

O homem para todas as estações: irracionalismo e neokantismo na sociologia de Max Weber

Man for all seasons: irrationalism and neo-Kantianism in
Max Weber's sociology

Gabriel Magalhães Beltrão*

Resumo: A sociologia de Max Weber emerge em uma Alemanha em que o irracionalismo era uma perspectiva ideológica muito forte. Deste ambiente intelectual marcado pelo pessimismo cultural (Löwy) o sociólogo de Heidelberg não passou incólume: na esteira de Georg Lukács, busca-se apresentar neste artigo as raízes irracionais do pensamento weberiano, sua conexão com o universo ideológico profundamente subjetivista e fatalista da Alemanha na fase imperialista. Entretanto, tais raízes do pensamento de Weber não se desenvolveram a ponto de impedir de erigir uma epistemologia que enaltece a razão e a ciência, afastando-se em certa medida, do pensamento mítico e escapista do irracionalismo alemão. O autor é apresentado como uma bela síntese da “Cabeça de Janus” que caracteriza o pensamento burguês da decadência (Coutinho), um “homem para todas as estações” (Mészáros), capaz de sintetizar no seu corpus teórico o irracionalismo e a razão lógico-formal, o niilismo e a resignação heroica da vida na sociabilidade burguesa.

Palavras-chaves: Irracionalismo; Razão formal; Decadência ideológica.

Abstract: Max Weber's sociology emerged in a Germany where irrationalism was a very strong ideological perspective. From this intellectual environment marked by cultural pessimism (Löwy), the Heidelberg sociologist did not pass unscathed: in the wake of Georg Lukács, this article seeks to present the irrationalist roots of Weber's thought, its connection with the deeply subjectivist and fatalist ideological universe of Germany in its imperialist phase. However, these roots in Weber's thinking did not develop to the point of preventing him from erecting an epistemology that praises reason and science, moving away to a certain extent from the mythical and escapist thinking of German irrationalism. The author is presented as a beautiful synthesis of the "Head of Janus" that characterizes bourgeois thought of decadence (Coutinho), a "man for all seasons" (Mészáros), capable of synthesizing irrationalism and logical-formal reason, nihilism and the heroic resignation of life in bourgeois sociability in his theoretical corpus.

Keywords: Irrationalism; Formal reason; Ideological decadence.

* Doutorando em Serviço Social pela Faculdade de Serviço Social/UFAL, mestre em Sociologia pelo Instituto de Ciências Sociais/UFAL, graduado em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Sociais/UFAL. Professor EBTB de Sociologia do Instituto Federal de Alagoas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8002-1589>

1 - Decadência ideológica e a emergência do irracionalismo

Na aurora da Modernidade, nos idos do século XV, as inovações sociais que emergem do interior da sociedade feudal produzem consequências ideológicas com alto potencial disruptivo. O crescente protagonismo do capital mercantil e o fortalecimento da produção manufatureira vai, paulatinamente, “assentando as bases para uma *nova concepção de mundo*, a qual coincide com um renovado interesse dessas classes pela riqueza material (...) e pela reivindicação do papel que ocupa o trabalho manual artesanal” (Gianna, 2022, p. 31). Do Renascimento até a primeira metade do século XIX, a burguesia pode ser considerada “portavoz do progresso social, seus representantes ideológicos podiam considerar a realidade como um todo racional, cujo conhecimento e conseqüente domínio eram uma possibilidade aberta à Razão humana” (Coutinho, 1972, p. 8). A classe social emergente estava em conflito, ora aberto ora velado, com a sociedade feudal e seus ideólogos, de modo que a filosofia burguesa da época “codifica os princípios últimos e a concepção geral de mundo, próprios a este vasto movimento progressivo e libertador, que tão profundamente reformou a sociedade” (Lukács, 1979, p. 31).

Dos renascentistas até Hegel, ápice do pensamento progressista burguês, os ideólogos sintetizavam – a despeito da heterogeneidade interna – valores que marcam essa etapa progressista da Modernidade. Nas palavras de Coutinho:

Podemos resumi-lo, esquematicamente, em três núcleos: o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a *Razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma de unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias que englobam, superando, as provenientes do ‘saber imediato’ (intuição) e do ‘entendimento’ (intelecto analítico) (Coutinho, 1972, p. 14).

