

O PROBLEMA DAS ORIGENS DA RACIONALIDADE GREGA HOJE: AS CONTRIBUIÇÕES DE MAX WEBER E JEAN-PIERRE VERNANT*

André Laks

[Un. de Lille 3/Institut Un. de France]

RÉSUMÉ

À la question classique de l'origine de la rationalité grecque, J.-P. Vernant a donné il y a près de cinquante ans une réponse mémorable et influente dans son livre sur les origines de la pensée grecque, en liant le développement de la dite rationalité à la formation de la cité (*polis*). Le propos du présent article est à la fois d'éclairer le sens et les implications de la célèbre formule "la raison grecque est fille de la cité", d'en souligner quelques difficultés fondamentales, et de s'interroger sur la question de savoir si la théorie de la rationalisation de Max Weber, qui pour sa part ne s'est pas intéressé de manière systématique au cas de la Grèce (pour des raisons qui sont elles-mêmes intéressantes) ne présente pas des ressources qui n'ont jusqu'à présent pas été exploitées par les historiens de la pensée grecque, et en particulier pas par Vernant.

Mots-clés: rationalité, cité, Vernant, Max Weber.

APRESENTAÇÃO

Certos gregos possuíam a consciência de ter herdado muitos de seus conhecimentos, ou mesmo de seus modos de pensar, de outros que não falavam grego e, por conta disto, eram chamados "bárbaros".¹ A tese da origem bárbara da filosofia tem suas origens na Academia platônica e em Aristóteles, bem

* Este texto corresponde a um capítulo ligeiramente modificado de meu livro *Introduction à la "Philosophie présocratique"*, o qual será lançado na primavera de 2006 na coleção *Libelles da Presses Universitaires de France*. Eu agradeço a Rafael Faraco Benthien o interesse demonstrado pelo texto e a sua tradução.

1. Sobre o tema em geral, cf. Momigliano, 1930 (1975).

como antecedentes nos catálogos de paralelos que o sofista Hípias de Élis elaborou a partir das sentenças de gregos e bárbaros.² É contra esta tese que Diógenes Laércio se coloca violentamente no prólogo de suas *Vidas e Opiniões de Filósofos Ilustres*.³ Mas do ponto de vista histórico, a influência oriental, facilmente explicável pela configuração geográfica e histórica, e não somente quando se situam os princípios da filosofia grega em Mileto,⁴ é certa, mesmo se permaneceu por muito tempo oculta, em parte por falta de documentos (as descobertas foram-se dando progressivamente), em parte por razões ideológicas, levando-se em conta o status da Grécia na auto-representação da cultura ocidental. Hoje se está em posição de melhor a apreciar.⁵ Em se tratando das cosmologias milésias, de um tipo até então inédito no mundo grego, elas são incontestavelmente marcadas em alguns de seus traços por modelos orientais. Dentre os exemplos mais comuns, podem-se citar, por exemplo, as grandes separações originais, as quais fizeram surgir o distinto do indistinto,⁶ e, num nível mais concreto, certas representações cosmogônicas ou cosmográficas. A água original de Tales, sobre a qual a terra flutua como um navio, tem sua correspondente numa cosmologia acadiana e no *Gênesis*.⁷ Os três círculos (ou céus) que dividem o universo de Anaximandro lembram um texto acadiano datável de meados do século VII a.C., segundo o qual as estrelas ocupavam o céu inferior, ao passo que a impressionante distribuição de astros do cosmos de Anaximandro (as estrelas no local mais próximo de nós, depois a luz e, em último lugar, o sol) lembra um texto iraniano.⁸ A comparação de estrelas com “imagens” (*zôgraphêmata*) fixadas sobre uma abóboda cristalina, em Anaximenes, lembra muito uma passagem do *Enuma elish*, na qual Marduk desenha sobre um céu de jaspe “as estrelas dos deuses”, assim como um texto astronômico intitulado *Enuma Anu Enlil*.⁹ As aproximações desta espécie podem ser, senão multiplicadas (permanecendo limitada a documentação), ao

2. Hípias. B6 Diels-Kranz; cf. Platão (ou pseudo-Platão), *Epinomis*, 987d; Aristóteles, *Sobre a Filosofia*, fr. 6 Ross (= Diógenes Laércio, I, 6). É necessário precisar que a concepção cíclica da história, para a qual a civilização é periodicamente destruída por cataclismos (Aristóteles, *Metafísica*, 1074b1-14, cf. *Do Céu*, 270b14-20; *Meteorológicos*, 339b27-30, *Política*, 1329b25-29; e *Sobre a Filosofia*, fr. 8 Ross), muda o sentido da tese: os Gregos, que levam à perfeição o que existe apenas potencialmente entre os bárbaros, também os precedem, na medida em que o ato precede a potência. O uso é outro na tradição da “antiga filosofia” (*prisca philosophia*) reivindicada pelo sincretismo neoplatônico de Marsilo Ficino.

3. Cf. Laks, 2004. De fato, a posição de Diógenes Laércio é talvez mais complexa do que sugere o tom adotado.

4. As cidades do sul da Itália (a Magna Grécia) onde se desenvolveram as filosofias pitagórica e, mais tarde, a eleática, são colônias. Sobre a história de Mileto, cf. Gorman, 2001.

5. Burkert (2004) forneceu uma síntese clara e equilibrada da questão. Uma versão francesa deste livro originalmente publicado em italiano, apareceu em 2001, mas o texto alemão, revisto, difere de tal modo que a preferência lhe foi concedida. Ainda assim, indico entre parênteses as eventuais correspondências à paginação da tradução francesa.

6. Cf. Burkert, 2004: p. 68ss. (2001: p. 59ss.).

7. Cf. Burkert, 2004: p. 69 (2001: p. 59). A problemática foi desenvolvida em particular por Hölscher, 1968, capítulo 1.

8. Cf. Burkert, 2004: p. 73 (2001: p. 63); cf. Burkert, 1994/96: p. 194.

9. Cf. Burkert, 2004: p. 75 (2001: p. 65ss.); Kingsley, 1992.

menos aumentadas. Sugeriu-se mesmo que era possível perceber, numa série de textos mesopotâmicos de caráter “explicativo”, formas de racionalização, ou mesmo naturalização, pelas quais se distinguem de bom grado as primeiras cosmologias gregas.¹⁰ Em todo caso, definiu-se que as primeiras cosmologias gregas se originam de desenvolvimentos intelectuais que ninguém nega ter paralelos no Oriente Médio.

