

"A AÇÃO SOCIAL..."

MARX WEBER

Marialice Mencarini Foracchi • José de Souza Martins

# SOCIOLOGIA E SOCIEDADE

*(Leituras de introdução à Sociologia)*



11ª TIRAGEM

 LIVROS TÉCNICOS E CIENTÍFICOS EDITORA S.A.

Copyright © 1977

MARIALICE MENCARINI FORACCHI E JOSÉ DE SOUZA MARTINS

Proibida a reprodução, mesmo parcial,  
e por qualquer processo, sem autorização  
expressa do autor e do editor.

Coordenador editorial da área:  
Gabriel Cohn

1ª edição: 1977  
Reimpressões: 1978 (duas), 1980 (três),  
1981, 1983, 1984, 1985  
e 1986

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Sociologia e sociedade: leituras de introdução à  
S662 sociologia (compilação de textos por) Marialice Mencarini  
Foracchi (e) José de Souza Martins.  
Rio de Janeiro, LTC — Livros Técnicos e Científicos Edi-  
tora S.A., 1977.

1. Sociologia I. Foracchi, Marialice Mencarini, 1929-1972.
- II. Martins, José de Souza, 1938 —

77-0437

CDD-301

Índices para catálogo sistemático:

1. Sociedade: Sociologia 301
2. Sociologia 301

Direitos reservados por:

**DE** LIVROS TÉCNICOS E CIENTÍFICOS EDITORA S.A.

MATRIZ	FILIAL
Rua Vieira Bueno, 21 20.920 — Rio de Janeiro — RJ Brasil — End. Telegráfico: LITECE Tels.: 580-6055 Vendas: 580-9374	Rua Vitória, 486 — 2º andar 01.210 — São Paulo — SP Tel.: (011) 223-6823 Caixa Postal 4.817



## Ação social e relação social\*

Max Weber

1. A ação social (incluindo tolerância ou omissão) orienta-se pelas ações de outros, que podem ser passadas, presentes ou esperadas como futuras (vingança por ataques anteriores, réplica a ataques presentes, medidas de defesa diante de ataques futuros). Os "outros" podem ser individualizados e conhecidos ou então uma pluralidade de indivíduos indeterminados e completamente desconhecidos (o "dinheiro", por exemplo, significa um *bem* — de troca — que o agente admite no comércio porque sua ação está orientada pela expectativa de que outros muitos, embora indeterminados e desconhecidos, estarão dispostos também a aceitá-lo, por sua vez, numa troca futura).
2. Nem toda espécie de ação — incluindo a ação externa — é "social" no sentido aqui sustentado. Não o é, desde logo, a ação exterior quando esta só se orienta pela expectativa de determinadas reações de objetos materiais. A conduta íntima é ação social somente quando está orientada pelas ações de outros. Não o é, por exemplo, a conduta religiosa quando esta não passa de contemplação, oração solitária, etc. A atividade econômica (de um indivíduo) somente o é na medida em que leva em consideração a atividade de terceiros. De um ponto de vista formal e muito geral: quando reflete o respeito por terceiros de seu próprio poder efetivo de disposição sobre bens econômicos. De uma perspectiva material: quando, por exemplo, no "consumo" entra a consideração das futuras necessidades de terceiros, orientando por elas, dessa maneira, sua própria poupança. Ou quando na "produção" coloca como fundamento de sua orientação as necessidades futuras de terceiros, etc.
3. Nem toda espécie de contato entre os homens é de caráter social; mas somente uma ação, com sentido próprio, dirigida para a ação de outros. Um choque de dois ciclistas, por exemplo, é um simples evento como um fenômeno natural. Por outro lado, haveria ação social na tentativa dos ciclistas se desviarem, ou na briga ou considerações amistosas subseqüentes ao choque.
4. A ação social não é idêntica a) nem a uma ação *homogênea* de muitos, b) nem a toda ação de alguém influenciada pela conduta de outros. a) Quando na rua, no início de uma chuva, numerosos indivíduos abrem ao mesmo tempo seus guarda-

(\*) Max Weber, *Economía y sociedad*, trad. de José Medina Echavarría et al., Fondo de Cultura Económica, México, 1969, vol. I, pp. 18-23. Tradução para o português por Amélia Cohn, confrontada com a edição alemã, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 5ª ed., rev., 1972, pp. 11-4, por Gabriel Cohn. Reproduzido com autorização do Fondo de Cultura Económica.

chuvas, então (normalmente) a ação de cada um não está orientada pela ação dos demais, mas a ação de todos, de um modo homogêneo, está impelida pela necessidade de se defender da chuva. b) É conhecido que a ação do indivíduo é fortemente influenciada pela simples circunstância de estar no interior de uma "massa" espacialmente concentrada (objeto das pesquisas da "psicologia das massas", a exemplo dos estudos de LeBon); trata-se, pois, de uma ação *condicionada* pela massa. Esse mesmo tipo de ação pode se dar também num indivíduo por influência de uma massa dispersa (por intermédio da imprensa, por exemplo), percebida por esse indivíduo como proveniente da ação de muitos. Algumas formas de reação são facilitadas, enquanto que outras são dificultadas, pelo simples fato de um indivíduo se "sentir" formando parte de uma massa. De tal forma que um determinado acontecimento ou uma conduta humana pode provocar determinados estados de ânimo — alegria, furor, entusiasmo, desespero e paixões de toda índole — que não se dariam no indivíduo isolado (ou não tão facilmente); sem que exista, todavia (em muitos casos pelo menos), uma relação *significativa* entre a conduta do indivíduo e o fato de sua participação numa situação de massa. O desenvolvimento de uma ação semelhante, determinada ou co-determinada pelo simples fato de ser uma situação de massa, mas sem que exista para com ela uma *relação* significativa, não se pode considerar como social na acepção do termo aqui adotada. A distinção, de resto, é fluida ao extremo. Pois não somente no caso dos demagogos, por exemplo, mas também freqüentemente no público de massa pode existir, em diferentes graus, uma relação de sentido no que diz respeito à situação de "massa". Tampouco se pode considerar como uma "ação social *específica* a imitação de uma conduta alheia (cuja importância G. Tarde justamente salientou) quando é puramente reativa, e não se dá uma orientação com sentido da própria ação pela alheia. O limite é tão fluido que mal é possível uma distinção. O simples fato, porém, de que alguém aceite para si uma determinada atitude, aprendida em outros e que parece conveniente para seus fins, não é uma ação social em nossa acepção. Pois nesse caso não orientou sua ação *pela ação* de outros, mas *pela observação* se deu conta de certas probabilidades objetivas, dirigindo *por elas* sua conduta. Sua ação, portanto, foi determinada *causalmente* pela alheia, mas não pelo sentido daquela. Quando, ao contrário, se imita uma conduta alheia porque está na "moda" ou porque é tida como "distinta" enquanto estamental, tradicional, exemplar ou por quaisquer outros motivos semelhantes, então, sim, temos a relação de sentido, no que diz respeito à pessoa imitada, a terceiros ou a ambos. Naturalmente, entre ambos os tipos ocorrem transições. Ambos os condicionamentos pela massa e pela imitação são fluidos, representando casos limites da ação social, como os que encontraremos com freqüência, por exemplo, na ação tradicional (§ 2). O fundamento da fluidez desses casos, como o de vários outros, reside na orientação pela conduta alheia e o sentido da própria ação de nenhuma forma pode ser sempre especificado com absoluta clareza, nem é sempre *consciente*, nem muito menos plenamente consciente. Por essa razão nem sempre se pode separar com toda segurança a mera "influência" da "orientação com sentido". Mas por outro lado, podem ser separadas conceitualmente; ainda que, naturalmente, a imitação puramente reativa tenha sociologicamente pelo menos o mesmo *alcance* que a "ação social" propriamente dita. A Sociologia de modo algum concerne *somente* a ação social; todavia, esta constitui (para o tipo de Sociologia aqui desenvolvido) o dado central, aquele que para ela, por assim dizer, é *constitutivo*. Com isto nada se afirma, contudo, a respeito da *importância* desse dado em comparação com os demais.

§ 2. A ação social, como toda ação, pode ser: 1) *racional com relação a fins*: determinada por expectativas no comportamento tanto de objetos do mundo exterior como de outros homens, e utilizando essas expectativas como "condições" ou "meios" para o alcance de *fins* próprios racionalmente avaliados e perseguidos; 2) *racional com relação a valores*: determinada pela crença consciente no valor — interpretável como ético, estético, religioso ou de qualquer outra forma — próprio e absoluto de uma determinada conduta, considerada de *per se* e independente de êxito; 3) *afetiva*, especialmente emotiva, determinada por afetos e estados sentimentais atuais; e 4) *tradicional*: determinada por um costume arraigado.

1. A ação estritamente tradicional — da mesma forma que a imitação puramente reativa (ver *supra*) — está plenamente na fronteira, e freqüentemente mais além do que se pode propriamente chamar de uma ação "com sentido". Isso porque freqüentemente não passa de uma reação opaca a estímulos habituais, dirigida conforme uma atitude já arraigada. A massa de todas as ações cotidianas, habituais, se aproxima deste tipo, que por sua vez se inclui na sistemática não só enquanto caso limite, mas também porque a vinculação ao hábito pode se manter consciente em diferentes graus e sentidos; nesse caso esse tipo se aproxima do número 2, tratado a seguir.

2. A conduta estritamente afetiva está, igualmente, não só na fronteira, como muitas vezes mais além daquilo que é conscientemente orientado "com sentido"; pode ser uma reação sem limites a um estímulo extraordinário, fora do cotidiano. É *sublimação* quando a ação emotivamente condicionada aparece como descarga *consciente* de um estado sentimental; neste caso se encontra a maior parte das vezes (mas, nem sempre) no caminho para a "racionalização axiológica" ou para a ação com relação a fins, ou para ambas.