Segundo Lukács, entretanto, as revoluções 1830 e, principalmente, de 1848 produziram um efeito político e ideológico indelével sobre a burguesia: esta perde sua pulsão progressista apresentada até então, quando do seu embate com o feudalismo e suas reminiscências, convertendo-se numa classe social conservadora, orientada à preservação e à eternalização do realmente existente. O pensamento burguês desde então passa a refletir este compromisso social com o tempo presente, depurando-se, portanto, do humanismo, do historicismo e da razão dialética presentes na sua trajetória anterior.

Deve-se frisar aqui que a decadência ideológica do pensamento burguês não se deve necessariamente a uma clara intencionalidade de classe dos ideólogos, mas principalmente ao

avanço inaudito da mercantilização e o seu corolário, a fetichização de todas as esferas da vida humana. Nestas condições postas pelo capitalismo maduro – e que serão radicalizadas durante a fase imperialista – a atividade dos homens “tende a se ocultar à sua própria consciência, a converter-se na essência oculta e dissimulada de uma aparência inteiramente reificada” (Coutinho, 1972, p. 24). Assim, “Todas as relações sociais entre os homens aparecem sob a forma de relações entre coisas, sob a aparência de realidades ‘naturais’ estranhas e independentes da sua ação” (Coutinho, 1972, p. 24). O pensamento burguês da decadência expressa justamente essa coagulação da consciência à aparência fetichizada, a sua submissão ao espontaneísmo de uma sociedade reificada, eclipsando-se, portanto, a essência da realidade social: as relações sociais historicamente postas. Nas palavras de Coutinho:

Esse traço essencial do pensamento decadente – o de ser um pensamento fetichizador – manifesta-se em todas as suas orientações, ‘racionalistas’ ou irracionalistas, ‘objetivistas’ ou subjetivistas, positivistas ou existencialistas. Nenhuma delas transcende a mera descrição da imediaticidade (Coutinho, 1972, p. 25).

A ciência e a filosofia sofrem uma inflexão com a decadência ideológica: despem-se do intuito da fase progressista de erigir uma concepção de mundo com base no reflexo desantropomorfizador, mirando a crítica do presente e o progresso emancipador da humanidade. A partir da segunda metade do século XIX, diversamente, emerge a tendência do pensamento burguês ao agnosticismo, “o qual pretende que não podemos nada saber da essência verdadeira do mundo e da realidade e que este conhecimento não teria aliás nenhuma utilidade para nós” (Lukács, 1979, p. 33). À ciência compete o papel de operacionalizar um conhecimento especializado, cujo objeto é artificialmente delimitado pelo sujeito cognoscente, criando-se uma série de ciências especializadas; à filosofia, por sua vez, compete o papel de “vigiar para que ninguém ultrapasse os limites definidos pelas ciências” (Lukács, 1979, p. 34), repudiando por princípio qualquer tentativa de se elaborar uma concepção de mundo coerente. Prevalece, desta maneira, a perspectiva segundo a qual o realmente existente, a sociedade capitalista e suas contradições intrínsecas, é uma condição ineliminável sobre a qual a consciência humana pode, na melhor das hipóteses, conhecer os fenômenos desconexos da totalidade social, bloqueando-se, assim, qualquer perspectiva ideológica orientada pelo *vir a ser* da realidade social. Segundo Gianna:

Esta tendência apologetica que se esconde em tal “especialização míope”, uma vez que instaura uma ruptura aberta com a unidade contraditória dos fenômenos e suas mediações com o complexo de complexos. Em outras palavras, a *ruptura com a totalidade* acarreta a instauração de “barreiras artificiais” e “pseudocientíficas” entre os diferentes campos do conhecimento. Assim, produz-se uma força sobre o objeto porquanto ele é fragmentado em dimensões artificiais que obnubilam e colocam de lado seu dinamismo,

impondo-o cortes artificiais e a abordagem de aspectos parciais impostos pelo sujeito da pesquisa (Gianna, 2022, p. 121).

