumbram outros um tanto “à margem” da afluência acadêmica no país, ainda bastante afrancesada no contexto da história e das ciências sociais. Autores que apenas recentemente alcançaram alguma evidência, para a qual o Sr. mesmo tem contribuído com um renovado impulso e vigor teóricos. Pensamos aqui em certos contemporâneos de Weber — Dilthey, Lamprecht, Rickert, Schmoller, Simmel, Troeltsch, Windelband — ou naqueles associados à chamada Escola de Joachim Ritter (Ritter-Schule)<sup>9</sup>. Para que se encontrem assim, todos mais ou menos ignorados no Brasil, o que tem contribuído? Uma ausência de senso de história das ciências? Prevalência de determinadas convenções ou interesses acadêmicos por temas do momento? Demasiada especialização científica? Não valem a pena?*

Fique claro: minha formação universitária foi inteiramente francesa. Autores como Robert Hertz, Alphonse Dupront, Pierre Deffontaines, Louis Dumont, Émile Poulat e Pierre Sanchis foram decisivos em meus primeiros trabalhos. Considero *O pensamento chinês*, de Marcel Granet, um dos livros mais extraordinários já escritos. Mas a tradição alemã foi se impondo cada vez mais – por razões eminentemente biográficas.

Os primeiros autores que vocês citam são uma decorrência natural da pesquisa sobre Weber, simplesmente porque era necessário saber *com quem* ele estava dialogando. Quanto aos membros do círculo de Joachim Ritter, e que pertencem todos a um período histórico posterior, só pude começar a estudá-los após minha entrada na Universidade Federal de Ouro Preto em 2005. Como significava dar outro grande salto, foi algo que precisou esperar o livro sobre Weber ficar pronto. E é sobretudo a Ritter e seus alunos que me tenho me dedicado nos últimos anos.

Sobre as razões pelas quais autores importantes seguem desconhecidos no Brasil, isso se deve a muitas causas diferentes, e a política não é a menor delas. Me parece haver pouca disposição para a “descoberta” de uma obra quando alguns quesitos prévios estão ausentes. O mais importante deles é a adequação a um certo perfil político próximo do que se convencionou chamar de “esquerda”. Curiosamente, essa lógica não afeta autores como Heidegger e Carl Schmitt, porque o pensamento deles volta e meia é mobilizado por pessoas que têm ou acreditam ter posições progressistas.

<sup>9</sup> Cf. Mata, 2021, 2017a, 2008b.

Infelizmente, os filósofos ou cientistas sociais que se identificam com o liberalismo político não têm a mesma sorte. A ideia corrente é ainda a de que o liberal não passaria de um fascista envergonhado, algo que só a ignorância da história das ideias políticas permite explicar. Trágico é que essa ignorância seja partilhada pela maioria dos liberais brasileiros, que nunca vão muito além de Popper (ou, pior: Mises). Coisas assim comprometem a recepção da “escola” de Ritter, e não só no Brasil. Abre-se um fosso entre o campo intelectual alemão, onde o interesse pela Ritter-Schule tem aumentado notavelmente nos últimos quinze anos (em dezembro próximo sai pela editora J. B. Metzler o *Ritter-Schule Handbuch*), e o mundo acadêmico latino-americano. Quando um autor ou autora não correspondem a certa expectativa escatológica de fundo, o círculo não se fecha. É como no modo de funcionamento do campo religioso brasileiro: um pastor de ovelhas que não prometa milagres no *hic et nunc*, que não distribua juízos de valor a torto e a direito, dificilmente arregimentará seguidores. Não tenho qualquer ilusão que o Círculo de Ritter possa vir a causar sensação neste país. Na verdade, pouco importa. O próprio Max Weber nos ensina a desconfiar da “duvidosa coroa da popularidade”.

5) *O Sr. tem também se dedicado à obra de demais pensadores reconhecidamente associados ao conservadorismo e, portanto, sumariamente rejeitados — caso de Ernst Jünger, Plessner, Gehlen, Freyer, Schelsky, Carl Schmitt (este um pouco mais aceito que os demais) etc.*<sup>10</sup> *A despeito das aberrantes filiações políticas dos três últimos, por exemplo, quer nos parecer que a omissão a esses nomes todos seria cientificamente tão grave quanto reveladora. Em que medida redimensionar cânones constituiria um papel do intelectual?*

Por ter começado como pesquisador das dimensões política e espacial do fenômeno religioso, bem cedo me dei conta que, com raras exceções (a maior delas é talvez Jacob Taubes, mas só o descobri demasiado tarde), o pensamento progressista não tinha grande coisa a dizer a respeito da religião e da experiência do sagrado. Grosso modo, a esquerda ainda vê na religião um passado que ainda não passou, um anacronismo, um subproduto das carências materiais, etc. A vida religiosa é reduzida a mero epifenômeno daquilo que “realmente” importa. Caso a visão fosse menos caricatural e mais complexa, teria havido mais sabedoria na relação com a chamada “bancada evangélica”, se teria lançado pontes e estimulado o diálogo, impedindo que esses setores fossem capturados pelo bolsonarismo<sup>11</sup>.

Não significa que a gente deva cair na besteira de inverter a polaridade, passando de um extremo ao outro. Mas é necessário separar biografias e obras. À exceção de Plessner, que era judeu, as biografias que vocês mencionam de fato estão indelevelmente marcadas pela adesão ao regime nacional-socialista. Contra isso, nada há o que dizer e muito menos justificar. Outra coisa, porém, é saber se a contribuição científica desses autores se confunde, em algum nível que seja, com a ideologia nazista. Para Freyer, Gehlen e Schelsky a resposta é um decidido não (no caso de Schmitt continuo me permitindo a dúvida). Koselleck diz em algum lugar que o que distingue uma grande obra é que ela sobrevive ao contexto em que foi produzida. E, de fato, os livros de Vladimir Propp e de Mikhail Bakhtin deveriam ser postos sob suspeita porque foram escritos sob o regime de Stalin e porque seus autores eram “bons comunistas”? Convenhamos que não é uma atitude muito inteligente. Se algum livro nos estimula intelectualmente, se ele é rico em termos analíticos, é tudo o que deveria importar. Sem um mínimo de “razão instrumental” na vida intelectual, deixa-se muita coisa valiosa de fora.

<sup>10</sup> Cf. Mata, 2009, 2019b e 2020b.

<sup>11</sup> A propósito, Sérgio da Mata é autor do ensaio “A teologia política do governo Bolsonaro” (2020d). Vide referências abaixo [nota dos entrevistadores].

A questão do cânone, porém, me interessa pouco. Sempre há algo de mais ou menos arbitrário em dizer às pessoas o que elas *têm* de ler. Um tempo atrás, no nosso programa de pós-graduação se discutiu acaloradamente sobre a necessidade ou não de disciplinas “obrigatórias”. Felizmente, prevaleceu a posição de que elas deveriam deixar de existir: não havia acordo sobre que leituras seriam “indispensáveis” para todo o corpo discente. As leituras têm de estar em função do tema, do problema a ser investigado. Do contrário, você escolariza a pós-graduação.

De forma geral, eu lamento que a universidade brasileira siga ignorando autores como Arnold Gehlen e Helmuth Plessner. Deste último já está disponível o excelente ensaio *Limites da comunidade*. Gehlen em breve terá *O ser humano* publicado pela editora da Eduff. Quando isso enfim acontecer, os apreciadores de Lukács e Hans Blumenberg deveriam lê-lo com muito cuidado. Porque nem um nem outro passou ileso pelos livros de Gehlen.