3. A ação orientada racionalmente com relação a valores distingue-se da afetiva pela elaboração consciente na segunda delas dos princípios últimos da ação e por orientar-se por eles de modo conseqüentemente planejado. Por outro lado, ambas têm em comum o fato de que o sentido da ação não reside no resultado, no que já se encontra fora dela, mas na própria ação em sua peculiaridade. Age afetivamente quem satisfaz sua necessidade atual de vingança, de gozo ou de entrega, de beatitude contemplativa ou de dar vazão a suas paixões do momento (sejam toscas ou sublimes).

Age de modo estritamente racional com relação a valores quem, sem considerar as conseqüências previsíveis, se comporta segundo suas convicções sobre o que o dever, a dignidade, a beleza, a sabedoria religiosa, a piedade ou a importância de uma "causa", qualquer que seja seu gênero, parecem lhe ordenar. Uma ação racional com relação a valores é sempre (no sentido de nossa terminologia) uma ação segundo "mandatos" ou de acordo com "exigências" que o agente acredita serem dirigidas para ele (e diante das quais o agente se acredita obrigado). Falaremos de uma racionalidade com relação a valores somente na medida em que a ação humana se oriente por essas exigências — o que apenas ocorre numa fração, o mais das vezes modesta, dos casos. Como se mostrará posteriormente, atinge significação suficiente para destacá-la como um tipo particular, ainda que não se pretenda aqui apresentar uma classificação que esgote os tipos de ação.

4. Age racionalmente com relação a fins aquele que orienta sua ação conforme o fim, meios e conseqüências implicadas nela e nisso *avalia* racionalmente os meios relativamente aos fins, os fins com relação às conseqüências implicadas e os di-

ferentes fins possíveis entre si; em todo caso, pois, é aquele que *não age nem afetivamente* (emotivamente sobretudo) *nem* com relação à tradição. Por outro lado, a decisão entre os diferentes fins e conseqüências concorrentes e conflitantes pode ser racional com relação a valores; nesse caso a ação é racional com relação a fins somente nos seus meios. Ou ainda o agente, sem nenhuma orientação racional com relação a valores sob a forma de "mandatos" ou "exigências", pode aceitar esses fins concorrentes e em conflito em sua simples qualidade de desejos subjetivos numa escala de urgências estabelecida de forma conseqüente, orientando por ela sua ação, de tal maneira que, na medida do possível, fiquem satisfeitos na ordem dessa escala (princípio da utilidade marginal). A orientação racional com relação a valores pode, pois, estar em relação muito diversa no que diz respeito à racional com relação a fins. Da perspectiva desta última, a primeira é sempre *irracional*, acentuando-se esse caráter à medida que o valor que a move se eleve à significação de absoluto, porque quanto mais confere caráter absoluto ao valor próprio da ação, tanto menos reflete sobre as suas conseqüências. A *absoluta* racionalidade da ação com relação a fins, todavia, tem essencialmente o caráter de construção de um caso limite.

5. Raras vezes a ação, especialmente a social, está *exclusivamente* orientada por uma ou outra de suas modalidades. Tampouco essas formas de orientação podem ser consideradas de modo algum como uma classificação exaustiva, mas como tipos conceituais puros, construídos para fins de pesquisa sociológica, com relação aos quais a ação real se aproxima mais ou menos ou, o que é mais freqüente, de cuja mescla se compõe. Somente os resultados que com eles se obtenham é que podem *nos dar* a medida de sua conveniência.

§ 3. Por "relação" social deve-se entender uma conduta de vários — *referida* reciprocamente conforme seu conteúdo significativo, orientando-se por essa reciprocidade. A relação social *consiste*, pois, plena e exclusivamente, na probabilidade de que se agirá socialmente numa forma indicável (com sentido); sendo indiferente, por agora, aquilo em que a probabilidade repousa.

1. Um mínimo de *reciprocidade* nas ações é, portanto, uma característica conceitual. O conteúdo pode ser o mais diverso: conflito, inimizade, amor sexual, amizade, piedade, troca no mercado, "cumprimento", "não cumprimento", "ruptura" de um pacto, "concorrência" econômica, erótica ou de outro tipo, "comunidade" nacional, estamental ou de classe (nesses últimos casos sim, se produzem "ações sociais" para além da mera situação comum, do que se falará posteriormente). O conceito, pois, *nada* diz sobre se entre os agentes existe "solidariedade" ou exatamente o contrário.

2. Trata-se sempre de um conteúdo significativo empírico e *visado* pelos participantes — seja numa ação concreta ou numa média ou num tipo "puro" construído — e nunca de um sentido normativamente "justo" ou metafisicamente "verdadeiro". A relação social *consiste* só e exclusivamente — ainda que se trate de "formações sociais" como "Estado", "igreja", "corporação", "matrimônio", etc. — na *probabilidade* de que uma determinada forma de conduta social, de caráter recíproco pelo seu sentido, tenha existido, exista ou venha a existir. Isso deve sempre ser considerado para evitar a *substancialização* desses conceitos. Um "Estado" deixa pois de "existir" sociologicamente quando desaparece a *probabilidade* de que ocorram determinadas ações sociais com sentido. Esta probabilidade pode ser muito grande ou reduzida até o limite. No mesmo sentido ou *medida* em que subsistiu ou subsiste de fato essa probabilidade (segundo esti-

mativa), subsistiu ou subsiste a relação social em questão. Não cabe unir um sentido *mais claro* à afirmação de que um determinado "Estado" ainda *existe* ou *deixou de existir*.

3. Não afirmamos de modo algum que num caso concreto os participantes da ação mutuamente referida ponham o *mesmo* sentido nessa ação, ou que adotem em sua intimidade a atitude da outra parte, vale dizer, que exista "reciprocidade" nessa acepção do termo. O que num é "amizade", "amor", "piedade", "fidelidade contratual", "sentimento da comunidade nacional", pode encontrar-se no outro com atitudes completamente diferentes. Os participantes associam então à sua conduta um sentido diverso: a relação social é assim, por ambos os lados, objetivamente "unilateral". Não deixa todavia de estar referida na medida em que o agente *pres-supõe* uma determinada atitude de seu parceiro diante dele (talvez de modo parcial ou totalmente errôneo) e nessa expectativa orienta sua conduta, o que poderá ter, e no mais das vezes tem, conseqüências para o desenrolar da ação e para a configuração da relação. Naturalmente, ela só é objetivamente bilateral na medida em que haja "correspondência" no conteúdo significativo da ação de cada qual, segundo as *expectativas* médias de cada um dos participantes; por exemplo, a atitude do filho com relação à atitude do pai se dá aproximadamente como o pai (no caso concreto, em média ou tipicamente) espera. Uma ação apoiada em atitudes que signifiquem uma *correspondência* de sentido plena e sem resíduos é na realidade um caso limite. A ausência de reciprocidade, todavia, só exclui, em nossa terminologia, a existência de uma relação "social" quando tem por conseqüência a falta efetiva de *referência mútua* das duas ações. Aqui também a regra é a presença de transições de toda espécie.

4. Uma relação social pode ter um caráter inteiramente transitório ou implicar permanência, vale dizer, que existe nesse caso a probabilidade da *recorrência* contínua de uma conduta com o sentido correspondente (vale dizer, a tida como tal e, conseqüentemente, esperada). A *existência* de relações sociais consiste *tão-somente* na presença desta "chance" — a maior ou menor *probabilidade* de que ocorra uma ação de um sentido determinado e *nada* mais —, o que se deve sempre levar em consideração para evitar idéias falsas. Que uma "amizade" ou um "Estado" existiu ou *exista*, significa pura e exclusivamente: nós (*observadores*) julgamos que existiu ou existe uma *probabilidade* de que, com base numa certa atitude de homens determinados, se aja de uma certa maneira com relação a um sentido visado *determinável em média*, e nada mais do que isto cabe dizer (conforme nº 2, final). A alternativa inevitável na consideração jurídica de que um determinado preceito *jurídico* tenha ou não validade (em sentido jurídico), de que se dê ou não uma determinada relação *jurídica*, não pesa portanto na consideração sociológica.

5. O "conteúdo significativo" de uma relação social pode variar; por exemplo, uma relação política de solidariedade pode se transformar numa colisão de interesses. Neste caso é um simples problema de conveniência terminológica ou de grau de *continuidade* na transformação dizer que se criou uma "nova" relação ou que a anterior continua com um "novo conteúdo significativo". Também esse conteúdo pode ser em parte permanente, em parte variável.

6. O conteúdo significativo que constitui de modo *permanente* uma relação pode ser formulado na forma de "máximas", cuja incorporação aproximada ou em média podem os participantes *esperar* da outra ou outras partes e, por sua vez, orientar por elas (aproximadamente ou em média) sua própria ação. O que ocorre

quanto maior for o caráter racional — com relação a valores ou a fins — da ação. Nas relações eróticas ou afetivas em geral (de piedade, por exemplo), a possibilidade de uma formulação racional de seu conteúdo significativo é muito menor, por exemplo, do que numa relação contratual de negócios.

7. O conteúdo significativo de uma relação social pode ser *pactuado* por declaração recíproca. Isto significa que os que nela participam fazem uma *promessa* quanto à sua conduta futura (seja de um a outro ou de outra forma). Cada um dos participantes — na medida em que procede racionalmente — conta normalmente (com diferente grau de segurança) com que o *outro* orientará sua ação pelo sentido da promessa tal como ele o entende. Orientará assim sua ação em parte — de modo racional com relação a fins (com maior ou menor lealdade ao sentido da promessa) — nessa expectativa e, em parte — de modo racional com relação a valores — no dever de se ater, por seu lado, à promessa segundo o sentido que nela pôs. Com o que foi dito, é suficiente por agora.(...)