O agnosticismo sob traços positivistas ou neokantianos se constitui enquanto um racionalismo funcional à reprodução ampliada do capital, visto ser um padrão de racionalidade sintonizado com a manipulação das variáveis empíricas necessárias à vida cotidiana na sociabilidade burguesa. No campo das ciências naturais, o agnosticismo satisfaz as necessidades do capital ao legitimar a cognição da natureza de forma suficiente para impulsionar o desenvolvimento das forças produtivas. Está obstaculizado, entretanto, qualquer “expressividade do ponto de vista histórico-universal”: “tais investigações limitam-se a domínios particulares, cuidadosamente delimitados, sem desempenharem o menor papel positivo na construção de uma concepção do mundo (de uma ética e de uma ontologia) científica” (Coutinho, 1972, p. 23). No campo das emergentes ciências sociais, o agnosticismo aprisiona a racionalidade à *positividade* mistificada da vida social burguesa, eclipsando a “malha de mediações objetivas inscritas na processualidade que ela sinaliza”, impedindo de se atingir um grau de cognição que “supera[e] a faticidade epidérmica da empiria” (Netto, 2005, p. 140)¹. Assim como no caso das ciências naturais, este padrão de racionalidade é funcional à reprodução da sociedade do capital, conforme nos diz Netto:

(...) pode oferecer diretrizes capazes para uma manipulação de variáveis empíricas da vida social, pode sistematizar a experiência do senso comum (indo além dela) no sentido de localizar nexos causais não perceptíveis numa observação aleatória, pode (no limite) elaborar uma explicação global reflexiva, intelectual, para as evidências do movimento social (Netto, 2005, p. 140).

Essa aceitação da imediaticidade como limite intransponível para o conhecimento (a chamada *positividade*) implica na aceitação acrítica da “alienação entre a vida pública e vida privada, entre a subjetividade individual e objetividade social”: em vez de se constituírem em dois momentos distintos de uma mesma realidade contraditória, “são transformados em fetiches falsamente autonomizados” (Coutinho, 1972, p. 26). A vida pública é identificada como a esfera da realidade regida pela imperiosa especialização das atividades, pela supremacia do intelecto e o banimento da sensibilidade, esta última excluída do domínio público e exilada na vida privada fetichizada – deseconomizada e hipostasiada. Dada esta cisão típica da razão formal (não dialética) - esta antinomia entre o “eu” e o mundo, entre o supostamente autêntico

¹ “Escusa dizer que aqui reina a *Verstand*, não a *Vernunft*: ‘O *entendimento* determina e mantém firmes as determinações. A razão é *negativa e dialética*, porque resolve no nada as determinações do intelecto; é *positiva*, porque cria o universal e nele compreende o particular (Hegel)’” (Netto, 2005, p. 140).

(privado/intuição) e o inautêntico (público/intelecto) -, emerge-se uma duplicidade do pensamento decadente burguês à qual Coutinho define como a “Cabeça de Janus”:

Tanto o “intelecto” que se fixa nas formas coaguladas da ação humana ou nos “dados” homogêneos, sem transcendê-los em busca de uma totalidade concreta, quanto a intuição hipostasiada que se fixa na imediatividade da “vivência”, tanto o positivismo agnóstico quanto o irracionalismo existencialista capitulam diante do imediato, são incapazes de recompor no pensamento a essência dialética da objetividade. Em suma, aceitam como “condição humana” o dilaceramento *histórico* (historicamente condicionado) que a alienação capitalista – através da burocratização da práxis – introduz na vida humana (Coutinho, 1972, p. 30).

A “coexistência sincrônica” (Coutinho, 1972, p. 30) entre o agnosticismo positivista/neokantiano e o irracionalismo não significa, entretanto, que se deva negligenciar suas diferenças. Segundo Lukács, o pensamento burocratizado e avesso à ideologia do agnosticismo precisa ser complementado – como “Cabeça de Janus” – por uma filosofia “interessante”, capaz de atrair aquela parcela da *intelligentzia* que demonstra incômodo com a cotidianidade burguesa cada vez mais reificada diante do avanço da etapa imperialista do capitalismo. Tratar-se-ia, portanto, de erigir um pensamento crítico, realmente distinto do gélido e necrosado agnosticismo, capaz de atrair aquela camada social insatisfeita com algumas manifestações da reificação. Esta camada social, entretanto,