6) *O pouco que até então se sabia no Brasil acerca de alguns membros da Escola de Leipzig ou do Collegium Philosophicum se deu por intermédio do juízo — severo — de Habermas a seu respeito. Entre nós, esses ilustres desconhecidos são ainda como que retardatários da desproporcional (potência) crítica de seu adversário festejado. Não é curioso que o pensador a cujo nome se associam as noções de esfera pública e de ética da inclusão do outro tenha tantas vezes se prestado à execração e ao banimento? Sloterdijk — por sinal, um dos muitos proscritos — identificou nessa postura uma espécie de ubuísmo<sup>12</sup> já então evidente da Escola de Frankfurt. O suposto esgotamento da Teoria Crítica servirá de anistia, por assim dizer, à “geração cética”?*

Mas de que o cético deveria ser anistiado? A filosofia nasce da dúvida, e a ciência moderna da mesma forma. Karl Löwith nos lembra que a palavra ceticismo significa, literalmente, “a paixão pela busca”.

Realmente, inúmeros críticos notaram que a teoria do agir comunicativo é bem diferente da práxis do agir comunicativo de Habermas. Sua trajetória é feita de giros impressionantes, para os quais só me ocorre a qualificação de “ocasionalismo”, que foi como Löwith qualificou o pensamento político de Schmitt. Para minhas próprias finalidades de pesquisa, Habermas nunca significou muita coisa. Mas é uma trajetória impressionante, que de forma alguma convém ignorar. Em 1964 Habermas projeta o decisionismo schmittiano sobre Weber, ao afirmar que o autor de *O conceito do político* teria sido um “filho legítimo” de seu ex-professor em Munique. Hoje, quem lê isso não percebe o peso que tal afirmação podia adquirir na Alemanha dos anos 1960, quando Schmitt ainda estava vivo e exercia considerável influência sobre estrelas ascendentes do meio acadêmico (alguns deles assumidamente de esquerda, como Jacob Taubes). Naquela ocasião Habermas mira em Weber, mas quer acertar mesmo é em Schmitt. Em sua conferência de posse de 1968, ele abre fogo contra o conceito weberiano de neutralidade axiológica. Quinze anos depois, num dos ensaios de *A nova obscuridade*, Habermas não cora ao afirmar que “a cátedra e o auditório não são o lugar da disputa de opiniões políticas”.

Sua visão a respeito do trabalho do historiador é tanto professoral quanto pouco informada. A história, para ele, é uma disciplina eunuca em termos teóricos. Tudo o que não se aproximasse do modelo da história social de seu amigo Hans-Ulrich Wehler não passaria de “historicismo”. Sem falar no estilo de seus textos, pesado e carrancudo, e que parecem ter sido escritos na Prússia de inícios do séc. XIX. Enfim, nunca encontrei em Habermas algo que pudesse incorporar ao meu próprio trabalho.

<sup>12</sup> Termo cunhado por Foucault a partir da trama da peça *Ubu Roi* (1896), de Alfred Jarry, para designar o caráter grotesco, insano ou obsceno de um soberano ou de um poder decadentes.



E, no entanto, ele é ainda hoje o filósofo alemão mais traduzido. Obviamente, isso teve a ver com um certo *Zeitgeist*. Mas um *Zeitgeist* que não é mais o nosso, e receio que sua obra ilumina pouco os dilemas que enfrentamos hoje. Comentei certa vez com o importante romanista Ottmar Ette que deveria estar sendo difícil para Habermas assistir a rápida perda de atualidade de sua obra neste século, justo ele, que chegou a exercer imensa influência dentro e fora de seu país. Ette concordou inteiramente comigo.

Não quero dizer com isso que Habermas não tenha acertado muitas vezes e que sua atuação como intelectual público não tenha sido relevante. Mas, como vocês mesmos dizem, o anátema que ele lançou sobre um ou outro sempre me pareceu desproporcional. Não tenho maior afinidade com a obra de Sloterdijk, mas nesse ponto acho que ele tem razão.

De toda forma, é precipitado falar em esgotamento do pensamento frankfurtiano. A ideia de que algo como uma teoria “crítica” deva existir é demasiado sedutora em nosso meio. Primeiro porque as injustiças sociais são hoje ainda maiores do que na época em que se abusava de termos como “patologia” e “capitalismo tardio”. Além disso, grande parte dos *liberals* nos Estados Unidos e dos progressistas latino-americanos migrou nos últimos anos para o que parece ser uma teoria “hipercrítica”. Implodem-se as pontes com a tradição iluminista, tomada agora como mera superestrutura ideológica da dominação colonial europeia. Talvez tenhamos chegado ao ponto em que se possa dizer (da perspectiva dessa nova corrente, é claro) que a teoria crítica passa a ser vista como a doença infantil do pós-colonialismo. Como quer que seja, perda de protagonismo metapolítico não significa perda de relevância acadêmica. Décadas depois de publicadas, as obras de Habermas continuam a ser traduzidas, bem como a dos frankfurtianos da terceira geração. Tenho dúvidas sobre o legado especificamente sociológico da Escola de Frankfurt, apesar de nomes como Hartmut Rosa. Mas a sua relevância filosófica não me parece significativamente abalada, em especial fora da Alemanha.

7) *A propósito da questão anterior, parece até natural que o Weber concebido por Habermas difira do Weber tal como apropriado por um Hermann Lübbe, por exemplo.*<sup>13</sup>

Habermas não é um bom intérprete de Weber. Curiosamente (ou não), no Brasil se acredita no oposto. Aproveito para contar uma pequena anedota. Em julho de 2014, o Max-Weber-Kolleg organizou em Erfurt um congresso internacional para comemorar os 150 anos do nascimento de Weber. Na ocasião abordei a recepção e tradução das obras de Weber no Brasil. Eu tinha preparado alguns slides com fotos das nossas edições da *Ética protestante*, de Sérgio Buarque, Raymundo Faoro, Fernando Henrique Cardoso, etc. Um dos slides trazia a foto da tradução brasileira da *Teoria do agir comunicativo*, para ilustrar o que, a meu ver, era um exemplo de obra tida e havida entre nós como uma interpretação “qualificada” de Weber – algo que, claro, expus em tom deliberadamente irônico. Na sala estavam pesos pesados como Klaus Lichtblau, Johannes Weiss, Stephen Kalberg, Wilfried Nippel, Edith Hanke e Wolfgang Schluchter. No momento em que mostrei o livro de Habermas, Schluchter teve uma reação entre nervosa e irritada e pediu, um pouco em tom de brincadeira, que eu passasse rápido ao próximo slide. Nesse momento não tive dúvida de que fora correta minha percepção sobre o baixo prestígio, entre os especialistas, da leitura habermasiana de Weber.

Quanto a Lübbe, escrevi recentemente um ensaio em que tento mostrar como, já no início dos anos 1960, ele era o único dos filósofos alemães da nova geração que podia ser legitimamente considerado um “weberiano”. Não é o caso de repetir aqui os detalhes da argumentação, mas se houve alguém no campo da filosofia política que deu continuidade ao legado weberiano, num

<sup>13</sup> Cf. Mata, 2017a, p. 531.

momento em a maior parte considerava Weber um autor politicamente suspeito (graças, em parte, ao famoso livro de Mommsen, *Max Weber e a política alemã*), esse alguém foi Lübke. A bem da verdade, o Congresso Alemão de Sociologia de 1964, organizado por Adorno, foi concebido como uma tentativa de enterrar Weber pela segunda vez. A presença de Talcott Parsons, Raymond Aron e Dieter Henrich na ocasião, além das reações de Löwith e Lübke (que não estavam entre os convidados), felizmente frustraram esses planos. Nos anos 1970, se iniciam os preparativos para a publicação da edição crítica das obras completas de Weber. Lübke foi um dos primeiros entusiastas e apoiadores do projeto.