## Racionalização e liberdade: o sentido da ação social\*

Karl Loewith

### O tema fundamental da pesquisa de Max Weber

O campo especificamente “digno de ser conhecido”, no qual as investigações de Weber têm lugar, é basicamente um só. A investigação estudiosa desse campo era sua preocupação principal em meio a todas as suas discussões metodológicas e indagações diversamente orientadas; não era essa ou aquela particularidade, nem meramente o fenômeno do capitalismo “em seu significado cultural geral”. Segundo o próprio Weber:(1)

“O tipo de ciência social no qual estamos interessados é uma ciência empírica da realidade concreta. Nosso alvo é o entendimento da singularidade característica da realidade na qual nos movimentamos. Desejamos entender, por um lado, a relação e a importância cultural, de acontecimentos singulares em suas manifestações contemporâneas e, por outro, a causa de serem historicamente dessa forma e não de outra”.(2)

Assim sendo, investigação histórica não significa entender como as coisas têm sido (Ranke) ou como elas foram predestinadas por causa da necessidade histórica (Marx). Mais precisamente, o propósito é tornar inteligível como viemos a ser o que somos hoje. O capitalismo, entre outras coisas — preeminentemente — pertence a essa história contemporânea (apenas um “segmento do curso dos destinos humanos”). Esse conhecimento do significado da realidade que nos cerca e determina, esse autoconhecimento sócio-histórico é explicitamente iniciado por Weber contra uma busca de “fatores” últimos e “leis” gerais. “A significação da configuração de um fenômeno cultural e o fundamento dessa significação não podem, no entanto, ser derivados e tornados inteligíveis por um sistema de leis analíticas, (...) já que a importância de eventos culturais pressupõe uma orientação valorativa

(\*) Karl Loewith, “Weber’s Interpretation of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of ‘Rationalization’”, in Dennis Wrong (org.), *Max Weber*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1970, pp. 101-22. Tradução de Maria Helena Ferreira Machado. Reproduzido com autorização de Verlag W. Kohlhammer.

(1) A maior parte das citações nesse ensaio é tirada de *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* de Weber, à qual Loewith se refere como *W. L.* Vários artigos dessa coleção foram traduzidos e editados por Edward A. Shils e Henry A. Finch, sob o título, *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1949. Passagens do último trabalho são identificadas como *M.*, as outras *W. L.* (N. do T. americano). Outros trabalhos citados no texto não são acompanhados de indicação bibliográfica completa e precisa. Por isso, mantivemos as citações exatamente como ocorrem na edição americana. (N. dos Orgs.)

(2) *M.* n. 77

quanto a tais eventos.(...) A realidade empírica torna-se uma cultura para nós na medida em que nós a relacionamos a idéias valorativas. Ela inclui aqueles segmentos da realidade e apenas aqueles segmentos da realidade que se tornaram significativos para nós por causa dessa relevância valorativa.”(3) Assim sendo, nossa realidade humana nunca pode ser conhecida “sem pressuposições”. “Um caos de ‘juízos existenciais’ sobre inúmeros eventos individuais seria o único resultado de uma séria tentativa de analisar a realidade ‘sem pressuposições’. E mesmo esse resultado é só aparentemente possível.(...)”(4) A qualificação de um evento, por exemplo, como um fenômeno sócio-econômico não é nada que ele possua “objetivamente”, mas é condicionada pela orientação de nosso interesse cognitivo, que sua parte resulta do sentido cultural específico atribuído a tais eventos. Esse sentido é o que é na medida em que existe para nós como seres humanos, apesar de não necessariamente para nós como indivíduos isolados. “Não podemos descobrir, entretanto, o que é significativo por e para nós através de uma investigação ‘sem pressuposições’ de dados empíricos. Antes, a percepção de sua significação para nós é a pressuposição dela se transformar num objeto de investigação”, (5) uma percepção de algo em geral se tornando digno de ser conhecido e questionável, assim, por exemplo, o fato do significado do capitalismo humanamente tão carregado de pressuposições.

Essa realidade humana “digna de ser conhecida” e significativa para nós em vários aspectos, no entanto, inclui o importante fato da própria ciência, do conhecimento científico, ter se tornado “historicamente assim e não de outra maneira”. O simples fato de que Weber vê sua própria tendência ao entendimento científico como algo incluso e ligado com a singularidade histórica e com a natureza problemática do todo da vida moderna, distingue-o fundamentalmente de toda ânsia científica de saber, de caráter puramente especializado e não ciente de suas próprias pressuposições, e da crédula confiança na ciência, manifestada pela maioria dos marxistas. Esse conhecimento do caráter único de nossa ciência induz Weber a levantar a questão do “sentido” da ciência especializada, racionalizada. Esse tipo de ciência, altamente especializada, e tendo nesse ponto se tornado “positivista”, é parte do “espírito” e “falta de espírito” do “capitalismo”. Não se pode estabelecer cientificamente se tal tipo de ciência tem um “sentido”, isto é, que tipo de sentido tem, a partir de si própria, principalmente porque agora não é um caminho para “Deus” nem para um “ser puro”, nem mesmo para a “felicidade” pessoal. A questão metodológica de Weber com respeito ao valor da ciência é, no fundo, a mesma questão que Nietzsche propôs à Filosofia, quando ele questionou sobre o significado e o valor da “verdade”. Pois, “que sentido a nossa existência teria, a não ser que nos conscientizássemos desse ‘desejo da verdade’ como um problema em si?” Começando da premissa de que “a confiança no valor da verdade científica” é o “produto de culturas definidas” e não um dado da natureza, Weber também propõe a demanda pelos chamados juízos científicos “livres de valoração”. Isso de maneira alguma significa um retrocesso para os princípios da ciência pura: pelo contrário, tem como intuito precisamente levar em conta os critérios extracientíficos operantes no julgamento científico.

(3) *M.*, p. 76.(4) *M.*, p. 78.

O que este preceito requer não é a eliminação da determinação de “idéias valorativas” e interesses, mas sim sua objetivação como uma possibilidade de nos distanciarmos delas. A ciência é separada da fé apenas por um “fio de cabelo”. No fundo, os juízos científicos não podem realmente ser isolados dos juízos de valor; quando muito podem ser formulados separadamente. O que pode e deveria acontecer com a “objetividade” científica como o fim em vista não é uma minimização ilusória da “subjetividade”, mas a deliberada aceitação e a acentuada ênfase precisamente daquilo que é cientificamente não demonstrável, apesar de ser cientificamente relevante. A chamada “objetividade” (Weber sempre fala em “chamada” objetividade, sempre colocando a palavra entre aspas), “apóia-se exclusivamente no arranjo de uma dada realidade de acordo com categorias que são subjetivas num sentido específico, a saber, no sentido de que elas constituem as pressuposições do nosso conhecimento e são baseadas na pressuposição do valor daquelas verdades que apenas o conhecimento empírico pode nos dar”.(6) Por conseguinte, Weber combate o marxismo como um “socialismo” científico não porque seja baseado em idéias e ideais que em conjunto não são demonstráveis cientificamente, mas porque apresenta a subjetividade de suas pressuposições fundamentais sob a capa de sua validade “objetiva” e universal, sem se distanciar delas. Além disso, confunde esses dois aspectos e é cientificamente “parcial” em favor de seus próprios juízos de valor e preconceitos. “Os argumentos já mencionados são dirigidos contra essa confusão, não contra a introdução evidente de ideais na discussão. Uma atitude de indiferença moral não tem conexão alguma com ‘objetividade’ científica”.(7) Assim sendo, o marxismo, de acordo com Weber, não tem confiança de menos na ciência, mas sim demais. O que lhe falta é imparcialidade “científica” quanto à questionabilidade da objetividade científica.

Entretanto, na base da proposição de Weber de que normas obrigatórias ideais não são demonstráveis e que conseqüentemente não há “fórmulas” como determina a prática, de maneira alguma sucede que “juízos de valor devam ser retirados da discussão científica em geral, simplesmente porque em última análise eles se apóiam em certos ideais e são, portanto, ‘subjetivos’ por princípio.(...) A crítica não deve ser suspensa em face dos juízos de valor. O problema é mais propriamente: quais são o sentido e o propósito da crítica científica dos ideais e juízos de valor?”(8) Assim sendo, para Weber, o principal, finalmente, é fazer inteligíveis as idéias “pelos quais o homem luta, real ou supostamente” através de crítica científica (como, por exemplo, de Roscher e Knies) e através de auto-reflexão. Essa exposição das idéias e ideais que em verdade guiam e influenciam investigações científicas do que “em última análise é realmente desejado”, o próprio Weber designa como Filosofia social.

O serviço decisivo que a reflexão científica sobre esse problema pode proporcionar é trazer à consciência os “padrões últimos” que se manifestam em juízos de valor concretos e deste modo abrir espaço para uma clara discussão e disputa sobre a sua natureza.

Essa auto-reflexão científica que abandona o positivismo ingênuo da ciência especializada, *eo ipso*, com certeza não mostra o que se “deve” fazer, mas sim o que se pode fazer de modo consistente com determinados meios em relação a uma meta prevista. Acima de tudo, torna conhecido o que em geral realmente se

(6) *M.*, p. 110.

“quer”. A sempre postulada invalidade objetiva de nossos padrões valorativos últimos e a inexistência de normas universalmente obrigatórias, no entanto, não fazem parte da natureza geral da ciência como tal. Essa deficiência surge mais precisamente da especificidade daquelas épocas cujo destino era ter “comido da árvore do saber” e, conseqüentemente, ter observado que “nós não podemos aprender o sentido do mundo”, mas “devemos antes estar em posição de criar esse mesmo sentido”.