conhece cada vez menos a estrutura econômica da sociedade burguesa e se mostra mesmo cada vez menos inclinada a estudá-la enquanto problema filosófico. Certamente o tom da crítica torna-se aparentemente mais agressivo, mas quase diz respeito somente à cultura propriamente dita e à moral individual, isto é, problemas que interessam diretamente aos intelectuais enquanto camada social. Essa “*intelligentzia*” afasta-se, portanto, voluntariamente, dos problemas econômicos, políticos e sociais e é precisamente esse abandono que equivale ao respeito muito escrupuloso dos limites que foram traçados à filosofia pela burguesia imperialista (Lukács, 1979, p. 38).

A crítica irracionalista à razão toma esta abstratamente, em total desvinculação à determinação social dos conteúdos e das formas que esta assume na processualidade histórica. Ou seja, a apologia à intuição em oposição à razão eleva a racionalidade formal-abstrata (*Verstand*) – típica da práxis manipulatória do cotidiano burguês – à condição universal da inteligibilidade, deslegitimando em absoluto a razão dialética (*Vernunft*). Diz Lukács que o irracionalismo “surgiu e operou em permanente luta contra o materialismo e contra o método dialético” (Lukács, 2020, p. 12), visto que este último, mesmo que na sua forma hegeliana, representava a “defesa histórica e de uma melhor formulação do conceito de progresso”, ultrapassado os limites do Iluminismo. As “diferentes etapas do irracionalismo surgiram como respostas reacionárias a problemas da luta de classes” (Lukács, 2020, p. 14). “O primeiro

período importante do irracionalismo moderno surge (...) em oposição ao conceito histórico-dialético idealista de progresso” através da pena de Schelling e Kierkegaard, refletindo a reação feudal à Revolução Francesa e à ideia burguesa de progresso. Após a Primavera dos Povos (1848) e, principalmente, a Comuna de Paris (1871), “a concepção de mundo do proletariado, o materialismo histórico e dialético, passa à condição de adversário, cuja natureza essencial determina o desenvolvimento do irracionalismo. O novo período terá Nietzsche como o primeiro e mais importante representante” (Lukács, 2020, p. 12).

A despeito da heterogeneidade interna do irracionalismo, Lukács afirma que há “problemas metodológicos e de conteúdo” comuns suficientes para produzir uma forte coesão e unidade. Diz: “A depreciação do entendimento e da razão, a glorificação da intuição, a gnoseologia aristocrática, a recusa do progresso sócio-histórico, a criação de mitos são, dentre outros, motivos que encontramos em quase todo pensador irracionalista” (Lukács, 2020, p. 15). A apologética indireta do capitalismo inerente ao irracionalismo se deve ao fato de que nele o destino do homem do imperialismo é hipostasiado à condição de destino humano em geral². O fatalismo diante de um mundo inautêntico, sombrio, paradoxalmente se converte em reconforto de “uma existência voltada sobre si, isolada de toda a vida pública e cujo equilíbrio repousa precisamente num pessimismo total a respeito do mundo exterior” (Lukács, 1979, p. 44)³. Em outros termos:

uma de suas mais importantes tarefas sociais para a burguesia reacionária consiste em oferecer ao homem certo *confort* no terreno da concepção de mundo, a ilusão de uma liberdade completa, a ilusão da independência pessoal, da superioridade moral e intelectual – quando seu comportamento o vincula em todos os seus atos reais à burguesia reacionária, colocando-o incondicionalmente a seu dispor (Lukács, 2020, p. 26).

Para o filósofo húngaro, a teoria do conhecimento do agnosticismo neokantiano é a base mesma da teoria do conhecimento do irracionalismo, sem deixar de reconhecer que esta última representa “uma evolução considerável em relação à do período precedente” (Lukács, 1979, p.