8) *Na excelente entrevista que o Prof. Carlos Eduardo Sell nos concedeu quando do centenário da morte de Weber, nós o questionamos acerca do que nos parece controverso em sua interpretação recente da suposta orientação política assumida por Max Weber no pós-Guerra, quando o situa no dito “centro democrático-progressista: democrático na sua face política, e progressista na sua face social.”*<sup>14</sup> *Essa exegese, nos parece, também refletiria o que discutimos acima: a preocupação algo geral com certa chancela e consumo de autores considerados moralmente corretos sob dada perspectiva política mais ou menos prevalente. Enfim, quão além de um típico republicano de ocasião*<sup>15</sup> *iria o último Weber? Lembramos desta vez das palavras de seu outrora amigo íntimo Ernst Troeltsch, para quem seria “mera aparência” a aparição de Weber como democrata ali quase ao fim da Guerra.*<sup>16</sup>

Sou aqui mais cuidadoso que meu colega Carlos Sell. Não há dúvida que Weber se engaja desde cedo pelo que poderíamos chamar, hoje, de um social-liberalismo. Friedrich Naumann encarnava essa corrente, e tanto Helene Weber como seu primogênito tinham grande afinidade com a plataforma de Naumann. Mas é preciso admitir que Weber estava um pouco longe de ser o que chamaríamos hoje de um “progressista”. Sua adesão à democracia parlamentar deu-se durante a guerra, e penso que a defesa apaixonada que passou a fazer da adoção de um modelo próximo do britânico teve algo de *Realpolitik*. Era menos uma questão de convicção do que de realismo político, a fim de que a burguesia alemã assumisse, digamos assim, a sua “missão histórica”. Seus últimos textos mostram com que energia Weber tentou sensibilizar as elites dirigentes alemãs para a necessidade de modernizar o sistema político e ampliar o grau de participação eleitoral da população. Mas vez por outra aflora nesses artigos a dicção de alguém cuja educação política se dera à época de Bismarck. É o caso de sua famosa discussão com o Marechal Ludendorff, quando este lhe indaga sobre como concebia a democracia. A resposta de Weber: “Numa democracia, o povo escolhe um chefe em quem confia. Então, o eleito diz: *Agora calem a boca e me obedeçam. O povo e os partidos já não são mais livres para interferir nos assuntos do chefe*”. Trata-se, claro, de uma declaração feita no calor da hora, vinda de um homem que era conhecido por seu temperamento forte. Mas ela dá a ver como a concepção de democracia de Weber tem certa dificuldade de se adequar ao que concebemos, hoje, como o modelo clássico de democracia liberal.

De toda forma, a questão permanece em aberto. Em seu ótimo livro sobre Weber e a Primeira Guerra mundial, Hinnerk Bruhns não é tão duro quando Troeltsch, nem tão otimista quanto Sell. Convém lembrar ainda que Weber e Troeltsch tinham rompido sua amizade em 1915. Logo depois

<sup>14</sup> Vide Sell, 2020; Maia e Chaves, 2020.

<sup>15</sup> Ciente de que formavam um grupo nada homogêneo à época, Peter Gay (1978 [1968], p. 37-57) diz dos “republicanos racionais” (*Vernunftrepublikaner*) serem aqueles que aprenderam a viver com a República de Weimar; julgavam seu advento uma necessidade histórica e respeitavam alguns de seus líderes, mas nunca aprenderam a amá-la e nunca acreditaram em seu futuro.

<sup>16</sup> O perfil de Weber retratado por Troeltsch é bem mais duro que o apenas insinuado acima. A carta de Troeltsch a Heinrich Dietzel consta na íntegra em Graf, 2004, p. 106-108.

Troeltsch seguiu para Berlin, como sucessor de Dilthey. Ele não acompanhou de perto o desenvolvimento político de Weber nos anos mais decisivos da guerra, isto é, entre 1917 e 1919. Sua opinião deve ser vista com certo cuidado, portanto.

9) *Um fato talvez desconhecido dos leitores: Weber conheceu um discípulo no mínimo heterodoxo de Freud (Otto Gross, mais tarde renegado), travou contato com as principais obras do vienense e fez duras censuras à psicanálise, tais como à sua pretensa universalidade, à suposta restauração da figura do padre confessor na pessoa do analista, ao moralismo subjacente a uma ética travestida de discurso científico, ao orgulho vulgar de nervos saudáveis etc.*<sup>17</sup> *No entanto, Weber já apostava — em 1907 — que o pensamento freudiano poderia se tornar, dentro de poucos anos, uma fonte significativa para a interpretação dos fenômenos da história da cultura, sobretudo da história da religião e da moral. Ninguém ignora o freudo-marxismo, e fala-se em marxismo-weberiano. No caso, até que ponto, Prof. Sérgio, na sua opinião, seria possível um freudo-weberianismo?*

Vejo as coisas de outra forma. Fique claro, porém, que Weber não tinha aversão pela psicologia em geral. Ele conhecia e admirava a obra de grandes psicólogos como Wilhelm Wundt, Emil Kraepelin e Hugo Münsterberg. Mas como mostram suas anticríticas aos críticos da *Ética protestante*, ele era cético quanto ao potencial da psicologia de iluminar processos sociais, históricos, isto é: intersubjetivos. Ora, a psicanálise desde muito cedo alimentou tais pretensões. Poucas vezes na história da ciência se terá escrito um parecer tão devastador quanto o que ele fez sobre o artigo que Otto Gross pretendia publicar no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Me parece que havia aí também uma inegável contaminação extracientífica, dada a ascendência de Gross sobre as irmãs Else Jaffé e Frieda von Richthofen. Sabemos de sua longa e apaixonada relação com Else. Mas, enfim, e para tentar responder a pergunta, um freudo-weberianismo é algo que pertence ao reino da fantasia, porque se trata de paradigmas “incomensuráveis”, para tomar o termo de Thomas Kuhn.

A ideia de um marxismo weberiano, por sua vez, até soa, mas não é absurda. À primeira vista, também se poderia falar de incomensurabilidade aqui. Mas na prática um certo grau de hibridismo sempre existiu, inclusive no trabalho que pavimentou o caminho de Weber rumo à cátedra em Freiburg (refiro-me à sua volumosa monografia sobre a situação dos trabalhadores agrícolas a leste do Elba, de 1892). Bem depois de sua morte, vários autores articularam de forma produtiva o pensamento de Marx e Weber. Penso menos em Michel Löwy que em Jürgen Kocka. O meu híbrido predileto é o importante livro de Karl Wittfogel, *Oriental Despotism*. Alguém poderia dizer que não é possível conciliar o determinismo econômico marxista com o suposto “idealismo” de Weber. A questão é que Weber jamais foi um “idealista” por princípio, como mostra sua famosa reação a um crítico: “Eu sou muito mais materialista do que ele pensa”. E, de fato, basta ler *Relações agrárias na Antiguidade* para se perceber que a concepção por detrás desse trabalho monumental é o que ousei chamar num evento recente – sem qualquer intenção irônica – de um materialismo histórico burguês. Entre os dois materialismos o diálogo é perfeitamente possível, mas ainda haveria outras combinações possíveis.

10) *A essa altura, Prof. Sérgio, ninguém mais ousaria contestar que uma compreensão adequada da contemporaneidade não prescinde da análise do fenômeno religioso. Podemos então falar de outro termo corrente em seus escritos? O conceito muito controvertido de “secularização”, de que se ocupou não apenas Weber, mas o próprio Habermas e os autores contemplados em sua obra:*

<sup>17</sup> Cf. Weber, Marianne, 2017, p. 375-380. Sabe-se que Karl Jaspers reconhecia o débito de sua *Allgemeine Psychopathologie* (1913) e de suas críticas à psicanálise já naquele período à teoria weberiana.

*Troeltsch, Lübbe, Luckmann.*<sup>18</sup> Para este último, a religião seria uma constante antropológica, e, assim, a irreligiosidade não passaria de ilusão. Ficamos tentados a fazer aqui um “complemento” freudiano. A religião não corresponderia, antes, a uma constante fisiológica? A sua durabilidade não jaz na própria transitoriedade do homem, que (ainda) é, para o bem e para o mal, um ser que morre e, pior, vê morrer o seu entorno?