O fato de o “milagre grego” dever ser recolocado no contexto do que Walter Burkert chamou de “o período orientalizador” da cultura grega não exclui o reconhecimento de sua novidade radical, a qual a utilização anacrônica que se faz do termo “filosofia” sugere à sua maneira.¹¹ Burkert, que tanto militou para o desenraizamento das origens do pensamento grego, dá um belo exemplo do modo como o novo surge do antigo, do qual ele ainda depende, sublinhando que quando Anaximandro combina os três céus acadianos com as três categorias de corpos celestes (estrelas, lua e sol), ele introduz de fato a questão inédita “das distâncias cósmicas em astronomia”, o que pode legitimamente ser qualificado como “racional”.¹² Há aqui um *uso* das representações herdadas, mas também uma inovação irredutível. Como diz o próprio Burkert na conclusão de sua análise: “não cabe recolocar aqui em questão o sucesso grego”.¹³ É importante sublinhar que a inovação grega não se traduz apenas no nível dos conteúdos, mas, sem dúvida, ainda mais no nível da forma de sua produção. O fato de as novas cosmologias milesianas terem-se sucedido umas às outras em intervalos relativamente curtos, ao longo do século VI a.C., testemunha realmente uma prática sistemática de distanciamento em relação às posições ou teses antes formuladas, assim como uma notável aceleração da reflexão, parte incontestável do desenvolvimento de uma nova racionalidade.¹⁴

Se, então, a racionalidade não nasceu na Grécia, o problema da origem da filosofia grega é indissociável da questão da emergência da racionalidade grega. Para a derradeira questão, há quase cinquenta anos, J.-P. Vernant forneceu uma memorável e influente resposta em *As Origens do Pensamento Grego*,

10. Cf. Burkert, 2004: p. 73ss. (2001: p. 64ss.) sobre a base de Livingstone, 1986. Devo dizer que a consulta ao livro de Livingstone não me convenceu de que o “trabalho explicativo” refletido nos documentos que ele editou seja verdadeiramente comparável ao raciocínio cosmológico dos milésios, mesmo se Livingstone, comentando “uma espécie de especulação consistindo em identificar partes ou aspectos intimamente ligados do mundo natural com grupos de divindade”, escreveu que “os antigos filósofos [babilônicos] se esforçavam para fazer concordar do modo mais preciso possível a teologia existente e os fatos do mundo natural” (p. 71).

11. Cf. Burkert, 2004: p. 12. O termo “filosofia” é relativamente recente e começa a expressar um sentido técnico apenas no último terço do século V a.C.

12. Cf. Burkert, 2004: p. 75 (ele vê aí ao menos uma influência iraniana; compare-se 2001: p. 65); cf. Burkert, 1992: 308-10. Burkert menciona a este respeito, evidentemente sobre o uso do termo *logos*, um fragmento do Eudemo (um discípulo de Aristóteles), falando sobre o Anaximandro do “*logos* das grandezas e das distâncias”. (fr. 146 Wehrli)

13. Cf. Burkert, 2004: 21 (cf. p. 76ss.; 2001: p. 66ss.).

14. É porque Popper 1965 (1958/9) pôde repetir, sobre os pré-socráticos, o mesmo princípio de um racionalismo crítico, o qual ele se esforçava por retomar.

associando o desenvolvimento de tal racionalidade à formação da cidade (*pólis*).¹⁵ Pode-se questionar em que medida essa resposta, cujos sentidos e implicações estão longe de serem evidentes, pode contribuir para a compreensão da racionalidade especificamente filosófica. É tanto mais necessário colocar a questão quanto mais Vernant se apóia no caso particular da filosofia em sua análise da emergência da racionalidade.

O programa de Vernant é, em parte, motivado pela vontade de romper com a idéia de um “milagre grego”. Tal fórmula foi forjada por Ernest Renan, mas o uso que Vernant faz dela não se remete apenas àquele de seu promotor. Para Renan, o milagre grego é uma categoria ao mesmo tempo estética e axiológica, a qual significa, na tradição de um humanismo e universalismo clássicos, a perenidade do belo. É em função dos templos de Selinunte que Renan escreveu em 1875: “cada tentativa, cada titubeio é visível e mais extraordinário que o resto! Quando os criadores desta arte maravilhosa conseguiram realizar o perfeito, eles dele nada mudaram. Eis aí o milagre que os gregos lograram obrar: encontrar o ideal e, uma vez encontrado, ater-se a ele”.¹⁶ De maneira ainda mais clara, a página que introduz a famosa “prece que fiz sobre a Acrópole quando cheguei a compreender a perfeita beleza” evoca o “milagre grego”, ao lado do “milagre judeu”, como “algo que existiu apenas uma vez, que jamais fora visto e que não se verá mais, mas cujo efeito durará eternamente, quero dizer uma espécie de beleza eterna, sem uma marca local ou nacional”.¹⁷ Um tal milagre não é de forma alguma incompatível com um processo de maturação e de desenvolvimento, o que Renan chega mesmo a mencionar explicitamente na primeira das duas passagens citadas. O milagre atacado por Vernant, ao contrário, supõe que a razão grega, justamente por ignorar toda “tentativa” e “titubeio”, surgiu repentinamente, sem qualquer preparação e origem, “como o véu caindo dos olhos do cego”.¹⁸ Poder-se-ia também dizer, em se tratando de estabelecer uma analogia, como a concepção virginal. O milagre recusado por Vernant é, se quisermos, mais cristão do que humanista.

O problema, herdado por Vernant de Ignace Meyerson, o fundador da “psicologia histórica”, a que ele sempre tomou para si, é de ordem epistemológica. Trata-se de dar conta, na perspectiva de uma histórica concebida como essencialmente “rompida”,¹⁹ da descontinuidade na história – uma

15. Cf. Vernant, 1962. Vernant voltou-se a seguir ao estudo do mito. Sobre esse percurso, cf. Vernant, 1996: p. 125 (cf. Laks, 1998).

16. Cf. Renan, E. *Vingt jours en Sicile*. In: _____. *Oeuvres complètes*. Paris: H. Psichari. 1948. Vol. 2, p. 397.

17. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, capítulo 2.