² Importante ressaltar que Lukács entende que tanto a apologética indireta quanto a apologética direta são inerentes ao universo ideológico do pensamento burguês da decadência. Enquanto a primeira vela sua apologia ao mundo burguês apresentando sua repulsa ao inautêntico como uma espécie de grito desesperado, mas impotente e *blasé*, lastreando uma resignação passiva; a segunda busca prescindir do universo dos valores, deslegitimando-os em prol de uma resignação entusiasmada ao existente, legitimando, portanto, uma práxis social manipulatória ao sabor da cotidianidade burguesa.

³ No mesmo sentido, diz Coutinho: “A subjetividade erige-se idealmente na única fonte de valores autênticos, despreza concretamente todas as mediações sociais, denunciadas como o reino da alienação. Mas esta subjetividade inteiramente vazia, convertida em mera negação abstrata do real, procura desesperadamente encontrar um Absoluto pleno de sentido. Nesta busca, as filosofias da subjetividade revelam um traço profundamente religioso (ainda que se trate de uma religiosidade atea) e, desse modo, uma vinculação espiritual com formas de vida pré-capitalistas. Com o passar dos tempos, o combate à vida pública converte-se numa luta contra a democracia e numa defesa de posições ‘aristocráticas’ no plano ético e mesmo no político” (Coutinho, 1972, p. 33).

41). Pode-se afirmar que há no irracionalismo um aprofundamento do idealismo subjetivo sob uma empáfia de que suas antinomias teriam sido superadas. Expliquemos: enquanto que no pensamento kantiano há um *ser em si* para além das capacidades cognoscitivas do sujeito cognoscente, o irracionalismo ao mesmo tempo que segue as premissas da revolução copernicana pondo o sujeito no centro do processo de conhecimento, inova quando “escamoteia seus limites [agnósticos], apresentando a questão de uma maneira a parecer admitir implicitamente que as ideias e as noções que existem apenas na consciência são elas mesmas realidades objetivas” (Lukács, 1979, p. 47). Assim, “ideias e realidades são idênticas para eles” (Lukács, 1979, p. 48), dando-se um passo no idealismo subjetivo que os antecessores não ousaram dar. Segundo Lukács, a criação de mitos é o meio encontrado para “superar” o idealismo subjetivo, radicalizando-o. O mito enquanto construção do espírito “opõe-se primeiramente ao conhecimento científico”, representando uma atitude, “uma relação com o mundo que seria, por assim dizer, de uma essência superior à que é acessível ao conhecimento científico e que vai até mesmo condenar a ciência” (Lukács, 1979, p. 50). Assim, mantém-se “de um lado a teoria do conhecimento do idealismo subjetivo herdada do agnosticismo, mas, por outro lado, estamos em presença de uma função completamente nova desse agnosticismo, função que consiste em criar um novo pseudo-objetivismo, franqueando o limite que o separa do mito” (Lukács, 1979, p. 51).

O “novo objetivismo” seria atingindo por intermédio de um novo instrumento do conhecimento, a intuição, que se oporia ao pensamento racional e discursivo. Longe de se constituir em um momento do processo de conhecimento, a intuição adquire um lugar preponderante destinada a cumprir o papel de abandonar o formalismo da razão. O irracionalismo serve-se “do falso aspecto da intuição para abandonar aparentemente tanto o formalismo do conhecimento como o idealismo subjetivo e o agnosticismo, conquanto conservando-os sobre bases que parecem inatacáveis” (Lukács, 1979, p. 53). Apenas a intuição conduziria o sujeito a uma “realidade de essência superior e qualitativamente diferente daquilo que é acessível à reflexão discursiva” (Lukács, 1979, p. 53). Lukács ironiza ao afirmar que os “serviços apreciáveis” da intuição conduzem a “realidades” de natureza arbitrária e incontrolável. Segundo Coutinho, a “intuição - contraposta não apenas ao intelecto, mas à racionalidade em geral – é agora um instrumento inteiramente antropomorfizador, (...) simples projeção na realidade exterior (concebida como caos) de vivências e experiências subjetivas” (Coutinho, 1972, p. 34).