No caso de Troeltsch, discípulo de Albrecht Ritschl, e que por formação e vocação praticava uma teologia histórica, a compreensão do religioso tinha um certo acento hegeliano, como mostra seu livro *O caráter absoluto do cristianismo e a história da religião*. Mas ele tinha clareza de que a religião não estava condenada à decadência na modernidade. A razão disso é simples: Troeltsch conhecia bem melhor que Weber e Simmel a situação do campo religioso de inícios de séc. XX. Ele admitia a secularização no sentido estreito, político-jurídico do termo. Lübbe, se não me equivoco, está mais próximo de Troeltsch, de Blumenberg e de Luckmann quando o tema é religião. Ele escreve sua história do conceito de secularização em 1965 para, de certo modo, expurgar do conceito aquela filosofia da história implícita que encontramos em Nietzsche, Freud e no próprio Weber: o esvaecimento do religioso como destino, como *telos*. A teoria da secularização nada mais era que a continuação da filosofia da história por outros meios. Me surpreende que mesmo depois da Revolução Islâmica de 1979 no Irã, sociólogos e teólogos não tenham feito uma correção de rumos.

Em Luckmann as premissas são bem diferentes. Seu revolucionário livrinho de 1967, *A religião invisível*, apresenta uma teoria da religião minimalista e inteiramente nova. Apoiando-se na antropologia filosófica e na fenomenologia dos níveis de transcendência esboçada por seu mestre Alfred Schütz, Luckmann entende que as formas elementares de transcendência são constitutivas da consciência humana. Elas são intramundanas e se processam no mundo da vida. A partir daí as transcendências ganham cada vez mais em amplitude, até chegarmos à ideia de sobrenatural, à experiência do êxtase religioso, etc. Não é um modelo diacrônico, mas sincrônico: as diferentes camadas coexistem. As formas do religioso obviamente variam no tempo e no espaço, mas seu fundamento último é antropológico e – *horribile dictu* – universal. Eis porque não há sociedades sem religião, e porque a irreligiosidade costuma mimetizar a atitude religiosa. Ou seja, a secularização em sua acepção histórico-universal não passa de um mito.<sup>19</sup>

Dizer depois do 11 de setembro que a teoria da secularização se esgotou é fácil. Mas em meados dos anos 1960, segundo me parece, somente Lübbe, Blumenberg e Luckmann haviam dito que o rei estava nu. Coincidentemente ou não, os três articulavam método fenomenológico e antropologia filosófica. O primeiro ensina a “esquecer” a teoria e contemplar a realidade imediata sem qualquer mediação; a segunda ajuda a vislumbrar o que efetivamente constitui a *conditio humana*.

Luckmann costuma ser criticado porque apostou numa crescente privatização da religião. O sociólogo norte-americano José Casanova mostrou que, de fato, havia algo de errado com tal diagnóstico. Mas esse é um elemento secundário no livro. O essencial em *A religião invisível* é a fundamentação do religioso numa antropologia filosófica. Eis o núcleo de sua tese, e que me parece sólido e mais atual do que nunca.

Sobre a hipótese que vocês esboçam no final da pergunta, ela sugere, para mim, uma espécie de derivação psicologizante. Me pergunto: o ser humano está *sempre* assolado pelo medo da morte? Sinceramente, acho que não, e o estilo kamikaze de pilotagem dos motoqueiros em nossas cidades me parece a maior refutação dessa hipótese. Isso me faz pensar em Blumenberg, quando define o ser humano como “um animal que, apesar de tudo, vive”. Se a essência da religião estivesse no medo da

<sup>18</sup> Cf. Mata, 2008 e 2014a.

<sup>19</sup> Cf. Luckmann, 1980 e 2014.

morte, ela dominaria de tal modo a consciência que todo agir seria paralisado. Ninguém duvida que o temor da morte tende a se tornar crônico na velhice. Mas somente os idosos – digamos: em condições “ideais” – podem se dar ao luxo do não-agir. Não é Riobaldo Tartarano quem diz, no *Grande Sertão*, que “viver é perigoso”?

Observe como a religião de massas contemporânea neutraliza completamente o *post mortem* e, nesse sentido, neutraliza a própria morte. Ela está literalmente ausente do núcleo temático do cristianismo evangélico e neopentecostal! Troeltsch anteviu, por volta de 1911, que a religião se voltava gradativamente para a esfera da imanência, e chamou a isso *Diesseitigkeit*. As confissões de maior sucesso na atualidade levam essa lógica ao extremo. A salvação, queremos-la aqui e agora – não na forma de uma sociedade mais justa para todos, como na teologia da libertação, mas, sim, de uma vida individual (no máximo familiar) “abençoada” em termos materiais, harmônica, com saúde. Se o problema da morte chega a existir na religião de massas, é como uma morte metaforizada ou, antes, como uma morte social. A linguagem empregada nos cultos é reveladora. Qual é a morte que realmente se teme? É o ter uma “vida destruída” – na doença, numa família desestruturada, sem bem-estar material. A razão disso provavelmente se relaciona com algo que Gehlen explora em alguns de seus livros: em nossas sociedades desenvolveu-se um eudemonismo estrutural, que atravessa todas as dimensões da cultura. O cristianismo evangélico continua a ser, tanto quanto o cristianismo primitivo, uma “religião de salvação”. Mas a salvação foi imanentizada, e a morte biológica enquanto problema existencial passou ao segundo plano. Talvez isso seja uma compensação rigorosamente necessária em sociedades como a nossa. Quanto mais a vida está sob o risco iminente de ser perdida, menos se deve tematizar a morte. Como reza o ditado, “em casa de enforcado não se fala em corda”. A morte é onipresente? Então não falemos da morte. Note que se trata de uma situação diametralmente oposta àquela descrita por Huizinga em seu esplêndido *O declínio da Idade Média*.

11) *Passemos à historiografia, Prof. Sérgio. O sociólogo alemão Niklas Luhmann, no prefácio ao vol. I de seus estudos de fundo histórico reunidos na série Gesellschaftsstruktur und Semantik — que têm como eixo “as transformações no mundo das ideias e dos conceitos que acompanham e sinalizam a passagem para sociedade moderna” —, advertia substituir em tais trabalhos a atribuição de ideias aos grupos ou estratos que as sustentam por outros pressupostos referidos à teoria dos sistemas e à teoria da evolução. Luhmann diz ali satisfazer-se “com a constatação de nexos, que apenas delimitam o enquadramento para causalidades possíveis. Não se cogita uma “causalidade de ideias” (mesmo que limitada e relativizada). Isso nos distingue de Max Weber. [...] no processo histórico, o que pode atuar de modo causal não é o conteúdo das ideias, mas quando muito a contingência de ideias [...] não se deve adotar uma downward causation, segundo a qual a ideia sai da cultura, passa para as cabeças e então chega às mãos e línguas.”*<sup>20</sup> *A despeito da noção de causalidade ser declaradamente encarada com reserva pelos historiadores desde Marc Bloch, pelo menos, quais os possíveis ganhos e os problemas de uma história elaborada (ou “observada”) nos moldes da teoria dos sistemas luhmanniana?*

Luhmann pretendeu articular sistema e contingência, numa espécie de quadratura do círculo. É curioso que nele tudo se torna contingente e paradoxal em nossas sociedades, menos o sistema como um todo. Apesar de sua perspectiva ser a de um construtivismo radical, a sedução pelo absoluto aflora a todo instante. Não é à toa que vários críticos (Robert Spaemann, Günter Dux, Gerhard Wagner) veem em Luhmann um aspirante a Hegel. Se você reparar bem, seu léxico dá claros sinais disso: “sociedade mundial” (*Weltgesellschaft*), “tempo mundial” (*Weltzeit*), etc. O juízo de Thomas

<sup>20</sup> Cf. Luhmann, 2018 [1981], p. 13-14.