“Somente um sincretismo otimista (...) pode teoricamente enganar-se sobre a profunda seriedade dessa situação ou praticamente esquivar-se de suas conseqüências”. (9) Se “grandes comunidades” ou “profetas” ainda existissem, também valores universais poderiam ainda existir. Mas visto que estes não “estão aí”, tudo que existe é uma batalha de muitos e igualmente verdadeiros “deuses”, “ideais”, “valores”, e “visões do mundo”.

Enquanto que Dilthey, em reconhecimento ao mesmo estado de “anarquia em todas as nossas profundas convicções”, e em renúncia a qualquer “Filosofia metafísica de cátedra universitária”, tentou desenvolver uma base para validades universais fora da própria “consciência histórica”, Weber não apenas rejeitou isso, mas imediatamente “respirou aliviado assim que uma vez mais (...) a impossibilidade de emitir juízos de valor válidos objetivamente tinha sido provada” (Honigsheim), conforme sua idéia de “liberdade do homem”. Assim, precisamente porque a indagação científica vem de pressuposições não expressas, mas particularmente decisivas, de um ser humano (em analogia com a idéia do homem como sendo a pré-condição do especialista), a preocupação de Weber é com o que não é mais simplesmente uma tarefa sociológica especializada, mas sim filosófica: revelar expressivamente o *a priori* das idéias valorativas determinantes em toda e em cada indagação individual específica. Tal busca deve parecer inútil ao cientista especializado — como o próprio Weber às vezes enfatiza — porque ela não “produz” nada — nada, quer dizer, em termos do progresso positivista-científico. De fato, ela significa um retrocesso na compreensão do possível “sentido” da objetividade científica e do conhecimento. O motivo original dessa reflexão não é uma preocupação com uma metodologia vazia; antes, essa volta ao sentido da objetividade científica surge, por sua vez, de uma crença inteiramente precisa, mais propriamente da descrença nas idéias valorativas tradicionais da pesquisa científica. A característica mais geral dessas idéias valorativas tradicionais é, contudo, sua reivindicação de uma objetividade humanamente instintiva. Portanto, o que Weber está atacando fundamentalmente é a crença da ciência em normas objetivas em geral e sua demonstrabilidade científica em especial — com os meios da ciência e pelos procedimentos “críticos” e de ambos como os “verdadeiramente humanos”. Em Weber, a imparcialidade científica, especialmente em relação aos próprios preconceitos, denota o caráter da teoria. Verdaderamente digno do homem, segundo Weber, é aquele procedimento que ao notar o que “não está aí” tira disso conclusões positivas. Por essa razão, o propósito de sua minuciosa revelação do que “em última análise é realmente almejado”, ou seja, a revelação das idéias valorativas norteadoras da pesquisa científica, não é simplesmente exibir essas pressuposições como existentes e importantes para, então, deixá-las estar. O propósito muito mais específico é “desencantar” e levar a exame o seu conteúdo.

O verdadeiro e positivo intuito do tratado teórico-científico de Weber é a demolição radical de “ilusões”. Os dois tratados exemplares sobre Roscher e Knies constituem uma destruição metodológica de preconceitos e juízos de valor totalmente definidos, mais precisamente daqueles que violam a “imparcialidade científica” contradizendo um fato humano-histórico de que o presente é um “dia de semana religioso” e de que a ciência — como declarou Nietzsche — é “ateísmo científico”. As considerações metodológicas de Weber surgem de sua consciência dessa situação particular, mais precisamente de que “nossos olhos foram cegos por mil anos, cegos pela suposta ou presumível orientação exclusiva para o grandioso fervor moral da ética cristã”. A metodologia de Weber cresce com uma lógica interior para fora desse discernimento central não apenas em relação aos fundamentos questionáveis da ciência e da cultura modernas, mas também em relação à orientação da vida contemporânea. Weber estava bem ciente desse motivo principal de suas considerações metodológicas, assim como Marx fora do significado básico de sua crítica da Filosofia do Direito de Hegel e seu “método”. Weber conclui seu tratado programático sobre “objetividade nos conhecimentos sócio-científico e sócio-político” repelindo um possível equívoco que essas investigações metodológicas e conceituais poderiam ter assumido qualquer que fosse o sentido para elas. Não é menor a rejeição dos “especialistas em assuntos” que são insensíveis ao “refinamento de uma nova idéia”. Finalmente, ele justifica positivamente a necessidade de suas investigações aparentemente inúteis da seguinte maneira: “Toda pesquisa nas ciências culturais numa era de especialização, uma vez orientada para um determinado assunto através de colocações de problemas e estabelecidos seus princípios metodológicos, considerará a análise dos dados como um fim em si mesmo. Suspenderá a consideração do valor de fatos isolados em termos de sua relação com as idéias valorativas últimas. De fato, perderá a certeza de seu enraizamento último nas idéias valorativas em geral. E é bom que assim seja. Mas há um momento em que a atmosfera muda. A importância dos pontos de vista irrefletidamente utilizados torna-se incerta e o caminho se perde na obscuridade. A luz dos grandes problemas culturais continua. Aí também a ciência se prepara para mudar seu ponto de vista e seu aparato analítico e para vislumbrar o curso dos eventos a partir do alto do pensamento...” (10)

\* \* \*

O caráter construído ou “nominalístico”, como também tem sido chamado, dos conceitos metodológicos fundamentais de Weber e de todo o seu estilo científico não surge de nenhuma exigência direta da ciência — nem pode ser refutado com apelação para “fenômeno”, pois isto postularia que os fenômenos poderiam ser consignados somente por meio de um *logos*. Mais precisamente, é expressão consistente de uma atitude bem definida do homem quanto à realidade. A “construção” ideal-típica tem como fundamento um específico homem “sem ilusão” remetido sozinho sobre si mesmo por um mundo tornado objetivamente sem sentido e sóbrio e, portanto, até esse ponto, enfaticamente “realista”. Ele é, portanto, forçado a imaginar por si mesmo qualquer sentido objetivo e uma relação significativa com as coisas, em particular a relação com a realidade, como especificamente sua: em resumo, “criar” um significado prática e teoricamente. O povo, o Estado e o indivíduo, portanto, não podem mais ser considerados e interpretados

como substâncias uniformes em contextos mais profundos — não meramente porque não seria científico, mas sim porque tal atitude seria marcada por preconceitos e ideais transcendentais e a visão do mundo na qual “fomos colocados” não mais justifica tais preconceitos. Assim sendo, por exemplo, a exemplar definição de Weber sobre a existência do Estado como nascido da possibilidade (*Chance*) de que “tipos definidos de ação social (mais propriamente por indivíduos) ocorram” pode ser entendida — plenamente entendida! — somente quando percebemos que ela se apóia de fato numa realidade política totalmente definida, mais propriamente o Estado moderno no qual fomos colocados — visto que é um tipo de “instituição” racional, um *establishment*. Em termos hegelianos ele é o *Verstandestaat*, o Estado racional; em termos marxistas uma “generalidade abstrata” acima dos indivíduos como simples pessoas isoladas. Há um auto-mal-entendido de Weber, o cientista especializado, quando ele afirma (*vis-à-vis* Spann) o sentido puramente “metodológico” de suas definições “individualistas” e “racionalistas” e nega o caráter substantivo delas juntamente com a relatividade valorativa. De fato, o que Weber demonstrou em Roscher e Knies aplica-se muito mais a ele mesmo: que as pressuposições ideológicas últimas estendem-se mesmo pela estrutura lógica. A pressuposição última da definição “individualista” de Weber das chamadas estruturas sociais, entretanto, é a seguinte: já que a todos os tipos de objetividades, como resultado de seu desencantamento (através de racionalização) não pode mais ser atribuído um sentido independente, é apenas o “indivíduo”, o simples homem dependente unicamente de si, que é verdadeiramente real e justificado em sua existência. Por outro lado, se o Estado ainda fosse uma *res publica* e o homem como tal um cidadão do Estado ou cidade e não primariamente uma pessoa isolada responsável por si própria, então, certamente também teria feito sentido interpretar o próprio Estado como uma entidade substantiva e “universalista” e não apenas em termos da possibilidade de sua “existência”. Assim sendo, a “imparcialidade” científica de Weber também aqui se expressa como uma quebra permanente com tendência na forma de preconceitos transcendentais. Mesmo a crença, compartilhada pelo marxismo, no desenvolvimento e progresso objetivos faz parte desses preconceitos “transcendentais”, isto é, os que vão além da trivialidade rotineira de um mundo desencantado. (11) Ela se propõe como uma necessidade apenas “quando a carência surge para dotar o curso do destino da humanidade, exaurido de religiosidade, de um ‘sentido’ secular que é contudo objetivo”. (12) Porém, de acordo com Weber, essa carência é uma contradição dessa secularidade. A “realidade” agora se coloca sob essa “luz” e o fio condutor para a interpretação dessa realidade é o processo de racionalização através do qual a realidade foi desencantada e tornou-se monótona, plana e prosaica. O padrão verdadeiramente valioso, entretanto, pelo qual o próprio Weber julga esse *factum* histórico da racionalização é seu inverso aparente, mais precisamente a liberdade do indivíduo, dependente e responsável apenas por si mesmo, o “herói humano” em relação ao domínio das “ordens”, “instalações” e *establishments* da vida moderna que vieram a existir através da racionalização.

Essa tese agora requer uma elaboração mais precisa, especificamente por meio de uma análise do sentido fundamental e compreensivo da “racionalização”, que é, ao mesmo tempo, o conceito oposto à interpretação do mesmo fenômeno por Marx em termos de “auto-alienação”.