O conhecimento suprarracional do período imperialista cumpre o papel de proporcionar ao pensamento burguês uma concepção de mundo, uma filosofia interessada, ideologizada,

diversamente à frieza do agnosticismo. À apologética direta desta última soma-se a apologética indireta do irracionalismo, cujo elemento mais importante é “transformar, mistificando-a, a condição do homem do capitalismo imperialista em uma condição humana geral e universal” (Lukács, 1979, p. 57). Ademais, tudo que “é social, racional e conforme às leis da evolução será declarado inumano e inimigo da personalidade. A personalidade será declarada antirracional e irracional por sua própria natureza” (Lukács, 1979, p. 57).

2 - Weber: visão de mundo irracionalista e epistemologia positivista neokantiana

Lukács em *A Destruição da Razão* afirma que Weber conscientemente se coloca como um adversário do irracionalismo, mas não faltariam “nuanças irracionalistas” na sua sociologia. Mais: o autor alemão “em sua luta contra esse irracionalismo o eleva a um grau ainda mais alto” (Lukács, 2020, p. 532). Weber, segundo esta interpretação, teria expulsado o irracionalismo da sua metodologia, da análise dos fatos, “apenas para introduzi-lo como base ideológica de sua imagem de mundo, e isso com uma decisibilidade até então desconhecida na Alemanha” (Lukács, 2020, p. 537). Sua rigorosa cientificidade não teria passado de “um caminho para o estabelecimento definitivo do irracionalismo como visão de mundo” (Lukács, 2020, p. 537), contribuindo decisivamente para o “assalto irracionalista” da intelectualidade alemã, desviando-a, portanto, do materialismo histórico e da alternativa socialista. Weber teria produzido um “ateísmo religioso” menos abertamente romântico, mitológico, em relação aos seus predecessores, mais cauteloso para não “perder o contato com a cientificidade”, afinal, “os imperativos do valor de troca em expansão apresentavam a ciência e a tecnologia (...) com suas inevitáveis *exigências práticas*” (Mészáros, 2004, p. 212).

Na esteira do pensamento lukacsiano, buscaremos tecer considerações sobre as bases filosóficas neokantianas de Weber, às quais o conduz a efetivar “pela primeira vez a transição real do neokantismo imperialista para a filosofia da existência irracionalista” (Lukács, 2020, p. 537). É sobre esta visão de mundo irracionalista que emerge de forma ambígua a sua metodologia orientada a consolidar a sociologia alemã, sem que “essa depuração metodológica contra o irracionalismo” ocorra cem por cento.

2.1 - Pensamento neokantiano e o aprofundamento do subjetivismo

A decadência ideológica do pensamento burguês passa necessariamente pela negação do idealismo objetivo de Hegel e pela radicalização do idealismo subjetivo kantiano, cujo desfecho pode ser – ainda que não necessariamente – o mergulho no irracionalismo. O pensamento de Kant não deixa de oscilar entre o materialismo (realismo) e o idealismo

subjetivo, está calcado na “antinomia entre o dogmatismo (a objetividade injustificada) e o ceticismo (relativismo)” (Lukács, 1979, p. 17). Kant parte da premissa de que há uma realidade verdadeiramente distinta da consciência do sujeito cognoscente, não nega jamais a existência da *coisa em si*, ainda que a considere incognoscível. O agnosticismo kantiano não avança a ponto de dissolver a realidade (o *em si*) na consciência, com isso, o conhecimento acessível ao sujeito é sempre aquém da verdade em termos ontológicos. Partindo desta premissa, Kant se ocupa com a lógica interna do entendimento. Diz Kant: “embora um conhecimento possa ser inteiramente conforme a forma lógica, isto é, não se contradiga a si mesmo, pode ainda estar sempre em contradição com o objeto” (*apud* Oliveira, 2008, p. 104). Pois bem, o neokantismo da decadência ideológica intensifica o subjetivismo ao silenciar sobre o *em si*, convertendo-o num não problema filosófico. Conforme Lukács, a “aspiração máxima do neokantismo e igualmente do positivismo e neopositivismo será eliminar completamente o ser da esfera da consciência” (*apud* Oliveira, 2008, p. 103), e com base nesta depuração acelerar o relativismo/subjetivismo/agnosticismo.