Luckmann foi particularmente duro. Numa resenha de 1982, ele avalia se Luhmann logrou apresentar algo realmente novo no volume que vocês mencionam. Naquele estilo seco que o caracterizava, ele escreve: “Eu entendo a teoria da revolução cultural como um todo – também em sua complexa acepção luhmanniana – (...) como um novo gênero: o conto de fadas científico. Ela já tem um esquema definido com precisão, uma lógica impositiva e escolhe o material ao seu bel-prazer”. Para Luckmann, o esquema de Luhmann “não permite explicar nenhuma mudança das estruturas sociais”.<sup>21</sup>

Diferentemente dos autores de *A construção social da realidade*, Luhmann pretende que a tradição sociológica pouco contribui para entender as sociedades modernas. Os autores clássicos da disciplina seriam reféns da linguagem da “velha Europa”, a *alteuropäische Semantik*. Ora, isso é apenas uma forma asséptica de dizer que os clássicos não apenas falam a linguagem do passado, mas *são* o passado. De roldão vai não apenas Weber, mas todos aqueles que atribuem as características centrais das nossas sociedades a um conjunto específico de causas. Em sociedades complexas as coisas não se deixariam explicar geneticamente, mas apenas “organicamente”. Tudo isso fica particularmente claro em seu texto “Causalidade no Sul”.

E, no entanto, muitos perceberam – alguns dos epígonos de Luhmann inclusive – que a teoria dos sistemas se torna subitamente modesta quando se trata de testar a si mesma por meio de estudos empíricos. Em Weber, como sabemos, é todo o contrário. Ele mesmo alerta em seus textos metodológicos: “Nada é mais perigoso que confundir a teoria com a história”. Vejo em Luhmann o paroxismo dessa confusão.

Em Bloch e em outros grandes historiadores o que há é a recusa saudável de um abuso no recurso ao princípio de causalidade histórica, e que se manifestava aqui e ali nas primeiras décadas do século passado. A tentação do regresso infinito. Reconhecer o papel da contingência é fundamental nesse sentido, e podemos agradecer a Luhmann por ter insistido nesse ponto. Mas penso que, mesmo aqui, ele não é muito consequente. Por exemplo, quando afirma categoricamente (num ensaio de 1985 sobre o conceito de classe) que a desigualdade social “é um problema que a política não é capaz de resolver”. Me pergunto se há algum espaço para o “contingente” numa sentença tão categórica como esta! Cibernética, autopoiesis e outros empréstimos à biologia tornam os subsistemas entidades completamente autárquicas. Não é à toa que em Luhmann a categoria de ação social perde a centralidade que ela goza na sociologia de Weber. Para ele o ser humano não está condenado a agir, mas quando muito a se comunicar. Estou convicto de que qualquer trabalho sério de pesquisa histórica ou sociológica é capaz de demonstrar a falsidade da ideia de que a política não seria capaz de mitigar (ou agravar) o peso das diferenças sociais. Talvez tudo isso explique por que entre os historiadores há grande indiferença em relação à obra de Luhmann. A adoção de um ou outro *insight* sempre pode ser útil, e sua obra nos ensina e sugere coisas importantes. Mas desconheço historiador ou historiadora importante que tenha adquirido o combo da teoria dos sistemas.

12) *A suposta precocidade democrática radical do jovem Sérgio Buarque de Holanda — sobre cuja “mitologia” o Sr. tem escrito ultimamente*<sup>22</sup> —, em grande parte devida ao esforço anacrônico mas exitoso de Antonio Candido nesse sentido, compõe uma de suas valiosas incursões aos clássicos do pensamento social brasileiro. Falemos hoje de outra delas. Chamou-nos atenção sua afirmação de que a célebre análise de Raymundo Faoro em *Os Donos do Poder* não seria a-histórica, mas, sim, o fenômeno por ele descrito.<sup>23</sup> o patrimonialismo e seus desdobramentos na vida nacional através dos

<sup>21</sup> Luckmann, 1982, p. 3-4.

<sup>22</sup> Cf. Mata, 2016a, 2020a e 2020b.

<sup>23</sup> Cf. Mata, 2017b, p. 14-26.

*tempos. Cientes de sua própria antecipação da perplexidade que tal concepção poderia causar, vinda de um historiador, bem como da fortuna crítica que há muito tem destacado o caráter, digamos, monolítico ou mesmo trans-histórico dessa obra<sup>24</sup>, gostaríamos que o Sr. nos explicasse um pouco mais sobre como o entendimento da história também compreenderia a reflexão sobre o avesso da história.*

Há aí uma certa dose de iconoclastia, tenho de admitir. E nem tanto porque rejeito o mito de um Sérgio Buarque desde-sempre-democrata. Se os sociólogos têm seu mito disciplinar do Weber-desde-sempre-sociólogo, ignorando as inflexões em sua trajetória, algo semelhante acontece em minha própria comunidade profissional em relação a *Raízes do Brasil* e seu autor. A crítica começou pelas beiradas, ao problematizar cada vez mais a leitura que Antônio Candido fez desse livro. O passo decisivo ainda não tinha sido dado até a publicação do conhecido artigo de Leopoldo Waizbort na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. O que tentei fazer, modestamente, foi avançar um pouco mais e iluminar algumas conexões que Leopoldo e João Kennedy Eugênio não chegaram a perceber ou ressaltar o bastante.

O segundo ponto que vocês levantam é mais espinhoso, mas não pretendo fugir da questão. Preciso dizer que não tenho nenhuma teoria a respeito, mas apenas uma intuição que, quem sabe um dia, eu possa apresentar de forma organizada. Quando digo que o problema reside menos numa suposta a-historicidade do diagnóstico feito em *Os donos do poder* do que no fenômeno que ele pretendeu explicar, o que estou dizendo é que há algo como um déficit de historicidade na sociedade brasileira. Isso parece absurdo vindo de um historiador, mas talvez fosse preciso que justamente um historiador se arriscasse a colocar o bode na sala. Há duas dimensões que precisam ser exploradas. De um lado, o problema da consciência histórica ou mesmo de sua *ausência*; e, de outro, o das continuidades “estruturais”. Em última análise (o que talvez nos remeta a Berger e Luckmann mais uma vez), é preciso ver como se articulam consciência e sociedade não em geral, mas em casos específicos.

O patrimonialismo continua marcando fortemente nossa cultura política, embora se possa discutir em que extensão. Mas ele, como o personalismo político, é apenas uma das faces de um problema maior. Trata-se de um determinado conjunto de disposições mentais duradouras, mas também de estruturas sociais e econômicas. Como leitor atento de Weber, não me arrisco a dizer qual das esferas seria a “determinante”. Minha intenção foi dizer que Faoro percebeu corretamente que há algo no mínimo singular no ritmo com que pulsa a nossa história. Existiria uma espécie de descompasso silencioso que se torna, por assim dizer, um fato social total. No limite, significa dizer que precisamos colocar o próprio conceito de história em questão. O que é algo difícil sequer de cogitar, desde que a ideia moderna de história foi absolutizada no Ocidente. Notem como tudo é posto em questão pela filosofia, pela historiografia e pelas ciências sociais, menos a “história”. Uma atitude verdadeiramente cética, caso se queira consequente, não deveria admitir exceções.

Isso não implica qualquer simpatia pela tese de Fukuyama, cuja premissa era a da vitória final do modelo Ocidental, capitalista e liberal. Para ele, uma vez superados os grandes antagonismos do passado, cessa a história. Meu raciocínio não tem e não quer ter esse alcance “universal”. Espero que minha crítica a Luhmann tenha deixado claro que sou alérgico a teorias de largo escopo. Invertendo uma perspectiva muito sedimentada, quase naturalizada, o que me arrisco a levantar como hipótese é que a dinâmica de nossa sociedade diverge singularmente daquilo que, desde há muito, acreditamos ser a “história”. As terríveis continuidades e desigualdades que ainda (mas será

<sup>24</sup> Citamos aqui apenas alguns representantes entre os mais expressivos: Carvalho Franco (1972), Paim (1977), Murilo de Carvalho (1979), Schwartzman (1982), Jessé de Souza (1998, 2020), Waizbort (2002), Bernardo Ricupero e Gabriela Ferreira (2008), Botelho (2013).

mesmo o caso de empregar esse “ainda”?) marcam nosso país, o desinteresse dos governos democráticos no pós-1988 em instituírem uma política da memória digna deste nome, a difusão crescente de uma releitura falseada da história nacional, a silenciosa calamidade na educação e no saneamento básico, a penosa sazonalidade das tragédias causadas pela inexistência de um verdadeiro planejamento urbano... Conhecemos tudo isso de cor e salteado. O filósofo Vilém Flusser foi ao ponto quando disse que no Brasil não se faz, mas se *sofre* a história.