### A “racionalidade” como a expressão problemática do mundo moderno

Nós estabelecemos a singularidade da realidade inclusiva na qual fomos colocados como sendo o tema fundamental e integral das investigações de Weber. O tema básico de sua pesquisa “científica” acaba sendo a tendência à secularidade. Weber, contudo, sumariza o especial caráter problemático de nossa realidade contemporânea sob o título de “racionalidade”. Mas, Weber tenta tornar inteligível esse processo geral de racionalização de toda a nossa vida porque a racionalidade que dele aflora é algo especificamente “irracional” e ininteligível. Assim sendo, por exemplo, enquanto ganhar dinheiro com o propósito de auto-preservação é racional e inteligível, o especificamente racionalizado ganhar dinheiro simplesmente por ganhar dinheiro — “entendido puramente como um fim em si mesmo” — é especificamente irracional. Em sua resposta a uma das críticas de Brentano, Weber estabelece expressamente essa descoberta elementar e decisiva: toda racionalização radical cria irracionalidades com a necessidade de um destino. (13) (...)

Weber demonstrou a ocorrência da racionalização em seu sentido universal, bem como fundamental, mundialmente histórico e antropológico em seu prefácio à *Sociologia da religião*. O fenômeno da racionalização é “a grande linha mestra não apenas de sua Sociologia, mas fundamentalmente de todo o seu sistema” (Freyer) e, não menos, de seus escritos políticos. Para Weber, racionalização significa o caráter fundamental do estilo de vida ocidental. É nosso “destino”, em resumo, apesar de se poder tomar atitudes diferentes quanto a esse destino, como é exemplificado por Weber e Marx e, conseqüentemente, interpretá-lo de maneira diversa: religioso-sociologicamente ou sócio-economicamente. Mesmo o trabalho de Weber na Sociologia da religião visa simplesmente a ser uma contribuição à Sociologia do próprio racionalismo. (14) A originalidade da análise religioso-sociológica de Weber sobre o capitalismo, em contraposição e, presumivelmente, em oposição à análise “econômica” de Marx, está no fato de que ele não vê o capitalismo como um poder de relações sociais, e dos meios e forças de produção, que tivesse se tornado uma entidade independente, a partir da qual devêssemos interpretar ideologicamente todo outro fenômeno derivado. Mais precisamente, segundo Weber, foi possível ao capitalismo tornar-se a força “mais decisiva” na vida humana apenas por já ter se desenvolvido no interior de um “modo de vida racional”. A “racionalidade”, reivindicada como um fio condutor para a compreensão, não se exaure por ser a racionalidade de algo, a racionalidade de uma área definida (que então se espalha a outras áreas da vida como um fator “determinante”). Mais precisamente, a “racionalidade” de Weber, apesar do seu procedimento científico especializado, num tipo de imputação causal invertida de “fatores” definidos, é entendida como um todo original sem imputação causal posterior; isto é, como o conjunto de uma “atitude frente à vida”, um modo de vida e um caráter ocidental multicondicionado e, no entanto, único. Esse caráter normativo é manifestado no “espírito” do capitalismo (burguês), bem como no do Protestantismo (burguês). (15) (...) Um tipo definido de economia não é uma conseqüência direta de uma crença religiosa definida, nem esta última é uma conseqüência “emanada” de um tipo “substantivo” de economia. Ambos, na ver-

(11) *W. L.*, pp. 203 e seqs.(13) *Soc. of Religion*.(14) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talbot Parsons, p. 26.

dade, formam-se “racionalmente” nas bases de uma penetrante racionalidade do modo de vida. Por outro lado, e tampouco o que pode o capitalismo, como tal em seu significado econômico preeminente, para ser considerado como a causa independente da racionalidade, que, ao invés disso, nós devemos considerar uma racionalidade de modo de vida (na origem motivada religiosamente) como tendo permitido que o capitalismo, num sentido econômico, se transformasse numa força de vida dominante. Assim sendo, onde quer que a tendência a “atitudes definidas de um modo de vida prático racional” estivesse faltando, “o desenvolvimento de um modo de vida economicamente racional também encontrou obstáculos internos sérios”.

No passado, porém, forças religiosas e “idéias éticas de dever”, apoiadas na fé, eram parte dos elementos formadores do modo de vida “num âmbito dificilmente compreensível hoje”. Assim, Weber levanta a questão da relação interna entre a “ética” protestante e o “espírito” do capitalismo. A “afinidade possível” interna dos dois é aquela de uma visão econômica e religiosa, apoiados ambos em um “espírito” ou “caráter” geral, cujo veículo socialmente característico é a burguesia ocidental.

(...) O resultado dessa racionalização universal da vida é um sistema de dependência em todos os lados, um “cárcere”, uma “mecanização” geral do homem, uma inevitável arregimentação de cada um para um “empreendimento” (*Betrieb*), que agora é decisivo, quer em economia quer em ciência. E “apesar de tudo” (Weber conclui sua conferência sobre *A política como vocação* com a exclamação “apesar de tudo”!) essa racionalidade, para o próprio Weber, é o local da liberdade. Essa relação entre racionalidade e liberdade aqui postulada meramente como uma tese, pode ser mais diretamente deduzida do impulso interno da atitude prática de Weber quanto a todas as instituições racionalizadas, ordens e organizações da vida moderna — ele desafiou sua reivindicação a qualquer realidade metafísica e a usou como um meio para um fim, isto é, como o objeto de suas investigações teóricas. Assim sendo, é particularmente mais importante para nós revelar o pensamento de Weber também neste fato.

No ensaio sobre “Knies e o problema da irracionalidade” Weber discute a relevância da questão do chamado livre arbítrio em pesquisa histórica: “Sempre se encontra nelas a ‘imprevisibilidade’ do comportamento pessoal que é uma consequência da liberdade, interpretada explícita ou implicitamente como uma dignidade peculiar do homem e, portanto, da história na qual a importância ‘criativa’ da personalidade é contrastada com a causalidade ‘mecânica’ da natureza”.(16)

Numa nota a essa observação, Weber comenta ironicamente a “reverência” de Treitschke e de Meinecke por um chamado “vestígio” irracional, um “sacrário interno” e “mistério” da personalidade livre. O que Weber tenciona mostrar nas discussões que se seguem,(17) porém, não é de modo algum a “não-liberdade” do indivíduo, mas sim o “trivial fato evidente por si mesmo” — apesar dele permanentemente cair em esquecimento ou ser obscurecido — de que esta liberdade “criativa”, que é reivindicada como um atributo especificamente humano, não é genuína do homem, um dado objetivo a ser lido nele como num livro. É, antes, algo que pode ser “visto” somente com base em um “juízo de valor”, em uma avaliação decisiva, com base em uma atitude de subjetividade frente a um fato que

(16) W. L., p. 46.

(17) *Ibid.*, p. 64.

“em si” é insignificante. Mesmo porque, em si mesma, a incalculabilidade e, conseqüentemente, a irracionalidade, é tampouco uma marca da liberdade de ação humana (em contraste com a calculabilidade dos eventos da natureza) que a previsão do tempo, por exemplo, pode ser menos certa do que a possibilidade de se calcular e prever o comportamento humano.

“Todo comando militar, toda lei penal, de fato toda declaração que fazemos em comunicação com outros, ‘fia-se’ no ingresso de efeitos decisivos na ‘psique’ daqueles a quem é dirigido — não em uma internalização inequívoca absoluta em todos os aspectos, mas, entretanto, num grau disto suficiente para o fim que o comando, a lei penal, a declaração concreta em geral procuram servir.”(18)

Na verdade, quanto menos livre é uma ação humana, mais imprevisível é o comportamento humano, isto é, menos um ser humano tem controle de si mesmo e, portanto, da liberdade de suas próprias ações.

“Quanto ‘mais livre’ é a decisão para agir — ou seja, quanto mais essa decisão é uma resposta a suas ‘próprias’ reflexões e menos a ‘pressões externas ou afetos irresistíveis’ — tanto mais completamente, *ceteris paribus*, as motivações envolvidas na decisão podem ser situadas nas categorias, fim e meios; mais adequada será a análise racional dessas motivações (...) mas, quanto maior a liberdade de ação — ou seja, quanto mais afastada dos processos da natureza — mais entra em jogo, finalmente, a concepção de uma personalidade que encontra auto-realização na harmonização constante de seu ser íntimo com valores últimos e significados de vida definidos; por meio de uma ação esses valores e significados são transformados em metas e motivos e no processo essa ação se torna teleológica e racional. Conseqüentemente há cada vez menos lugar para a concepção romântico-naturalista da personalidade que, seguindo na direção oposta, busca o caráter da personalidade no subsolo úmido, alqueivado da vida humana, ou melhor, animal. Desse obscurantismo romântico, com suas indiscriminadas tentativas para enclausurar a liberdade de arbítrio nos recessos escuros do mundo natural, emana aquele mistério de personalidade como foi mencionado ocasionalmente por Treitschke e mais freqüentemente por muitos de seus companheiros românticos. O absurdo desse último empreendimento é óbvio em experiência direta: nós nos ‘sentimos’ seja ‘necessitados’ ou co-determinados de um modo ‘não imanente’ em nossa ‘vontade’ precisamente por meio daqueles elementos ‘irracionais’ da nossa ação.”