18. Cf. Vernant, 1966 (1957): p. 285.

19. Cf. Meyerson, 1987 (1948): p. 54ss., onde são citados como ilustrações das descontinuidades na história do pensamento e das disciplinas, aquelas dos “quadros formais” (“as noções de causa, tempo, espaço”). Reconhece-se aqui um dos interesses maiores de Gernet e, posteriormente, de Vernant, as descontinuidades lingüísticas (ilustradas pelos trabalhos de A. Meillet), e as descontinuidades estéticas (à maneira das citações de M. Schwob e de A. Malraux).

descontinuidade sobre a qual existem muitos outros exemplos, mais cujas reviravoltas políticas e intelectuais da Grécia dos séculos VI e V a.C. (com o aparecimento de novas formas de organização política, de novas matemáticas, do pensamento filosófico e, naturalmente, das maravilhas da arte) oferecem ao historiador um paradigma não menos impressionante do que aquele, por exemplo, da Revolução Francesa. O historiador Christian Meier soube, depois, cunhar a seguinte assertação acerca da invenção da democracia: “os gregos ignoravam toda possibilidade de uma democracia antes de a realizarem eles mesmos. Isso porque, antes deles, não existiam gregos”.²⁰ A insistência sobre a descontinuidade explica que as críticas de Vernant não eram apenas dirigidas contra a versão cristã do milagre grego, a qual reconhece ao menos a existência de uma ruptura, mas também contra a posição dos antropólogos de Cambridge, conhecidos sob a alcunha de “ritualistas” e, em particular, contra Cornford, o qual desfazia as idealizações vitorianas da Grécia exibindo, de maneira unilateral, as *continuidades* existentes entre o pensamento mítico e o racional, e, portanto, a dependência desse em relação àquele.²¹ É contra a dupla ilusão de um nascimento *ex nihilo* e a permanência do idêntico que Vernant recorreu à categoria de “revolução”, ou, seguindo a terminologia de Meyerson, de “mutação”.²² O termo aponta para a mudança, considerável (contra os ritualistas); mas não se trata de milagre, pois ele parte, poder-se-ia dizer, tanto da mutação, como da consciência: ela é sempre a mutação *de alguma coisa*.

O pensamento racional possui, então, uma ascendência, ou, como diz Vernant já em 1957, num artigo intitulado “A formação do pensamento positivo na Grécia Arcaica”, um estado civil, o que supõe uma data e um lugar de *nascimento*. O fim do “milagre grego” está na afirmação de que o pensamento racional é “filho da cidade”.²³

A análise de Vernant apóia-se sobre o domínio representativo, mas restrito, das origens da ciência e da filosofia. Ele segue nesse ponto Louis Gernet, seu segundo mestre, o qual, já aberto à problemática meyerssoniana, chamou a atenção, em seus últimos trabalhos, para o interesse do *corpus* filosófico no quadro de pesquisas realizadas acerca das origens da cidade grega.²⁴

Vernant resume a novidade das cosmologias pré-socráticas em dois termos, *positividade* e *publicidade*, sendo que o primeiro diz respeito aos conteúdos e o segundo, à forma das novas produções. Retomando a argumentação de um artigo de Gernet intitulado “As origens da filosofia grega”, a demonstração de Vernant se apóia essencialmente, no tocante ao primeiro aspecto, sobre os pensadores jônicos e, quanto ao segundo, sobre os filósofos da Magna Grécia. Esta distribuição, explorando à sua maneira a bipartição em função da qual

20. Cf. Meier, 1980: p. 51.

21. Cf. Cornford, 1912 e 1952.

22. Cf. Vernant, 1966 (1957): p. 293.

23. Conclusão retomada nos mesmos termos em Vernant, 1962: p. 129.

24. Cf. Gernet, 1968 (1945) e (1956); 1983 (1951). Sobre a obra de L. Gernet e sua evolução, cf. Humphreys, 1978: p. 84ss., assim como R. di Donato (1983) em seu posfácio a Gernet.

Diógenes Laércio estrutura suas *Vidas e opiniões dos filósofos ilustres*, não se dá sem artifícios, pois saber por que o leste é mais interessante para os conteúdos e o oeste para a forma (se este deve ser o caso) não é uma questão colocada.²⁵ Não obstante, o exame de cada uma das duas determinações, consideradas por si mesmas, e como virtualmente aplicáveis ao conjunto dos protofilósofos, independentemente de sua origem geográfica, conduz a colocar o problema de suas relações em outros termos, talvez mais pertinentes.

“Positividade” – o conceito é herdado de Augusto Comte – visa a um processo de “naturalização”, o qual Vernant sublinha com muita justiça efetuar-se não somente em relação ao mundo divino, mas também em relação ao mundo social. Se os físicos pré-socráticos, manifestando uma tendência à abstração, estão, de fato, libertos dos deuses tradicionais, a narrativa das origens não é mais, como fora outrora o mito, um momento de justificativa da ordem social – uma ordem social primitivamente definida, na época micênica, pela figura do rei-sacerdote reinando sobre um mundo indiviso. O que a narrativa positiva testemunha não é apenas um processo de secularização, mas – para empregar um vocabulário que não é o de Vernant – de autonomização e de diferenciação das duas esferas da natureza e da política.²⁶ Quanto às condições formais do exercício da filosofia, elas se atêm a um debate político (como os outros) inscrito no espaço público – uma inscrição que é mais visível quanto mais os conteúdos carregam em si mesmos, com frequência, como é em particular o caso da Magna Grécia, o traço de antecedentes xamânicos ou místicos.²⁷

Vernant dá uma importância particular ao fato de as duas dimensões da filosofia grega, positividade e publicidade, encontrarem correspondentes em outros lugares, em todas as esferas da organização social, segundo um paralelismo já sublinhado por Gernet. Quer se trate de instituições políticas, econômicas ou jurídicas, é um mesmo processo de abstração e de democratização que se desenvolve em toda sua extensão a partir da reforma de Clístenes, do nascimento da moeda, e das novas formas do direito.²⁸ Considerando o conjunto das esferas constitutivas da atividade humana, surpreende a *solidariedade* transversal das mutações, as quais podem então ser consideradas como manifestações de uma mesma racionalidade.

Solidariedade é aqui a palavra-chave, aquela que justifica o vai-e-vem entre a categoria geral do “pensamento racional” e suas diversas especificações (dentre elas, a filosofia). Não se trata de um reflexo. Vernant, apropriando-se de Marx até onde pode, recusa a simplificação que fará, por exemplo, da

25. Diógenes Laércio distingue duas linhas na história da filosofia, jônica (pois tem sua origem na costa da Ásia Menor) e itálica (porque possui sua origem no sul da Itália).