Flusser foi ainda mais longe em sua *Fenomenologia do Brasileiro*: “o brasileiro é um tipo a-histórico não-primitivo”. Seus comentadores brasileiros se esquivam da questão, talvez por verem nela uma licença poética ou um exagero proposital, mas na minha opinião Flusser viu algo importante. A ideia soa inteiramente absurda quando se acredita que o ser humano é histórico “por natureza”, que a própria história é um “ente”, coisas assim. Mas desde que se faça uma verdadeira *epoché* da razão histórica, então torna-se possível encarar com menos espanto, e decerto menos indignação, o dilema de sociedades como a nossa, que parecem insistir teimosamente na “viagem redonda”. Se há, como Pierre Clastres provou que há, sociedades “contra o Estado”, o que há de tão absurdo em supor que existam sociedades “contra a história”?

Elas têm história no sentido trivial de que dispõem de um “passado”, mas quando se trata de saber se passado e presente diferem *qualitativamente* um do outro, aí é que surgem as dificuldades. Nem tanto porque não existiria uma disjunção entre passado e presente neste país, mas porque o ritmo da disjunção se mostra singularmente lento. Sir Richard Burton observou, quando esteve no Brasil na década de 1860, que as primeiras palavras que um estrangeiro aprendia por aqui eram *paciência, espere um pouco e amanhã*. Essa brevíssima caracterização tem a força de um teorema, e creio que Burton tocou num dos nervos da nossa cultura – pois tudo o de mais relevante, as tarefas verdadeiramente desafiadoras, tudo é constantemente jogado para a frente enquanto for possível. Estou consciente de que há um complexo jogo de camadas e inclusive de autoprojeções enganosas, porque nem eu nem vocês nos vemos como representantes plenos dessa mentalidade. Há bolhas no interior das quais tudo se passa de forma perfeitamente sincrônica com o que chamamos de mundo “desenvolvido”. Mas sabemos, por experiência, que a sociedade brasileira parece estar sob o efeito de um campo gravitacional gigantesco que nos enreda num regime temporal específico: o da lentidão. Isso vale para as camadas cultural e economicamente privilegiadas, sem excluir o campo dito “progressista” (que hoje justifica a invasão da Ucrânia com a mesma facilidade que, no século passado, justificou os Processos de Moscou e a invasão da Tchecoslováquia). O progressismo brasileiro é esplendidamente conservador, orientando-se pela mesma forma binária de pensar que caracteriza os seus adversários políticos. A perpetuação dos maiores níveis de desigualdade do mundo, de lideranças partidárias que nada mais são que donos de suas agremiações, ou a forma irresponsável e imprevidente com que lidamos com nossos recursos naturais são apenas algumas das incontáveis expressões do fenômeno que Burton e Flusser indicaram. É algo que só se dá a ver quando encaramos a nós mesmos “com outros olhos”<sup>25</sup>. Em suma, para mim Faoro acerta mesmo onde, eventualmente, possa ter errado. A questão vai muito além do patrimonialismo. Como historiador, acredito que o problema crucial está na viagem redonda.

13) *Para encerrarmos, Prof. Sérgio, um tema recorrente em história: memória — assunto sensível entre os alemães. Em 1983, Lübke publica um artigo que causou comoção algo geral, ao indicar que certa relutância e esquecimento do passado nazista se mostrou como que fundamentais para a integração dos alemães no novo estado democrático*<sup>26</sup>. *Não pretendemos incorrer na mesma desonestidade (podemos dizer assim) com que um Habermas e um Wehler, no calor do*

<sup>25</sup> Cf. Plessner, 2000.

<sup>26</sup> Cf. Lübke, 1983 e 2016. Vide ainda Rüsen, 2002 e a rememoração e o balanço crítico de Schildt, 2013.

Historikerstreit, atribuíram aos assim chamados “neoconservadores” a pecha de nazistas. Todavia, desde pelo menos o Braunbuch de Albert Noden se alertava para a terrivelmente bem-sucedida insinuação de inúmeros partidários do nazismo ao primeiro escalão do governo da então recém-nascida República Federal da Alemanha.<sup>27</sup> E as razões de fundo desse controverso esquecimento coletivo no pós-Guerra foram aqui e ali confrontadas: pelos Mitscherlich, por Günther Grass, Walter Kempowski etc. Sem insistir ainda no “dever de memória” e seus muitos usos e abusos, perguntamos ao Sr.: quão problemática pode ser, do ponto de vista da ciência da história e da história da política, a aparente indulgência ao dito “silêncio comunicativo” a respeito de tais atrocidades, a fim de que um povo envergonhado pudesse efetivamente seguir em frente? E quão inadvertidamente afim este silêncio poderia ser entendido em vista da notória leniência com que os crimes políticos foram julgados durante Weimar e após? Não é emblemática a opinião inusual de Weber, proferida em sala de aula — para o desgosto de seus alunos nacionalistas de direita em Munique —, de que jamais deveria ter sido concedido indulto ao assassino do primeiro-ministro bávaro Kurt Eisner (judeu, não por acaso), mas, antes, uma bala de fuzil?<sup>28</sup>

Começando pelo fim, eu diria que a República de Weimar e esse arroubo de Weber pertencem a um outro horizonte histórico. Até 1928, ninguém teria sido capaz de imaginar que um movimento nanico como o nacional-socialismo, liderado por um lunático, chegaria ao poder. Que dirá iniciar uma nova guerra e promover o extermínio em massa de todos os que considerava *Untermenschen*. O juízo retrospectivo é sempre uma tentação, e é cômodo para os pósteros dizer “mas por que não fizeram isso ou aquilo”. Outra coisa é o dever de vigília a que estamos obrigados, justamente por sabermos como essa história termina.

A famosa conferência de Lübke de 1983 nada tem a ver com “indulgência”, e a verdade é que gerou tanto reprovação de uns quanto aprovação de outros. Para entender melhor a coisa, é preciso reconstruir o quadro geral em que ela foi proferida, seguindo a regra mais básica da hermenêutica. O procedimento é rigorosamente o mesmo que adotei em minhas pesquisas sobre Weber: com quem o autor está dialogando, contra quem ou contra o que ele se volta? Sem isso não se chega ao subtexto. Pois bem, as disputas entre a Escola de Frankfurt e o Círculo de Joachim Ritter se arrastavam há anos. Os expoentes de ambos os lados eram, claramente, Habermas e Lübke. Um dos pontos de discórdia nos anos 1970 tinha a ver com as políticas de memória e educacionais alemãs. Ambos os lados exerciam notória influência nessa área: Lübke, por ter sido secretário de educação de Nordrhein-Westfalen; Habermas, por ter grande ascendência teórica sobre o corpo docente do ensino médio. A teoria crítica inspirou um projeto de reforma do ensino básico em Baden-Württemberg em que as classes de história seriam substituídas por um híbrido chamado “teoria social” (curiosamente o regime militar brasileiro fez mais ou menos o mesmo, ao implementar os chamados “estudos sociais”). Lübke e o influente historiador Thomas Nipperdey reagiram imediatamente à proposta e arregimentaram apoio suficiente para que ela perdesse força. Por sua parte, Lübke apoiava a proposta do chanceler Helmut Kohl de se criar novos museus históricos em Bonn e Berlim. Habermas e outros atribuíam à iniciativa um caráter eminentemente conservador, como uma tentativa de “positivar” o passado alemão. Tais disputas movimentaram fortemente a opinião pública e os intelectuais da República Federal daquela época.