Kant foi capaz de instaurar a dicotomia típica do pensamento burguês (ser e dever ser/ser e objeto, etc.), convertendo-se num filósofo universal na sociabilidade burguesa. Segundo Mészáros, encontrou um “lugar para a fé” ao mesmo tempo que afirmou a ciência, conciliando os antagonistas da sua época (dupla verdade). Weber, diz o marxista húngaro, também conciliou os inconciliáveis através de “duas estratégias intelectuais complementares”: por um lado, a “extrema *relativização dos valores*, acompanhada da glorificação da *subjetividade* arbitrária e de suas acomodações dúbias à ‘exigência da época’” (Mészáros, 2004, p. 211); por outro, o corte epistemológico capaz de excluir os juízos de valor, “o princípio orientador necessário e *suficiente* da objetividade científica”, capaz de tornar a história e o mundo social acessíveis à investigação científica, “sob condição de que tal empreendimento fosse dirigido para a construção de ‘tipos ideais’, conforme as exigências da ‘neutralidade ideológica’” (Mészáros, 2004, p. 213). Dada essa capacidade de Weber de conciliar o profundo relativismo (idealismo subjetivo) de substrato fatalista (desencanto do mundo) com a defesa da universalidade da ciência - cujo resultado “deverá ser admitido como correto também por um chinês” (Weber, 2011, p. 23) -, Mészáros o define como “um homem para todas as estações”, cuja “versatilidade” está adequada à evolução da realidade capitalista.

A visão de mundo weberiana visa criar uma alternativa burguesa a Marx, mediante a fuga “ao *condicionamento das decisões individuais pelas circunstâncias postas*” (Oliveira, 2008, p. 97). Trata-se da defesa de escolhas puramente subjetivas por parte dos indivíduos, que é associada à ideia burguesa de liberdade. Cada indivíduo (mônada) é alçado à condição de

sujeito que significa e escolhe os valores “conforme sua consciência e sua concepção de mundo” (Weber, 2011, p. 16). O mundo não tem sentido *per se*, são os homens movidos por valores que atribuem sentido a ele: trata-se da significação cultural, base necessária do conhecimento científico – neste ponto Weber se distancia dos positivistas clássicos para quem a neutralidade axiológica é possível e necessária de ponta a ponta do processo de conhecimento (veremos mais a frente). A discussão kantiana acerca da coisa em si é um não problema para Weber, algo puramente metafísico. O equívoco, segundo Weber, seria imaginar que o sentido do mundo, sua verdade histórica, é decifrável pela razão. Essa indecifrabibilidade não se deve à sua incognoscibilidade, como em Kant, mas sim ao fato de que a verdade histórico-ontológica é inexistente (neokantismo). Trata-se, portanto, de criá-la subjetivamente enquanto um “sentido/verdade” para nós (“nos cabe criá-lo nós próprios”), para o sujeito que age no mundo movido por valores (visão/concepção de mundo), “sentido” o qual, por sinal, jamais terá 1º) validade ontológica e mesmo 2º) científica sob os cânones do positivismo neokantiano de Weber (“‘concepções de mundo’ jamais podem ser produto do avanço de um saber *empírico*”). Em suas palavras:

É destino de uma época cultural que provou do fruto da árvore do conhecimento ter que saber que não podemos discernir o *sentido* do andamento do mundo nem mesmo da mais completa investigação, mas que nos cabe criá-lo nós próprios, que “concepções de mundo” jamais podem ser produto do avanço de um saber *empírico*, e que portanto os ideais mais elevados, que mais intensamente nos comovem, agora e sempre só se efetivam no combate com outros ideais tão sagrados para outros quanto os nossos são para nós (Weber, 2011, p. 21).

Cohn afirma que a ênfase de Weber em afirmar o caráter radicalmente destituído de sentido intrínseco ao mundo, cabendo aos “próprios homens outorgarem significado a alguns entre os infinitos eventos que o constituem, como condição prévia para o seu conhecimento e também para agirem nele” (Cohn, 1979, p. 102), é uma nítida influência de Nietzsche. Segundo o especialista na obra do sociólogo alemão, “Se há uma presença de Nietzsche em Weber, ela é sem dúvida incomparavelmente mais forte e mais fecunda que a de qualquer ‘neokantiano’, mas ainda é filtrada e atenuada, sem ir às últimas consequências” (Cohn, 1979, p. 103). Tratar-se-ia de um *meio* privilegiado de Weber na elaboração do seu esquema teórico.