26. Esta separação não implica, segundo Vernant, que os pensadores jônicos estejam descolados do social; ao contrário, ela é a condição de possibilidade para que eles atribuam a si mesmos a função de legisladores [cf. Vernant, 1965 (1957): p. 304].

27. Cf. Vernant, 1965 (1957): p. 303. O próêmio do poema de Parmênides ocupa aqui um lugar importante. Cf. Laks, 2003.

28. Cf. Vernant, 1965 (1957): p. 305, 307ss., p. 313.

identidade de ser uma transposição direta da noção de valor monetário.²⁹ e, apoiando-se novamente em Meyerson (cuja atenção não estava menos interessada nas descontinuidades que nas especificidades), insiste na *especificidade das elaborações* em cada um dos campos considerados.³⁰ Não é menos verdade que o conjunto dessas elaborações pode ser relacionado a um fundamento comum, o qual poder-se-ia qualificar, na linguagem dos intérpretes de Aristóteles, como “focal”:³¹ como todos os sentidos do ser, declinados em categorias, reportam-se ao fundo que representa o primeiro dentre eles, a substância, todas as manifestações da nova racionalidade grega encontram seu sentido e fundamento primeiro nesta forma de organização inédita que é a cidade.

Colocou-se a questão de saber se o milagre, ao ter sido retirado pela porta, não corria o risco de ser reintroduzido pela janela, simplesmente deslocado das origens do pensamento racional à origem da cidade.³² Vernant não é, sem dúvida, digno desta objeção, pois a própria cidade é o resultado de um longo processo, do qual podem-se recuperar, ao menos em seus grandes traços, as etapas, o que se supõe remontar até à destruição da sociedade micênica. Por essa mesma razão, o livro intitulado *As Origens do Pensamento Grego* não é um livro sobre os filósofos pré-socráticos ou seus antecedentes imediatos, como o título poderia sugerir, mas sobre as condições que presidiram o nascimento da cidade. Em contrapartida, é certo que um tal retorno às origens da cidade não coexiste confortavelmente nem com a problemática da “mutação mental” nem com a tese da emergência da racionalidade grega como *filha da cidade*. Meier apontou para uma das maiores dificuldades da posição de Vernant ao sublinhar que o “nascimento da política”, em circunstâncias marcadas por uma contingência extrema, não pode ser aplicado sem fazer-se alusão à roda mestra da *reflexão* (em especial, da reflexão “política”) – ou seja, de um pensamento que ainda não deve nada ao político que ele deveria, ao contrário, tornar possível.³³ De modo mais geral, a relação entre a cidade e sua filha não é mais límpida do que aquela existente entre o espírito do protestantismo e o capitalismo, tal qual Max Weber a observou: trata-se de casualidade, de condições de possibilidade, de fatores favoráveis, de afinidades eletivas, de simples analogia?

Sem dúvida é vão procurar uma resposta para essa pergunta em Vernant, o qual não parece ter jamais prestado verdadeiramente atenção à problemática de Weber, a despeito do fato de esse também enunciar uma tese sobre a origem

29. A tese foi retomada – contra o modelo político de Vernant – por Seaford. 2004: p. 188ss.

30. Cf. Vernant. 1965 (1957): p. 313. Cf. noção de “caminhada autônoma” [*cheminement autonome*] em Meyerson, 1987 (1948).

31. A imagem do “foco” [*foyer*] foi introduzida por Owen. (1986: p. 184) para dar conta da relação entre uma série de termos semanticamente irreduzíveis uns aos outros, mas que remetem a um termo único (*pros hen*): todos os sentidos da palavra “ser”, por exemplo, dizem respeito ao primeiro dentre eles (a substância).

32. A questão é colocada por Caveing in Vernant, 1996: p. 113.

33. Cf. Meier. 1986: p. 69.

da racionalidade – no presente caso, da racionalidade moderna.³⁴ Em contrapartida, pode-se interrogar sobre as razões pelas quais Vernant pôde formular sua tese em termos que conferem uma inegável *prioridade* ao político sobre o racional. Pode-se, parece-me, destacar duas.

A primeira razão está relacionada a fato de, guiada principalmente pela problemática epistemológica do milagre grego, a qual desencadeia a retroversão até as origens micênicas (em virtude do princípio *nihil ex nihilo*), a análise de Vernant permanecer ao mesmo tempo acionada (num nexa que não é jamais verdadeiramente explicado) por sua versão axiológica. A questão não é aquela sobre como pensar, de início, a descontinuidade do pensamento (e da cidade) grego(s) em relação àqueles que os precederam e dos quais eles provêm, mas de prevenir, antes, que se instaure entre eles e nós uma continuidade e proximidade fictícias, seja sob a forma de um classicismo paradigmático, uma nostalgia ingênua, uma consciência sentimental, ou toda outra forma que autorise a lógica complexa da querela dos Antigos e dos Modernos. Recusar o milagre, numa tal perspectiva, é desfazer-nos da idéia de que deles a nós há uma continuidade substancial (o que não significa, evidentemente, que não haja uma continuidade histórica) e se preservar de toda tentativa do que um leitor de Vernant pôde chamar de “digestão”.³⁵ Os gregos são um povo como outro, sem privilégios particulares. E como os gregos são como todo mundo, eles são também outros, outros de outros, por certo, mas também, sobretudo, outros de nós. É de uma tal perspectiva que Vernant sempre insistiu sobre o fato de a razão dos gregos não ser a *nossa* razão, uma razão que ele caracteriza de maneira tradicional como sendo uma razão científica, experimental, voltada para a matematização e o domínio da natureza. A razão grega, por seu turno, seria “política”, por não ser “tão formada no comércio humano com as coisas, quanto nas relações dos homens entre si”.³⁶ Compreende-se que o modelo genealógico pôde aqui ser operante, a cidade-mãe imprimindo, por assim dizer, sua marca às razões da filha e, por conseguinte, aos desdobramentos daí provenientes: é o sentido da interpretação “política” de Anaximandro, no último capítulo de *As Origens do Pensamento Grego*, segundo a qual o cosmos de Anaximandro, organizado como círculo em torno de um meio que é a terra, situada de forma equidistante dos confins e mantendo-se em seu lugar por

34. Vernant cita o nome de Weber uma vez, mas de maneira não significativa, por ocasião de um *compte-rendu* (1956) da tradução francesa dos *Elementos por uma Sociologia da Ação* de T. Parsons (in Vernant, 1995, Vol. 2, p. 627). O índice de Gernet (1983) comporta uma única referência ao nome de M. Weber, mas graças a uma frase do editor R. di Donato, falando, a respeito de um *compte-rendu* crítico de Gernet (“Comment caractériser l'économie de la Grèce Antique”, 1933), de “um encontro inconsciente mas significativo entre a escola de Max Weber e a sociologia francesa” (posfácio a Gernet, 1983: p. 410).