Lübke faz então sua conferência no Reichstag, numa cerimônia que lembrava os cinquenta anos da tomada do poder pelo Nacional-Socialismo. Sua perspectiva se orienta por aquilo que os britânicos chamam de *common sense* e contém uma sutil ironia ao seu adversário. A ironia está em

<sup>27</sup> Informação tornada oficialmente pública ao final de 2011 pelo próprio *Bundesministerium des Innern und für Heimat* da Alemanha. Vide *Bundestags Dokument* n° 17/8134.

<sup>28</sup> Hübinger, 2012; Lepsius, 1977.

emular a dicção habermasiana e, ao mesmo tempo, submeter a ética do discurso à prova. O que significa o “silêncio comunicativo”? Lübbe refuta a ideia, que tinha se tornado corrente em amplos setores da intelectualidade, de que a refundação da democracia alemã só se efetiva verdadeiramente com a geração que promoveu as revoltas estudantis. Observem que quem nasceu em 1945 tinha exatos vinte e três anos em 1968. Na visão dos mais jovens, até então predominara um escandaloso recalque do passado nacional-socialista. Ora, na prática isso significava apagar tudo quanto fora realizado pela geração anterior, a de Adenauer. É contra esse apagamento que Lübbe se volta.

Como ele próprio faz questão de ressaltar, a maior parte da população tinha aderido em maior ou menor grau ao nacional-socialismo. Depois de 1945, em alguns rincões da alta administração (notadamente no ministério das relações exteriores) a presença de antigos membros do NSDAP era escandalosamente alta. Com o corpo docente das universidades não era diferente. Em que pese os casos que se poderia chamar de extremos, Lübbe constata o óbvio: as perdas humanas haviam sido de tal ordem que seria virtualmente impossível reerguer o país caso se excluísse *todos* aqueles que foram filiados ao Partido Nazista. Sabe-se que o próprio Habermas pertenceu à juventude hitlerista, como mostra seu biógrafo Stefan Müller-Doohm. Precisamos ser muito cuidadosos aqui, sob pena de confundir o argumento de Lübbe, que pertenceu ao Partido Social-Democrata, com algum tipo de justificativa cínica para o injustificável.

Qualquer apreciação serena mostra que não convém subestimar o número daqueles que, num regime totalitário, aderem a ele por mero oportunismo, ou porque sua socialização primária (no caso das crianças) se iniciou dentro daquela nova realidade, ou simplesmente porque as alternativas eram a prisão ou o exílio. Em síntese, a ideia de excluir no pós-guerra *todos* os que, nas décadas anteriores, se adequaram de alguma forma ao regime (o que não inclui as principais lideranças e os criminosos de guerra!), significaria decretar a total paralisia das instituições pela mais absoluta falta de material humano. Nenhum hospital estaria em condições de voltar a funcionar, nenhuma escola, nenhum setor da administração pública. Quem estuda a história da Revolução Bolchevique sabe que Trotsky enfrentou desafios semelhantes na organização do exército vermelho. O futuro reclama seus direitos, mas o passado não passa tão rapidamente quanto gostaríamos. Esse foi o dilema de Konrad Adenauer e Theodor Heuss, dois homens cujas convicções democráticas estão acima de qualquer suspeita. Pois bem, é para essa continuidade objetivamente incontornável que Lübbe chama a atenção. Não para defender ou “justificar”, mas para evidenciar o irrealismo dos que demandavam a desnazificação absoluta da Alemanha num curtíssimo espaço de tempo. É algo como imaginar a Rússia da década de 1990 expurgando todos aqueles que, ao longo de setenta anos, não só viveram, mas acreditaram no comunismo.

A interpretação de Lübbe, portanto, é que o chamado *grande silêncio* foi condição necessária, num dado momento, para que a Alemanha pudesse começar a se reorganizar sob novas bases. Em situações assim, nem sempre o que possibilita o mínimo de entendimento é a “discussão”, mas aquilo que ele chama de “relações de descrição não-simétricas”. Sem dúvida, há um elemento trágico em tudo isso: antigos opositores e antigos entusiastas do regime precisam reaprender a caminhar lado a lado, a conviver.

Uma leitura apressada veria no “silêncio comunicativo” algo de análogo à nossa lei de anistia, mas a comparação é infeliz sob todos os pontos de vista. A Alemanha nunca anistiou criminosos de guerra e lideranças nazistas. Nenhum país até hoje puniu tão severa e exemplarmente os principais responsáveis pela barbárie (Soljenítsin sublinha isso em *O arquipélago gulag*). O holocausto jamais foi negado pelas autoridades alemãs, diferentemente do Holodomor pelos russos, ou o genocídio dos armênios pelos turcos. Até os dias de hoje, aqueles que perpetraram crimes são julgados e sentenciados, mesmo quando se trata de um ancião numa cadeira de rodas. Lübbe mostra que a tarefa de “trabalhar o passado” se inicia já em outubro de 1945, com os julgamentos de Nüremberg, e, no ano seguinte, com os importantes livros de Eugen Kogon, Victor Klemperer, Dolf Sternberger



e Friedrich Meinecke. Ou seja, o acerto de contas com o nacional-socialismo começou muito antes do que supunham os estudantes em 1968. Esse acerto pode não ter acontecido na proporção que deveria, mas, como eu disse há pouco, somente o futuro tem a pretensão saber exatamente o que deveria ou não ter sido feito no passado. A dificuldade é que um jamais coincide com o outro. Lübke fez algo importante ao mostrar as duas faces da moeda. Por mais que isso fira nossas convicções, uma caça termidoriana às bruxas no pós-guerra corresponderia apenas a uma hiperbolização daquela ética da convicção criticada por Weber. É algo que até se pode postular *a posteriori*, mas que somente uma nova forma de terror permitiria colocar em prática.

Para nos precavermos contra o risco da moralização, um experimento mental pode ser útil. O experimento parte da seguinte pergunta: o que advirá no *day after* do pesadelo bolsonarista? A punição exemplar de todos quantos atentaram contra as bases da democracia liberal e a saúde pública dos brasileiros é algo que podemos e devemos exigir. No entanto, teremos também de nos arranjar com dezenas de milhões que votaram e acreditaram em Bolsonaro. Será razoável medir a tia do zap e o “Gabinete do Ódio” pela mesma régua? Queira-se ou não, é com essas pessoas – que não convém marcar a ferro, indiscriminadamente, como coautores dos crimes de Bolsonaro e seus esbirros – que teremos de reconstruir o Brasil.

Voltemos à “função integrativa do silenciar”. O treino fenomenológico de Lübke leva-o a abordar os problemas tal como eles se apresentam ao nível do chão, isto é, na realidade mais imediata e aquém de qualquer “teorização”. Como demonstra a saciedade a dinâmica agonística das redes sociais, é ingênuo supor que a discussão seja, em quaisquer circunstâncias, o caminho de ouro rumo à construção de consensos racionais. O modelo do debate acadêmico não se aplica tão facilmente assim à vida social. O oposto, infelizmente, é o mais comum – discussão incita mais discussão. Entra-se num ciclo infernal, porque ninguém (e os “intelectuais” muito menos!) está disposto a se curvar diante dos melhores argumentos ou de evidências robustas. Em nossas vidas cotidianas, muitas vezes, é o silêncio que cria condições mínimas para uma certa comutação de esforços. Evitar tocar em “temas sensíveis” com nosso médico bolsonarista é a estratégia social básica que adotamos para assegurar um padrão básico de civilidade. Sem o que a interação entre as partes se torna desnecessariamente tensa, se não impossível. O que não deve ser confundido – repito – com o silenciar diante de crimes contra a humanidade, algo que a Alemanha comprovadamente não fez. Incorrer nessa confusão é distorcer o argumento de Lübke. No nível interpessoal, silenciar não significa necessariamente esquecer. É somente no plano institucional mais amplo, na “esfera pública”, que eventualmente se produz uma sinonímia entre as duas coisas.