Isso é expresso até mais claramente na disputa com E. Meyer:

“O erro na suposição de que qualquer liberdade do querer — como quer que seja entendida — é idêntica à ‘irracionalidade’ da ação ou de que a última é condicionada pela anterior, é óbvio. A característica da ‘incalculabilidade’, igualmente grande, mas não maior do que a das ‘forças cegas da natureza’ é privilégio do louco. Por outro lado, associamos a medida mais alta de um empírico ‘sentimento de liberdade’ com aquelas ações que estamos conscientes de desempenhar racionalmente — isto é, na ausência de ‘coerção’ física e psíquica, de ‘afetos’ emocionais e distúrbios ‘acidentais’ na clareza de julgamento em que buscamos um fim nitidamente conhecido através de ‘meios’ que conforme o alcance do nosso conhecimento lhe são os mais adequados.”(19)

Assim sendo, a racionalidade acompanha a liberdade de ação quando, como uma “racionalidade teleológica”, é uma liberdade a ser buscada com livre escolha dos meios adequados para isso, um fim pré-designado por valores últimos ou “significados” de vida. A “personalidade” é marcada concretamente nessa conduta racional orientada para fins, como uma constante relação do homem com valores últimos. Agir como uma pessoa livre, portanto, significa agir propositalmente, ou

(18) W. L., p. 64.

(19) *M.* nn. 124-25.

seja, adaptar os meios dados ao fim preestabelecido e, nesse âmbito, agir logicamente ou “conseqüentemente”. A liberdade de ação humana é evidenciada concomitantemente com a racionalidade na medição e avaliação dos propósitos e conseqüências inerentes aos meios disponíveis a uma conduta racionalmente orientada para um fim. Quanto mais livremente o homem considera e avalia os meios necessários para algo (um fim), mais ele age em termos de conduta racionalmente orientada para um fim e, portanto, age acima de tudo inteligivelmente. Da mesma maneira, entretanto, a ação livre é mais estritamente implicada no recurso a um meio definido e propositado (ou, inversamente, na falta de um meio adequado e no abandono da meta).

“É precisamente a atuante pessoa empiricamente ‘livre’, isto é, a pessoa que pesa as conseqüências, a que, de acordo com a situação objetiva, é teleologicamente ligada a inadequados (...) meios para o alcance de seus fins. A crença em sua “liberdade de arbítrio” pouco adianta ao fabricante envolvido em competição inescrupulosa, ao atravessador. Ele tem a escolha de ser eliminado economicamente ou de seguir regras de comportamento econômico bem definidas. Se ele não as segue, em seu manifesto prejuízo, diremos numa explicação (...) e talvez usemos precisamente essa explicação (...) que lhe faltava “força de vontade”. São exatamente as “leis de economia política teórica” que necessariamente postulam (...) a existência de “livre arbítrio” em todo significado empírico possível da palavra.”(20)

A liberdade de alguém obrigar-se a perseguir seus fins últimos em relação a meios especificamente dados, entretanto, significa nada mais e nada menos que a responsabilidade da ação humana. Mas, o conhecimento dos meios — e só dos meios, não dos fins — é dado pela “ciência” racional.(21) Torna-se possível, então, a “conseqüência e portanto (!) a honestidade” interior de nossa propositada conduta teórica ou prática. A consideração racional dos meios dados em relação ao fim autoproposto e do próprio fim em relação aos propósitos e conseqüências de sua realização constitui a responsabilidade da ação racional e livre. A “tensão”, contudo, entre o meio e o fim (o alcance de bons fins pode estar implicado com o uso de meios questionáveis) faz da própria racionalidade da responsabilidade uma ética definida. Em contraste com uma ética de fins últimos (*Gesinnungs-ethik*), expressamente designada por Weber como uma ética de conduta “irracional” por causa de sua indiferença para com as “conseqüências” (em comparação com ação racional-propositada racionalmente orientada para um fim, que é racional valorativamente orientada), a “ética da responsabilidade” sempre calcula os propósitos e conseqüências da ação em cada caso de acordo com os meios disponíveis.(22) É uma ética “relativa”, e não “absoluta”, já que relacionada com o conhecimento dos propósitos e conseqüências transmitidos através de uma consideração dos meios envolvidos no alcance de seus fins. Assim sendo, junto com uma decisão pela ética da responsabilidade, ao mesmo tempo decide-se também pela racionalidade como uma racionalidade de meios-para-um-fim. A contradição entre a preferência pela racionalidade de meios para fins e o peso teoricamente igual dado à classificação da conduta em racional com relação a fins, racional com relação a valores, afetiva e tradicional no “sistema” é apenas aparente.(23) A razão intrínseca e primordial da óbvia preferência de Weber pelo esquema “racional com relação a fins” não é a de que ele suporta no mais alto grau uma elaboração típico-ideal para

(20) *W. L.*, p. 133.

(21) *W. L.*, pp. 150 e 549.

(22) *Ges. Pol. Schr.* (Collected Political Writings), pp. 442 e segs. e 447 e segs.

(23) *Wirtsch. u. Ges.*, II; pp. 11 e segs.

o entendimento da ação humana; a razão é a responsabilidade específica que caracteriza a própria conduta racional com relação a fins. Enquanto dessa maneira a racionalidade está enraizada na ética da responsabilidade, como tal, ela retorna à idéia de “homem” de Weber.

Weber, porém, também vê a irracionalidade característica que se forma no processo de racionalização, e que é o motivo específico para seu estudo, como se igualmente proviesse dessa relação entre meios e fins, tão fundamental para o conceito de racionalidade e liberdade, mais precisamente no inverso daquela relação. Tal como aquele que era originalmente um mero meio (para um fim de outro modo valioso) torna-se um fim ou um fim em si mesmo, as ações pretendidas como um meio tornam-se independentes ao invés de orientadas para um fim e precisamente assim perdem seu “sentido” ou fim original, isto é, sua racionalidade orientada para um fim, baseada no homem e suas necessidades. Este oposto, entretanto, marca toda a cultura moderna: seus *establishments*, instituições e empreendimentos são racionalizados de tal maneira que essas estruturas, originalmente preparadas pelo homem, agora, por sua vez, o envolvem e determinam como uma “prisão”. Assim, a *nolens volens* conduta humana, da qual essas instituições originalmente surgem, é obrigada a se adaptar às suas próprias criações que literalmente escaparam de seu controle. O próprio Weber declara que é aqui que repousa o problema cultural da racionalização para o irracional juntamente com as similaridades e diferenças na avaliação desse complexo por ele e Marx. Em sua conferência sobre “Socialismo”, depois de uma exposição sobre a chamada “separação” do trabalhador (bem como do trabalhador intelectual), Weber resume: “Tudo aquilo que o socialismo agora entende como o ‘domínio das coisas sobre o homem’, deveria significar o domínio dos meios sobre os fins (a satisfação de necessidades)”. A manifestação mais acentuada, porém, dessa inversão paradoxal — essa “tragédia da cultura” como Simmel a chamou — ocorre quando nós a encontramos, de todos os lugares, em uma esfera que de acordo com sua intenção mais particular objetiva ser especificamente racional: na conduta econômica racional. Aqui, especialmente, é mais marcadamente apresentado o fato — e a modalidade de uma conduta puramente orientada para um fim racional, transformada em seu oposto, por decisiva necessidade, apresentando a “irracionalidade” sem sentido de “condições” independentes e autocráticas que, então, regulam a conduta humana. A difundida organização racional das condições de vida resulta na regra irracional autocrática da organização. O alvo do trabalho teórico e prático de Marx é a explicação e destruição desse estado geral das coisas; o alvo de Weber é a sua compreensão. A equação econômica marxista para essa inversão é M-D-M vs. D-M-D (mercadoria-dinheiro-mercadoria *versus* dinheiro-mercadoria-dinheiro). Para Marx, porém, essa perversão econômica também significa a forma econômica de uma inversão geral que consiste no fato de que a “coisa” em geral, assim como o produto produzido (de qualquer espécie), reina sobre o homem como ser humano e como produtor. Sua expressão humana direta é a objetivação e especialização do próprio homem — o homem humanamente compartimentado através de sua atividade especializada, o especialista “particularizado” que — junto com o empreendimento altamente especializado de qualquer espécie — Weber vê como o homem típico da época racionalizada e, de um modo ambíguo, Weber aceita.

O índice inexpressivo, no entanto, pelo qual essa irracionalidade do racionalizado como tal é interpretada — tanto em Marx quanto em Weber — é a presunção de que o fim original e absolutamente independente e fim último de

todas as instituições humanas não está nessas mesmas instituições, mas apenas no próprio homem — para quem tudo mais é um “meio” para seus fins. A índole econômica da camada burguesa da sociedade que na origem era motivada “religiosamente”, isto é, por necessidades humanas definidas, torna-se “irracional”, por exemplo, não quando é transformada numa economia secular através da exaustão de seus conteúdos religiosos de modo que o que antes era um meio para fins religiosos serve agora, se secular, para outros fins. Antes, tornar-se “irracional” em virtude do fato de que a economia se torna independente a tal ponto que — apesar de toda racionalidade externa — não mais existe nenhuma relação evidente com as necessidades do homem como tal. O domínio e a autonomia das condições que se transformaram num fato independente da vida é o que é — mais precisamente irracional — sob a pressuposição de que o “racional” representa a independência e a autonomia do homem — quer este determine sua humanidade no horizonte de sua sociabilidade, como em Marx, quer na individualidade de sua auto-responsabilidade, como em Weber.