35. Cf. Cambiano, 1994: p. 15.

36. Cf. Vernant, 1962: p. 129. Certamente não é por acaso que Vernant tenha se em seguida interessado, junto com Marcel Detienne, por este recalcado da racionalidade objetivante que constitui a “inteligência astuciosa” [*intelligence rusée*] (Detienne & Vernant, 1974).

conta dessa equidistância, responde à geometria política da cidade, onde as decisões se tomam “no centro”.³⁷

Essa caracterização da razão grega como razão política é, por si só, plausível? Pode-se duvidar disso. Com efeito, em suas primeiras manifestações, a racionalidade grega apresenta traços, tais como uma tendência à sistematização e à racionalização (no sentido que Max Weber, o qual viu aí o traço distintivo da racionalidade ocidental, atribui a este termo³⁸), que nada possuem de intrinsecamente político (o que por certo não significa que ela não possa dizer respeito, direta ou indiretamente, à esfera da política). A sistematização teológica de Hesíodo, para tomar um exemplo particularmente notável, deixa pouco espaço para se pensar, enquanto sistematização, sobre a categoria do político (isso não excluindo de forma alguma que o tema seja em si mesmo “político”, como efetivamente é o caso). Mesmo quando se concorda com Vernant sobre o fato de a razão grega não ter sido jamais experimental, parece difícil negar que ela se fez “teórica” suficientemente cedo, num sentido que não pode ser coberto pela determinação “política”.

Mas a “política” pode ser entendida de outra maneira, referindo-se não a uma determinação intrínseca da razão, mas ao quadro formal de seu exercício. A razão grega seria filha da cidade por ser no seu espaço público que a racionalidade encontrou o meio de desenvolver suas estruturas argumentativas em toda sua extensão. Em verdade, como Vernant a apresenta, a idéia não se coloca sem suscitar questões também ela. De início, porque poder-se-ia facilmente sustentar que o espaço onde o pensamento racional se desenvolveu foi anti-político e transpolítico, ao mesmo tempo que político. Antipolítico, pois a diferenciação da disciplina filosófica, e, portanto, sua especialização, conduziu à formação de uma classe de especialistas que, longe de se reconhecem no espaço público, tendem a separar-se dele de maneira ostensiva.³⁹ Heráclito seria sem dúvida o melhor símbolo dessa “separação”, mas esta é onipresente. Quando Empédocles canta suas *Purificações* em Olímpia, esta operação só ganha seu sentido por oposição ao esoterismo principal da doutrina do poema físico, que se quer endereçado a um único discípulo. Quanto à dimensão transpolítica do desenvolvimento da racionalidade, ela está ligada ao fenômeno do pan-helenismo do qual Olímpia é justamente o símbolo, ou seja, a uma tendência à universalização que transcende os quadros da cidade desde o momento em que ela se constitui.⁴⁰

37. Existe uma certa tensão entre essa interpretação e a idéia de que a secularização não se coloca menos sobre o social do que sobre o teológico.

38. Esse tópico foi abordado acima.

39. Cf. crítica pertinente de Seaford, 2004: p. 175ss.

40. O critério do pan-helenismo lança uma luz interessante sobre a questão da emergência da racionalidade, pois ele está já em atividade, segundo todas as evidências, no tratamento dos mitos tradicionais, em Homero e depois dele [cf. Nagy, 1994 (1979): p. 30ss., p. 150ss., p. 175 e]. Por outro lado, as condições do exercício concreto desta racionalidade pan-helenística, no que diz respeito à filosofia grega, colocaram um problema: a cadência com a qual a filosofia se desenvolve no território da Grécia supõe uma circulação rápida da informação intelectual, cuja rede é difícil representar. É preciso, no entanto, pressupô-la.

Num plano mais teórico, que nos remete à problemática weberiana da causalidade em história, é preciso também questionar-nos em que medida a cidade, considerada como um quadro formal, pode ser um fator *determinante*, como o sugere a fórmula de filiação ("o pensamento racional, filho da cidade"). Porque, se parece pouco contestável que a prática do debate jurídico e político, no quadro das instituições da cidade democrática, *favoreceu* a consciência das alternativas e a cultura da discussão e da réplica, poder-se-ia sustentar a idéia, no rastro de Jacob Burckhardt, que é o *ágon*, ou o enfrentamento, que está no princípio do desenvolvimento da filosofia como no de outras manifestações da cultura grega, o que remeteria mais uma vez à esfera da cidade.⁴¹ De resto, não é certo que o debate contraditório pesou mais, na emergência do discurso filosófico, do que a pretensão homérica à verdade, ou mesmo do que a difusão da escrita.⁴²

Para além das objeções que podem ser feitas a cada uma das duas justificativas do primado do político e das emendas ou nuances que seriam convenientes caso a ocasião se lhes apresentasse, o principal problema que elas apresentam é de não co-habitar facilmente. A concepção processual, ou formal, da relação entre "cidade" e "racionalidade" chama, com efeito, a ultrapassagem de uma perspectiva que visa a reparar – em virtude do princípio de analogia transversal – os traços depositados pelas representações políticas no seio de sistemas filosóficos. Ela é perfeitamente compatível com a idéia de que a razão grega teria podido ser teórica, e mesmo experimental, se ela um dia o tivesse sido. Pode-se sem dúvida sustentar o seguinte: na medida em que era guiado por uma problemática da alteridade "política" da razão grega, Vernant foi conduzido a subestimar o principal efeito da solidariedade entre a descoberta do espaço política e a emergência da racionalidade para a qual ele mesmo chamou atenção.