Neste particular, o caso brasileiro é revelador, e oferece um indício a mais da disfuncionalidade (não direi “patologia”) que caracteriza nossa consciência histórica. Nem mesmo a eleição de Dilma Rousseff, que sabidamente foi submetida à tortura, foi suficiente para que se chegasse à punição dos crimes cometidos pela ditadura militar. Nenhum dos governos da Nova República estabeleceu uma verdadeira política da memória, assumida como política de Estado. Deu-se, antes, o oposto. Aqui já não se trata de “silêncio comunicativo”, mas de algo completamente diferente. Na prática, o que realmente se tornou política de Estado entre nós foi o esquecimento, e a lei de anistia é a sua expressão político-jurídica. Se tivéssemos feito o dever de casa, tal como argentinos e chilenos o fizeram, é bastante provável que Bolsonaro jamais tivesse saído do baixíssimo clero da Câmara dos Deputados. Mas é como se ainda continuássemos a dizer uns aos outros: *paciência, espere um pouco, amanhã!*

## REFERÊNCIAS

- CUNHA, Marcelo D. R. da. “Resenha do livro ‘A Fascinação Weberiana: as origens da obra de Max Weber’, de Sérgio da Mata”. *Anos 90*, Revista do PPGH-UFRGS, v. 21, n. 39, jul. 2014, pp. 417-426.
- GAY, Peter. *A cultura de Weimar* (trad. de Laura L. de Costa Braga). Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1978.
- GRAF, Friedrich Wilhelm. “Ernst Troeltsch's Evaluation of Max and Alfred Weber: Introduction and Translation of a Letter by Ernst Troeltsch to Heinrich Dietzel”. *Max Weber Studies*, vol. 4, nº 1 (January 2004), pp. 101-108.
- HÜBINGER, Gangolf. “Max Weber e a história cultural da modernidade”. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 24, n. 1, 2012, pp. 1119-136.
- LEPSIUS, Rainer. “Max Weber in München: Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel”. *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 6, Heft 1, Januar 1977, S. 91-118.
- LUCKMANN, Thomas und GIESEN, Bernd. “Über Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik”. *Symposium*, Soziologische Revue, Jahrgang 5, 1982, p. 1-10.
- LUCKMANN, Thomas. *Säkularisierung – ein moderner Mythos*. In: Luckmann, T. *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh, 1980.
- \_\_\_\_\_. *A religião invisível*. São Paulo: Loyola/Olho d’Água, 2014.
- LÜBBE, Herman. “Esquecimento e historicização da memória”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 29, n. 57, p. 285-300, jan.-abr., 2016.
- \_\_\_\_\_. “Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein”. *Historische Zeitschrift*, 236 (1983), S. 579-599.
- LUHMANN, Niklas. *Teoria dos sistemas na prática* – vol. 1: Estrutura social e semântica (ed. Leopoldo Waizbort). Petrópolis: Vozes, 2018.
- MAIA, Vinícius Madureira e CHAVES, Daniel Rocha. “Weber hoje: entrevista com Carlos Eduardo Sell”. *PRACS*, Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, v. 13, n. 13, 2020, pp. 427-450.
- MATA, Sérgio Ricardo da. “O Collegium philosophicum e o destino da democracia liberal”. *Estado da Arte*, Revista de cultura, artes e ideias, 09 jan. 2021. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/collegium-philosophicum-damata/>. Acesso em 28 fev. 2022.
- \_\_\_\_\_. “Metaweberianismo”. *Política & Sociedade*, v. 19, p. 142-151, 2020a.
- \_\_\_\_\_. “Todos os caminhos levam a Plettenberg? Reflexões a partir da edição crítica de ‘O conceito do político’”. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 27, p. 1-4, 2020b.
- \_\_\_\_\_. “A metodologia de Max Weber entre reconstrução e desconstrução”. *Varia História*, (UFMG. IMPRESSO), v. 36, p. 253-259, 2020c.
- \_\_\_\_\_. “A teologia política do governo Bolsonaro”, in KLEM, B., PEREIRA, M. e ARAÚJO, V. (orgs.). *Do fake ao fato: des(atualizando) Bolsonaro*. Vitória: Ed. Milfontes, p. 53-69, 2020d.
- \_\_\_\_\_. “Ser humano: político por natureza?”. *Tempo*, Revista do Departamento de História da UFF, v. 26, n. 1, p. 248-254, 2020e.

\_\_\_\_\_. “Realism and reality in Max Weber”, in HANKE, E., SCAFF, L. and WHIMSTER, S. (eds.). *The Oxford Handbook of Max Weber*. Oxford University Press, 2019a, pp. 597-614.

\_\_\_\_\_. “Visões da posthistoire em Arnold Gehlen e Ernst Jünger”. *Pandaemonium Germanicum*, v. 22, p. 158-181, 2019b.

\_\_\_\_\_. “Depois do fim do platonismo fenomenológico: Hermann Lübbe e a descrição da aceleração civilizacional moderna”. *Civitas*, Revista de Ciências Sociais, v. 17, p. 523-541, 2017a.

\_\_\_\_\_. “Relendo os clássicos em época de crise: ‘Raízes do Brasil’, ‘Os donos do poder’ e as anomalias da consciência histórica brasileira”. *Cadernos da Escola do Legislativo*, v. 19, p. 11-36, 2017b.

\_\_\_\_\_. “Tentativas de desmitologia: a revolução conservadora em Raízes do Brasil”. *Revista Brasileira de História*, v. 36, p. 63-87, 2016a.

\_\_\_\_\_. “Para além do neokantismo: o conceito de ciências ético-históricas em Ernst Troeltsch”. *Revista de Teoria da História*, v. 16, p. 90-100, 2016b.

\_\_\_\_\_. “A weberianização do mundo.” *Revista de História*, v. 174, p. 423-432, 2016c.

\_\_\_\_\_. “O escândalo da religião à luz da proto-sociologia de Thomas Luckmann”. *Saeculum*, UFPB, v. 30, p. 191-204, 2014a.

\_\_\_\_\_. “Max Weber e as ciências naturais”. *Ciência Hoje*, v. 320, p. 22-25, 2014b.

\_\_\_\_\_. “O lugar de Helmuth Plessner na história das idéias filosóficas: apresentação à tradução de ‘O problema da monstruosidade’”. *Artefilosofia*, UFOP, v. 7, p. 143-144, 2009.

\_\_\_\_\_. “Religião e modernidade em Ernst Troeltsch”. *Tempo Social*, USP, v. 20, p. 235-255, 2008a.

\_\_\_\_\_. “Resenha de MARQUARD, Odo. Las dificultades con la filosofía de la historia. Valencia: Pre-textos, 2007”. *História da Historiografia*, v. 1, p. 108-114, 2008b.

\_\_\_\_\_. “Heinrich Rickert e a fundamentação (axio)lógica do conhecimento histórico”. *Varia História* (UFMG. Impresso), v. 36, p. 347-367, 2006.

PLESSNER, Helmuth. *Mit anderen Augen*. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart, Reclam, 2000.

PRIEN, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en America Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.

RÜSEN, Jorn. “Holocaust – Memory and German Identity – Three forms of generations practices”. *Textos de História*, vol. 10, n° 1/2, 2002, pp. 95-105.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo*. As romarias portuguesas. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SCHILD, Axel. “Zur Durchsetzung einer Apologie. Hermann Lübkes Vortrag zum 50. Jahrestag des 30. Januar 1933”. *Zeithistorische Forschungen*, Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe, 10 (2013), H. 1.

- SELL, Carlos Eduardo. “Em busca do centro democrático-progressista: o liberalismo agonístico de Max Weber”. *Estudos Avançados*, 34 (100), 2020, p. 321-338.
- SLOTERDIJK, Peter. “Zoopolítica (entrevista a Luiz Felipe Pondé)”. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, domingo, 10 out. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1010199906.htm>. Acesso em 14 fev. 2022.
- SOUZA, Paulo César de. *Freud, Nietzsche e outros alemães*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- WAIZBORT, Leopoldo. “Influências e invenção na sociologia brasileira”, in MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Sumaré, 2002, p. 85-174.
- WEBER, Marianne. *Max Weber: A Biography* (transl. and ed. by Harry Zohn). London; New York: Routledge, 2017.