O ponto de vista de Weber para a interpretação da humanidade do homem (através da qual aquela irracionalidade é medida) não é a felicidade terrena. Isso resulta indiretamente do fato dele tentar repetidamente mostrar que o ganhar dinheiro, por exemplo, puramente como um fim em si mesmo, é completamente irracional quando considerado do ponto de vista da “felicidade” e do “lucro” do indivíduo, mas em lugar algum ele declara que “essa inversão do que poderíamos chamar a relação natural, tão irracional de um ponto de vista simplista”, é também completamente sem sentido na sua própria opinião! O “nós” aqui se refere a um “alguém” impessoal, visto que é bastante óbvio que as próprias preferências de Weber repousam exatamente sobre aqueles “puritanos” para quem o trabalho de suas vocações e “negócios”, com sua atividade incessante, tornou-se “indispensável à vida”. Isso, diz Weber, é de fato a única motivação conveniente e, ao mesmo tempo, ela expressa um modo de vida tão irracional “percebido através do ponto de vista da felicidade pessoal”.

É apenas óbvio, por outro lado, no entanto, que a própria ética de Weber não era mais a de um puritano piedoso, mas a de um homem completamente secularizado; contudo, alguém que não podia ser satisfeito com uma renúncia completa do “sentido” e da “interpretação” da atividade humana. Se a noção do dever para com a vocação, que obviamente se coloca por trás da “demanda do dia” de Weber; se essa (idéia) agora assombra nossa vida como um mero fantasma de crenças religiosas mortas e “ninguém sabe quem viverá nessa prisão no futuro”, a questão que precisa ser levantada inevitavelmente é a de saber qual foi a atitude do próprio Weber em relação ao fato irracional da racionalização universal cuja expressão humana é essa humanidade especializada e vocacional, porquanto ele, evidentemente, não a nega à maneira marxista ou do ponto de vista da felicidade como “inumanidade”, nem a afirma como um passo em direção ao progresso da humanidade? Por que ele não luta, como Marx, contra essa “auto-alienação” universal do homem? Por que ele não denomina, como Marx, esse “mesmo” fenômeno um “materialismo depravado” de autonegação, ao invés de usar o conceito de racionalidade, cientificamente neutro mas ambíguo na sua possível interpretação — ambíguo precisamente porque ao mesmo tempo ele exprime a realização específica do mundo moderno e de toda questionabilidade dessa realização? Weber não afirma e nega esse processo decisivo de racionalização de uma

tão inteligente questiona, e com toda força de sua personalidade, é precisamente a “ordem” planejada, calculada, a “segurança” e a “especialização compartimentada” da vida moderna em todas as suas instituições políticas, sociais, econômicas e científicas? No entanto, como pode ele, ao invés, desde a primeira frase da *Sociologia da religião* até seu último manifesto, *A ciência como vocação*, denominar-se de “criança da sua época”, “especialista” e cientista “especializado” ou, em outras palavras, deliberadamente colocar a si mesmo neste mundo e efetivamente tornar-se o porta-voz desse “demônio” da racionalização intelectual e das “flores do mal”? Ou, com essa citação de Baudelaire, desvendou ele alegoricamente o enigma da sua atitude a respeito de tudo e todos e, por conseguinte, também em relação à racionalidade irracional do nosso mundo? “Se alguma coisa percebemos novamente hoje em dia é que alguma coisa pode ser sagrada a despeito de não ser bonita, mas antes porque e na extensão em que não é bonita”, e ele sustenta essa afirmação com uma referência a passagens bíblicas e a Nietzsche. E é “senso comum observar que alguma coisa pode ser verdadeira embora não seja bonita, nem sagrada nem boa. De fato, pode ser verdadeira precisamente nesses aspectos”. Em outro lugar ele denomina isto de “irracionalidade ética do mundo” o que, no entanto, o absoluto “moralista dos fins últimos” não pode endossar. Se o bem pode somente gerar o bem e o mal pode somente gerar o mal, a “política como vocação” não existiria como um problema absolutamente. Mas, se isso é “racionalidade”, o que são então as “flores do mal”? Aqui de fato a fenda parece abrir, através da qual é possível espreitar a unidade interna dessa atitude ambígua em relação à “realidade na qual nos movemos”. A unidade desse cisma repousa na anteriormente mencionada interconexão entre racionalidade e liberdade, que nós agora teremos que desenvolver em relação mais próxima com a noção de homem para Weber.

Essa liberdade pode estar em íntimo acordo com a racionalidade somente se não for uma liberdade desse mundo racionalizado, mas uma liberdade no meio dessa “prisão de ferro” que determina até mesmo indivíduos que não estão diretamente preocupados com a aquisição econômica “com força irresistível...” Mas, o que é a natureza dessa liberdade “interiormente secularizada” baseada na racionalidade do mundo?

#### **A racionalidade como liberdade para a auto-responsabilidade do indivíduo em meio à sujeição universal**

Que o sentido positivo da racionalidade, para o próprio Weber, repousa na aparência oposta não resulta de investigações feitas em *A Sociologia da religião*, que nas suas intenções são puramente “históricas”, mas de seus escritos políticos, particularmente o Capítulo 2 de *Parlamento e Governo* e do seu *Debattenrede*. Ambos os escritos combatem a racionalização na sua forma política de burocratização e nacionalização. Aqui Weber afirma que a I Guerra Mundial representa um futuro progresso no processo de racionalização universal, isto é, das organizações humanas autoritárias racionalmente calculadas, departamentalizadas e burocraticamente especializadas. Esse processo se estende à organização das Forças-Armadas e do Estado, assim como à das fábricas, escolas técnico-científicas e universidades. Exames altamente especializados de todas as espécies cada vez mais se tornam um pré-requisito para uma posição oficial segura. “Isso, como sabemos, foi antes da ‘demanda do dia’ apoiado igualmente pelo interesse das universidades no alistamento e na mania de seus estudantes por sinecuras dentro e fora do Es-

158 — *Conceitos sociológicos fundamentais*

tado." Este prosaico estado de coisas inerente à especialização burocrática, ele afirma, também se esconde atrás do "socialismo do futuro". Até mesmo quando visa o oposto, fortalece o poder da burocracia que coloca sua marca na era contemporânea e no futuro previsível.

Uma eliminação contínua do capitalismo privado é, sem dúvida, teoricamente possível — apesar de não ser um assunto insignificante como muitos *literati*, que não o sabem, sonham. E não será certamente a consequência desta guerra. Mas, admitamos que aconteça uma vez: que significaria isso na prática? A destruição da "prisão de ferro" do moderno trabalho assalariado? Não. Ao contrário, a administração de qualquer empresa nacionalizada ou "comunitária" se tornaria burocrática.(24)

Essa "máquina viva", diferenciada pela "especialização racional" e "em treinamento" é exatamente igual a um "espírito solidificado" sem vida.

Junto à máquina morta está a tarefa de se estabelecer a prisão de ferro da sujeição do futuro, na qual talvez, algum dia, os homens, desamparados, serão forçados a se integrar se um bem puramente técnico — e isto significa uma burocracia racional, administrativa e mantenedora que decide sobre a direção de seus assuntos — é o principal e único valor. Porque a burocracia pode efetivar isso muito melhor do que qualquer outra estrutura organizacional autoritária.(25)

Uma estrutura social "orgânica", isto é, de tipo oriental-egípcio, surgiria — mas em contraste com a última tão estrita e racional quanto uma máquina. Quem negaria que alguma coisa desse tipo se coloca como uma possibilidade no bojo do futuro...? Admitamos que exatamente essa possibilidade é um destino incontornável — quem então não sorriria perante o medo de nossos *literati* de que o desenvolvimento político e social no futuro nos daria muito mais "individualismo" ou "democracia" ou algo do gênero e que a "verdadeira liberdade" surgirá resplandescendo quando a atual "anarquia" da nossa produção econômica e a competição entre os partidos no Parlamento serão superadas em favor da "ordem social" e da "estrutura orgânica" — isto é, do pacifismo da fraqueza social sob a asa do único, verdadeiro e intransponível poder da burocracia no Estado e na economia! Face ao fato fundamental do avanço irresistível da burocracia, a questão de futuras formas políticas de organização em geral pode ser resumida no seguinte: 1) Como, em face da predominância da tendência à burocratização, é ainda possível, de alguma forma, salvar algo da liberdade de movimento "individual"...? (26)

\* \* \*

O debate termina com um desafio deliberadamente imoral: é preferível hoje ter-se uma "expansão capitalista privada, combinada com uma burocracia de tipo empresarial que é mais facilmente vulnerável à corrupção", do que a "direção governamental da burocracia do serviço civil alemão altamente moral e autoritariamente transfigurada".

Com respeito à irresistibilidade da racionalização burocrática, de acordo com Weber, podemos indagar apenas como é possível, em vista dessa tendência subjugadora rumo à racionalização da totalidade da vida, salvar qualquer remanescente da "liberdade individual de movimento", em qualquer sentido! É também a mesma "liberdade de movimento" que Weber não "salvou para si mesmo", mas pela qual se bateu incessantemente — quase que apenas pela luta em si. Alguém que verdadeiramente "salvou-a" para si mesmo foi um homem como Jakob Burckhardt, através de uma retirada deliberada para a esfera "privada" e a cultura da

"velha Europa"; (...) ao passo que Weber teve que conquistar essa liberdade constantemente, sem esmorecer, aparentemente e espontaneamente colocando a si mesmo exatamente neste mundo a fim — enquanto nele estivesse — de trabalhar contra ele, num "ato de renúncia". A questão, no entanto, é de *como e para quê?* Para responder a essa questão nós ainda necessitamos um estudo compreensivo do contexto geral de significação no qual o fenômeno da racionalização se coloca.