Com efeito, basta considerar as implicações da perspectiva processual (ou agonística), e, em particular, as formas de radicalização intelectual que ela tornou possíveis, para percebermos que nem a categoria da positividade (naturalização ou secularização), nem a da publicidade permitem dar conta do desenvolvimento específico do pensamento "filosófico". Ora, é dessa especificidade, necessariamente ligada a determinados conteúdos, que se trata de dar conta, apenas para não sacrificar as "elaborações específicas" à generalidade duma fórmula que só coloca em cheque o milagre grego em detrimento de uma determinação maior.

O recurso ao modelo weberiano mostra-se útil aqui, menos por sua teoria da gênese da racionalidade capitalista a partir da ética calvinista, cujo mecanismo é por demais específico para ser transposto,⁴³ do que pelo conceito de racionalidade que ele emprega de modo sistemático.

41. Cf. Burckhardt, 1977 (1898/1902): IV, p. 84ss.

42. Para o primeiro argumento, cf. Humphreys, 1996: p. 6. Para a questão da relação entre escritura e emergência da filosofia, cf. Laks, 2001.

43. Sobre este mecanismo, cf. Disselkamp, 1994, em especial, a terceira parte.

O projeto de Weber é compreender por que e como a racionalidade tomou a forma distintiva que é a sua no seio da civilização ocidental moderna, embora processos de racionalização sejam igualmente colocados em prática por outras civilizações – é porque os estudos sobre as grandes religiões (Confucionismo, Budismo, Hinduísmo, Judaísmo e Islamismo) são o complemento indispensável de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.⁴⁴ A Introdução aos *Ensaio sobre a sociologia da religião* mostra a lista do que Weber considera serem as principais expressões do racionalismo ocidental (no resumo que se segue, indico entre colchetes, quando a indicação pode ser retirada do texto de Weber, o traço que justifica a qualificação de racional). Segundo Weber, somente o Ocidente desenvolveu: uma ciência racional [ou seja, matematizada]; uma geometria racional [fundada sobre a prova]; ciências naturais racionais [experimentais]; uma química racional; uma história racional [pretendendo uma validade supratemporal]; uma política racional [de natureza sistemática]; um direito racional [sistematicamente codificado]; uma técnica artística racional [com, na música, uma harmonia e uma técnica de composição matematizada e sistematizada, na arquitetura, um uso não decorativo, mas funcional da ogiva gótica, e, na pintura, uma utilização racional da perspectiva linear e atmosférica]; uma utilização racional da impressão [abrindo espaço para o desenvolvimento de uma imprensa]; uma organização racional da transmissão dos conhecimentos [com o desenvolvimento da especialização]; a constituição de uma administração racional [especializada] de funcionários do Estado; um Estado racional [assentado sobre uma constituição] e, naturalmente, uma economia racional [com as variantes do capitalismo].⁴⁵

Como mostra tal listagem, o racionalismo ocidental grego ocupa um lugar não negligenciável na constituição do racionalismo ocidental em geral. Weber remete, quanto às matematizações, ao “racionalismo helênico”, quanto à história, a Tucídides, e quanto à teoria política, a Aristóteles. Homenagens a ele são prestadas em outros textos, especialmente na célebre passagem de *A Ética Protestante* que menciona o racionalismo grego, ao lado do racionalismo judeu, como uma das duas fontes diretas do racionalismo calvinista: “O grande processo, no plano da história das religiões, de *desencantamento* do mundo, que teve seu princípio com a profecia do judaísmo antigo e, associada ao pensamento científico grego, rejeitou todos os meios mágicos de busca de bens de saúde como dependentes da superstição e do sacrilégio, encontrou aqui [a saber, na rejeição calvinista da salvação sacramental] sua conclusão”.⁴⁶ O estudo sobre o Confucionismo e o Taoísmo faz algumas eventuais referências a fenômenos helênicos para fins de comparação.⁴⁷ Mas estas passagens apenas

44. Este ponto é sublinhado por Schluchter, 1988.

45. Cf. Weber, 1996 (1920): p. 489-493. O capitalismo não é somente o último termo da série, ele é também a sua razão, na medida em que ele constitui, aos olhos de Weber, “a potência que mais pesa sobre o destino de nossa vida moderna”. (p. 493)

46. Cf. Weber, 2004 (1920): p. 106ss. Poder-se-ia traduzir também *Entzauberung* por “desmagificação” (*Zauberer* é o mágico), mais “mágica”, na mesma frase, traduz *magish*.

47. Cf., por exemplo, Weber, 1989 (1920), Índex, s.v. Grèce.

tornam mais palpável o fato de Weber jamais ter tratado do racionalismo grego *por ele mesmo* – o que é estranho por Weber estar explicitamente engajado num projeto comparativo. A referência à Grécia, por mais presente que ele esteja, está sempre subordinada e jamais ganha *sistematicidade*.

Tal ausência se deve, sem dúvida, à relação privilegiada que Weber estabelece entre “racionalização” e “grandes religiões”. *A ética econômica das religiões mundiais* só considera “os cinco sistemas de regulação da vida religiosa ou condicionados pela religião que lograram reunir em torno de si *massas* particularmente importante de fiéis: a ética religiosa confucionista, hindu, budista, cristã e islâmica”.⁴⁸ O judaísmo pode ser aí colocado em consideração ao papel decisivo por ele desempenhado tanto na formação do cristianismo e do islamismo, quanto no desenvolvimento do capitalismo ocidental. Se o politeísmo da Grécia não faz parte do grupo dos seis é, antes de tudo, porque ele não satisfaz o critério da *massa*, que Weber julgava primordial – um critério que parece menos aplicável ainda à civilização grega, levando-se em consideração a sua morte (esse não é o caso de nenhuma outra civilização dotada de uma “religião mundial”); o fato de o politeísmo grego comportar uma dimensão de salvação apenas marginalmente deve também ter o seu papel (Weber fala sempre de religiões em termos de doutrinas de saúde, *Heilslehre*). As duas razões se combinam e se reforçam: para Weber, o fator determinante, em se tratando do desenvolvimento diferenciado de racionalismos, reside no peso *social* de uma ética econômica (*Wirtschaftsethik*), e, mais geralmente, de uma conduta de vida (*Lebensführung*) determinada – um peso que só um sistema de crenças religiosos – e, mais precisamente, escatológicas – está em condições de garantir. Se os grupos restritos de virtuosos ou *experts* atuam de forma capital na análise de Weber, é na medida em que eles se portam como modelos eficazes. Ora, o racionalismo grego, se foi assunto de *experts* e também solidário com um modo de vida (ou ao menos com a questão do modo de vida), foi não somente extra-religioso no que tem de essencial (o que naturalmente não exclui que possa ter tido efeitos intra-religiosos), mas também sociologicamente fragmentado. Essa dispersão pode ser considerada como a contraparte da extraordinária “aceleração” que caracteriza o desenvolvimento da filosofia grega entre os séculos VI e V a.C. – uma aceleração indissociável de um processo de individualização marcado, para nos restringirmos à filosofia, tanto pela sucessão vigorosa de novas “visões de mundo”, reivindicadas por uma série de “eus” que se afirmam como tais, quanto por um *processo de diferenciação*, ao mesmo tempo externo e interno, que definiu novos domínios ou “esferas” de competência – um processo que deveria rapidamente pagar o preço da impotência política dos filósofos.⁴⁹

Se a Grécia tem, na análise de Weber, um papel mais discreto do que se poderia desejar, levando-se mesmo em conta a importância que ele reconhece

48. Cf. Weber, 1996 (1920): p. 333.

49. Sobre o “egotismo” marcando os inícios da filosofia grega, cf., além de Burckhardt, Lloyd, 1997.

nela quanto à formação do racionalismo moderno, o instrumental utilizado na análise de processos de racionalização, ocidentais ou não, permite refletir sobre o caso da emergência da racionalidade na Grécia em termos diferentes daqueles mobilizados por Vernant. É que Weber se vale de um conceito de racionalidade mais complexo, mesmo se ele se expõe à censura de ser truncado, na medida em que os valores últimos não podem se fazer objeto de uma discussão racional.

É sabidamente difícil estabelecer uma tipologia sistemática das formas de racionalidade em Weber. Weber refere-se às vezes a uma racionalidade “lógica” ou “teorético-intelectual”, cujo motor é a “coerência” e o princípio de “não-contradição”, e que ele distingue de uma racionalidade “teleológica” ou “ético-prática”.⁵⁰ A distinção permite reagrupar numa certa medida as diferentes manifestações típicas da racionalidade enumeradas acima: direito, política, capitalismo, seriam essencialmente função de uma racionalidade teleológica, as ciências matemáticas, a música e a pintura remeteriam mais a uma racionalidade do tipo lógico. Em certos casos, pode-se hesitar, quanto à arquitetura (onde os dois aspectos se equilibram), ou ainda para a imprensa. Podem-se assim apontar três significados fundamentais da racionalidade em Weber: um sentido científico-técnico, traduzindo-se pela elaboração de dispositivos destinados a controlar o mundo por meio do cálculo; um sentido metafísico-ético, traduzindo-se pela sistematização de “modelos de significação” (*meaning patterns*) correspondentes àquilo que Weber chama de “imagens do mundo”; um sentido prático, traduzindo-se pela adução de um modo de vida metodologicamente regrado.⁵¹ O racionalismo grego evidentemente diz respeito a esses três aspectos e àquele, com algumas reservas necessárias, dos primórdios pré-socráticos. Mesmo se a ciência grega jamais esteve verdadeiramente engajada na direção da técnica e da experimentação, ela não deixou de contribuir de maneira decisiva para a formação do racionalismo científico (o que, como nós vimos, é também reconhecido por Weber); o racionalismo helênico apresenta um dos casos mais claros – e também um dos mais bem conhecidos – de racionalização das imagens do mundo, e a fórmula de que se serve Weber para caracterizar o racionalismo religioso, em relação ao problema do sofrimento e da injustiça (“a integração de uma pragmática de saúde universal, cósmica”),⁵² encontra ecos até no racionalismo filosófico pré-socrático, mesmo se o acento principal não se coloca aí sobre a escatologia.⁵³ O “modo de vida”, enfim, é indubitavelmente uma categoria central da filosofia grega.

Weber lança uma ponte entre estas diferentes dimensões da racionalidade, pois ele trata de desvelar o papel, para a emergência do *capitalismo* (a organização calculada do lucro), de um certo *modo de vida* (aspecto prático) e da difusão de um espírito nascido de uma *ética religiosa*, i.e. de uma imagem

50. Cf. Weber, 1996 (1915/20): p. 412.

51. Cf. Schluchter, 1979, assim como Habermas, 1987 (1981), I, capítulo 2 (“La Théorie de la rationalisation chez Max Weber”), em especial p. 187ss.

52. Cf. Weber, 1996 (1920): p. 347.

53. Empédocles ocupa aqui uma posição original, no rastro da tradição pitagórico-órfica.

do mundo determinada (o calvinismo). É no contexto dessa problemática complexa que se explica o lugar reservado ao que Weber chama de "Idéias". De fato, como lembra uma famosa passagem da Introdução à *Ética econômica das religiões mundiais*: "são os interesses (materiais e ideais) e não as idéias que governam diretamente a ação dos homens. Ainda assim, as 'imagens do mundo', que foram criadas por meio de 'idéias', com frequência tiveram o papel de guias, determinando as vias no interior das quais a dinâmica dos interesses foi o motor da ação".⁵⁴ O reconhecimento do caráter decisivo, no processo de racionalização, das Idéias e das "imagens do mundo", ao lado de e em conjunção com as noções mais formais como "conseqüência" e "consistência", é indispensável para compreender a lógica dos primórdios da filosofia grega, pois a diferenciação intelectual que a acompanha é marcada por um alto grau de heterogeneidade – de que a idéia vernantiana de uma razão política, ao menos entendida substancialmente, não permite dar conta. Isto porque aquilo que os filósofos pré-socráticos permitem confrontar é uma diversidade conflitual de imagens do mundo, em relação às quais o leitor é convidado a situar-se, e que excede em todos os sentidos as categorias da cidade. Neste sentido, Weber sem dúvida pode ajudar mais do que os intérpretes da filosofia grega pensaram.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BURCKHARDT, J. *Griechische Kulturgeschichte* (1898/ 1902). Munique: s.e., 1977 (original alemão de 1962).
- BURKERT, W. *The orientaling revolution. Near eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Cambridge, Mass.: 1992 (Tradução francesa: *La Tradition orientale dans la culture grecque*, Paris: s.e., 2001).
- _____. *Orientalische und griechische Weltmodelle von Assur bis Anaximandros. Wiener Studien*. Vol. 107/ 108. p. 179-186. 1994/ 1995.
- _____. *Die Griechen und der Orient*. Munich: s.e. 2004 (1^{re} éd. 2003). Versão francesa: *La tradition orientale dans la culture grecque*. Paris: s.e., 2001 (segundo a versão italiana original de 1999, publicada com o título *Da Omero ai Magi*).
- CORNFORD, F. M. *From religion to philosophy. A study in the origins of western speculation*. Londres: s.e., 1912.
- _____. *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*. Cambridge: s.e., 1952.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *Les ruses de l'intelligence*. Paris: Flammarion, 1974.
- DONATO, R. di. Postface à Gernet 1983, p. 493-420.
- GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1968.
- _____. *Les Grecs sans miracle. Textes 1903-1960*. Paris: Maspero, 1983.
- _____. *Les origines de la philosophie* (1945). In: _____. 1968, p. 415-30.
- _____. *Choses visibles et choses invisibles* (1956). In: _____. 1968, p. 405-414.
- _____. *Resenha da segunda edição* (1949) de P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1951). In: Gernet, L. 1983, p. 212-222.