Weber demonstrou o mais geral e penetrante sucesso da racionalização, particularmente no caso da "ciência": um desencantamento fundamental para com este mundo. A mágica que governava a relação do homem com o mundo em épocas prévias era — racionalmente falando — a crença em qualquer sentido "objetivo" de qualquer espécie. Com o despojamento desse "encanto" surge a necessidade de se investigar sob novas formas o "sentido" de nossas objetividades e, assim, Weber em particular levanta a questão da objetividade da ciência. Desde que todas as objetividades — através da racionalização efetivada pelo homem — perderam seu sentido *objetivo*, elas são agora — como foram, renovadas à disposição do homem para a determinação dos seus significados. Pois o relacionamento do homem com o mundo, este desencantamento com o mundo motivando a questão do "sentido", significa uma desilusão que se difunde ou, em outras palavras, imparcialidade científica. A "oportunidade" positiva apresentada por essa desilusão do homem e do desencantamento com o mundo é a afirmação "sóbria" da vida cotidiana e suas "demandas". Ao mesmo tempo, a afirmação dessa vida cotidiana significa a negação de toda transcendência, mesmo a do "progresso". Progresso aqui, significando meramente um passo à frente ao longo dos trilhos do destino predeterminado, com paixão e resignação. Em comparação com qualquer fé transcendental, essa crença no destino e a paixão da atividade temporal constituem uma "descrença" positiva. O fator positivo, no entanto, dessa falta de crença em alguma coisa que transcenderia o "destino do nosso tempo" e "demanda do dia" — nos valores objetivos existentes, significados, validades — é a subjetividade da responsabilidade racional na forma de uma simples auto-responsabilidade que o indivíduo assume para e em função dele mesmo. A característica decisiva desse "individualismo situado" (as aspas são de Weber) repousa na distinção entre duas espécies de responsabilidade basicamente diferentes. O funcionário especializado, como qualquer especialista racionalizado, deve ser responsável para si mesmo não como indivíduo, mas sempre e unicamente em função de seu cargo, da respectiva instituição, isto é, para "si próprio" enquanto membro da instituição. Por outro lado, o verdadeiro político "executivo" com liderança e o empresário dirigente, aqueles resíduos da "era heróica do capitalismo", *qua* individualidade humana age sob sua própria responsabilidade — e agiria de modo irresponsável exatamente se ele se sentisse responsável como um funcionário público.(27) Assim a atitude básica que Weber assume neste mundo racionalizado, e que também determina sua metodologia, é a de uma determinação objetiva sem pressupostos do indivíduo auto-responsável através de si mesmo. Colocado nesse mundo de sujeição, o indivíduo como "homem" pertence a si mesmo e confia totalmente sozinho em si mesmo.

A pressuposição dessa posição, no entanto, é exatamente esse mundo de "estatutos", instituições, empresas e seguranças contra os quais se coloca. A posição de Weber é essencialmente de oposição; os oponentes são a contrapartida integral

(24) *Pol. Schr.*, pp. 150 e segs.

(25) *Pol. Schr.*, p. 151.

(26) *Pol. Schr.*, p. 151.

da posição. Alcançar os próprios objetivos neste mundo e, ainda, em oposição a ele, objetivos que não são deste mundo, mas de qualquer modo calculados para ele, tal é o sentido positivo dessa "liberdade de movimento" com a qual Weber estava preocupado. Uma "democracia dirigente com a 'máquina'", contra uma democracia sem direção, mas além disso contra uma liderança que não tem o que liderar porque provém da 'máquina': esta é a fórmula política, a grosso modo, para o movimento fundamental de Weber em oposição. Com essa afirmação final da produtividade da oposição, Weber se opõe fundamentalmente a Marx, que nesse ponto continuou um hegeliano, porque quis abolir as "contradições" da sociedade burguesa. Não, como Hegel, através da sua preservação dentro de um Estado absolutamente organizado, mas através da sua completa eliminação numa sociedade absolutamente sem classes. A força motivadora de toda atitude de Weber, por outro lado, foi a sempre novamente vencida contradição do reconhecimento de um mundo racionalizado e da contratendência de alcançar a liberdade da auto-responsabilidade.

A expressão humana direta dessa contradição fundamental é a contradição humana interna entre o homem e o homem especialista. Essa unidade de racionalidade e liberdade é mais impressionantemente documentada na posição peculiar que Weber, como homem, assumiu para sua própria humanidade como um especialista. E mesmo aqui a unidade e a divergência de seus interesses especializados correspondem à unidade de uma contradição humana. Weber nunca se apresentou como um todo inseparável, mas sempre como membro de uma esfera específica — neste ou naquele papel, como esta ou aquela pessoa, como um cientista individual "empírico" nos (seus) escritos, como um professor acadêmico na cátedra, como um político na tribuna, como *homo religiosus* nos seus círculos mais íntimos. É exatamente nessa separação das esferas da vida — cuja expressão teórica é a liberdade valorativa — que a individualidade de Weber na singularidade do seu todo se revela. Mesmo aqui a questão para Weber não foi a mesma que para Marx, precisamente a de achar um caminho pelo qual o tipo humano específico do mundo racionalizado, isto é, o homem especialista, pode ser abolido juntamente com a divisão do trabalho. Ao invés, Weber pergunta, de que modo pode o homem como tal preservar a liberdade da auto-responsabilidade em meio e apesar de sua inevitável humanidade compartimentalizada. Aqui também Weber afirma essa humanidade auto-alienada (tal como Marx a aponta) porque foi exatamente essa forma de existência que, conquanto não a propondo ou oferecendo, forçou-o a uma extrema "liberdade de movimento". Agir no seio deste doutrinado e especializado mundo de "especialistas sem espírito, sensualistas sem coração" com a força apaixonada da negatividade, penetrando aqui e ali na estrutura de "dominação" — esse era o sentido da "liberdade de movimento". Do mesmo modo que Weber, na esfera da política, situa executivos (como indivíduos) agindo dentro do arcabouço da inevitável burocratização, assim a salvação do indivíduo humano significa para ele que deve ter lugar na atitude sólida da humanidade especialista e em consideração a ela. Mas, submetendo-se ao seu destino, ao mesmo tempo se opõe a ele. Essa contraposição, porém, tem essa subordinação prévia como sua pressuposição inevitável. Assim, a defesa que Weber faz da chamada anarquia na produção econômica corresponde — em termos puramente humanos — à defesa do direito de cada individualidade como tal (os "últimos heróis humanos"), embora Weber não seja nem um anarquista nem um individualista no sentido usual do termo. Ele quer, de fato, salvar a "liberdade"

predominância do "homem da ordem", embora não se trate da alma sentimental da "mecânica do espírito" de Rathenau, mas uma alma existente em meio à frieza dos cálculos humanos. Assim, o indivíduo como tal, com o qual Weber estava preocupado como o "elemento humano", também não significa um todo indivisível acima ou fora do modo de vida compartimentalizado e factual dos especialistas modernos. Ao invés disso, o indivíduo é um "homem", quando arrisca o todo do seu ser em cada e distinto papel, grande ou pequeno. Baseado nessa espécie de individualismo, Weber poderia se fixar em qualquer coisa e, no entanto, ele não se fixou em nada; coloca-se em cada situação dada e ao mesmo tempo permanece completamente só. Para ser mais preciso, esse individualismo que sumariza sua idéia de homem não é capaz de destruir a prisão de ferro da sujeição geral, mas é capaz de penetrá-la individualmente para si próprio. Assim, a renúncia deliberada de Weber quanto ao "homem universal", sua restrição ao trabalho particularizado do especialista — "no mundo de hoje, a pressuposição para qualquer trabalho sério global" — é uma renúncia que ao mesmo tempo incorpora uma grande demanda, a saber, apesar dessa "compartimentalização da alma", o homem deve estar sempre envolvido com seu ser inteiro — baseado na paixão — em todos os atos que em si mesmo são isolados. "Porque nada tem algum valor para o homem como homem que ele não possa fazer com paixão." (28) Com esse "demônio" de sua paixão — pode-se chamá-lo também de ídolo de uma humanidade ímpia — como o solo sem solo de seus propósitos, Weber — no meio de seus esforços em favor da objetividade científica e política — lutou pela crença em alvos objetivamente válidos, instituições e conceitos tais como idolatria e superstição — a fim de salvar o herói humano. Como Honigshiem aponta no seu livro *Max Weber como sociólogo*, o método sociológico da destruição de todas as exigências valorativas absolutas, como foram feitas pelos representantes das instituições, em última instância serve a esse objetivo. A Sociologia também, particularmente, serviu a essa liberdade de movimento. O que Weber criou para si mesmo com seu método foi uma "plataforma de negatividade", na qual o herói humano "num sentido muito simples da palavra" deve agora movimentar-se. A expressão intelectual, no entanto, dessa atitude humana é o que Weber descreveu como "simples integridade intelectual" que consiste em dar conta para si mesmo "do sentido final de suas próprias ações".

A concepção de Weber sobre a liberdade humana não somente se coloca em contraste em face do individualismo médio contra o qual Hegel e Marx lutaram como a liberdade filistéia da conveniência privada, mas também está em contraste extremo com aquela "liberdade" através da qual Marx quis emancipar o homem "humanamente", a qual, para ele, era uma liberdade de "comunidade mais elevada". Para Weber, essa concepção de Marx era utópica, enquanto que para Marx o herói humano de Weber provavelmente teria parecido uma "conjuração da morte", uma segunda edição isolada da época heróica da burguesia cuja "realidade sóbria" é "não-heróica" e é meramente o fantasma de seu grande passado. O que para Weber era um "destino inelutável", para Marx nada mais era que a "pré-história" da humanidade e aquele ponto que, para Marx, marcaria o começo da verdadeira história era, para Weber, o começo de uma ética de "convicção" irresponsável. Essa diferença entre suas visões de mundo e suas idéias sobre o

homem é expressa através da dissimilaridade de seus pontos de vista determinantes para a interpretação do mundo capitalista burguês moderno — para Weber a “racionalidade”, para Marx a “auto-alienação”.