54. Cf. Weber, 1996 (1920): p. 349ss. Por "interesse ideal", Weber parece se referir aos valores, como por exemplo honra, ou ainda saúde. A extensão das Idéias é evidentemente maior.

- GORMAN, V. B. *Miletos, the ornament of Ionia. A History of the city to 400B.C.E.* s.l. Ann Arbor: 2001.
- HABERMAS, J. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: s.e., 1987. 2 vol. (original alemão de 1981).
- HÖLSCHER, U. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen: s.e., 1968.
- HUMPHEYS, S. C. The Work of Louis Gernet (1971). In: _____. 1978. p. 76-106.
- _____. "Transcendence" and intellectual roles: the ancient Greek case (1975). In: _____. 1978. p. 209-241.
- _____. *Anthropology and the Greeks*. Londres: s.e., 1978.
- _____. From riddle to rigour. Satisfactions of scientific prose in ancient Greece. In: MARCHAND, S.; LUNBECK, E. (orgs.). *Proof and persuasion. Essays on authority, objectivity and evidence*. Turnhout: 1996, p. 3-24.
- KINGSLEY, P. Ezechiél by the Grand Canal: between Jewish and Babylonian tradition. *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol. 3/ 2 . p. 339-346, 1992.
- LAKS, A. Les origines de Jean-Pierre Vernant. A propos des *Origines de la pensée grecque*. *Critique*. Vol. 612, p. 268-282, mai 1998.
- _____. Ecriture, Prose, et les débuts de la philosophie ancienne. *Methodos*. Vol. 1, p. 131-151, 2001 (disponível em www.revues.org).
- _____. Phénomènes et références : Eléments pour une réflexion sur la rationalisation de l'irrationnel. *Methodos*. Vol. 3, p. 9-33, 2003 (disponível em www.revues.org).
- _____. Aristote, l'allégorie et les débuts de la philosophie. In: PÉREZ-JEAN, B.; EICHEL-LOJKINE, P. (orgs.). *L'Allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: s.e., 2004, p. 211-220.
- LIVINGSTONE, A. *Mystical and mythological explanatory works of Assyrian and Babylonian scholars*. Oxford: s.e., 1986.
- MEIER, C. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt: s.e., 1980.
- _____. The Emergence of an Autonomous Intelligence among the Greeks. In: EISENSTADT, S. N. (org.). *The origins and diversity of axial age civilizations*. State University of New York: s.e., 1986, p. 66-91.
- MEYERSON, I. Discontinuités et cheminement autonomes dans l'histoire de l'esprit (1948). In: _____. *Ecrits 1920-1983. Pour une psychologie historique*. Paris: s.e., 1987, p. 53-65.
- MOMIGLIANO, A. *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*. Paris: s.e., 1980 (*Os Limites da Helenização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992).
- NAGY, G. *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*. Paris: s.e., 1994 (*The best of the Achaeans*. The Johns Hopkins University Press, 1979).
- OWEN, G. E. L. Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle (1957). In: *Logic, science and dialectic. Collected papers in Greek philosophy*. Ithaca: s.e., 1986, p. 180-199.
- POPPER, K. Back to the Presocratics! (1958/9). In: *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*. 3a. edição. Londres: s.e., 1965, p. 136-153 (Trad. franç. *Conjectures et refutations: la croissance du savoir scientifique*. Paris: s.e., 1985, p. 206-250).
- SCHLÜCHTER, W. The paradox of rationalization: on the relation of ethics and world. In: ROTH, G.; SCHLÜCHTER, W. *Max Weber's Vision of History*. Berkeley/ Los Angeles: s.e., 1979, p. 11-64 (versão alemã original in *Zeitschrift für Soziologie*. Vol. 5, p. 256-284, 1976).
- _____. *Religion und Lebensführung*. Francfort/ Main: s.e., 1988. 2 vol.
- SEAFORD, R. *Money and the early Greek mind*. Cambridge: University Press, 2004.
- VERNANT, J.-P. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque (1957). In: _____. 1965. p. 285-314.
- _____. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris: s.e., 1962 (*As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999).
- _____. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: s.e., 1965 (*Mito e Pensamento entre os Gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002).

- _____. Questions de méthode. Dialogue avec Maurice Caveing et Maurice Godelier (1975). Reimpressa in Vernant, 1996, p. 105-136.
 - _____. *Passé et présent. Contributions à une psychologie historique*. Réunies par R. di Donato. Rome: s.e., 1995. 2 vol.
 - _____. *Entre mythe et politique*. Paris: s.e., 1996 (*Entre Mito e Política*. São Paulo: Edusp, 2002).
- WEBER, M. *Confucianisme et taoïsme* (1920). Paris: Gallimard, 1989.
- _____. Introduction à l'*Éthique économique des religions mondiales* (1915/20); Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde (1915/20); Avant-propos in *Recueil d'études de sociologie de la religion* (1920). In. *Sociologie des religions*. Textos reunidos e traduzidos por J. P. Grossein. Paris: s.e., 1996. p. 331-378; p. 410-460; p. 489-508.
 - _____. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920). Seguido de outros ensaios, editado, traduzido e apresentado por J. P. Grossein em colaboração com F. Cambon. Paris: s.e., 2003 (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004).

Tradução realizada por Rafael Faraco Benthien. Fevereiro de 2006.