Pois bem, o relativismo dos valores em Weber parece dar eco ao paradoxo inerente ao irracionalismo: este ao mesmo tempo que detecta um ambiente asfixiante e mortal para o sujeito (indivíduo), reflexo hipostasiado/universalizado das condições sócio-históricas do capitalismo no seu estágio imperialista, apregoa ao indivíduo um escapismo místico diante da leitura escatológica de mundo. Diz Mészáros que seu discurso sobre valores na esfera da

“*subjetividade isolada*, exclui *a priori* a possibilidade de uma articulação coerente e objetivamente viável das ‘visões de mundo’ e dos valores a elas associados sobre uma base *coletiva e socialmente eficaz*” (Mészáros, 2004, p. 215). A prática histórica é o campo por excelência da “fé”, da crença, “jamais pode ser produto de um saber empírico”, o que há é um conflito insolúvel entre os valores. Não há bases ontológicas – classes sociais – nem científicas – cuja universalidade é puramente lógico-formal – que permitam a ultrapassagem da subjetividade isolada de forma orgânica e sistêmica⁴, como podemos detectar na citação abaixo:

E não se disputa apenas, como hoje gostamos de acreditar, entre “interesses de classes”, *mas também entre “concepções de mundo”* – sem prejuízo, naturalmente, de que na questão de *qual* concepção de mundo o indivíduo defende torna-se decisiva, entre outras coisas – mas em muito alto escala -, o grau de afinidade eletiva entre ela e o seu “interesse de classe” – admitindo-se aqui esse conceito só aparentemente unívoco. (...) quanto mais ampla a sua *importância cultural*, tanto menos é acessível uma resposta unívoca a partir do material do conhecimento empírico, tanto mais incidem nele os **axiomas últimos da crença e das ideias de valor** (Weber, 2011, p. 20, negrito nosso).

Essa atomização do sujeito expressa no relativismo dos valores é típica do irracionalismo, contudo, Cohn afirma que Weber não avança às últimas consequências da sua premissa filosófica, recuando para não cair no irracionalismo pleno. Como metaforicamente diz o ditado popular: Weber levanta a bola, mas se nega a cortar. Lukács diz que “fica faltando apenas um passo para o domínio absoluto do irracionalismo, um passo para que se renuncie decididamente aos ‘desvios’ do intelecto e da cientificidade” (Lukács, 2020, p. 537). “O fato é que Weber não expõe *como se constituem esses valores*” (Oliveira, 2008, p. 99), trata-se de axiomas, como dito acima. Ancorado em Mészáros, Oliveira sintetizam bem esse aspecto irracionalista do pensamento de Weber:

Existe o politeísmo de deuses e demônios pelos quais os indivíduos devem optar; porém, **Weber não nos dá nenhuma informação a propósito de onde nasceram tais espiritualidades**. Em um passe de mágica, elas estão dadas no imediato da vida social e é isso que importa ao sociólogo. Tanto para Weber quanto para a mitologia indiana, as espiritualidades são um fato. O processo da história que as engendrou não se releva (Oliveira, 2008, p. 99, negrito nosso).

⁴ Em Weber, assim como em Durkheim, o “normal” é a continuidade, não a ruptura na história das sociedades. Seja por intermédio da dominação tradicional ou da racional-legal, a preservação das sociedades está posta, afinal, a contradição não é elemento intrínseco da vida social. Desta forma, a mudança só pode ocorrer por uma variável exógena, estranha ao ir sendo da sociedade. Em Weber, a dominação carismática é o fator explicativo para as transformações sociais, o que expressa sua filiação ao irracionalismo: as paixões e os sentimentos provocados pelo líder carismático, dotado de uma intuição criadora, cai como um “tiro de pistola” sobre uma sociedade e a desbarata. Nesta chave de leitura de natureza irracionalista, a mudança social é em si irracional e os sujeitos coletivos que operam a mudança são “massas” ignaras (e perigosas) movidas pelos sentimentos, mudanças as quais, ao fim e ao cabo, apenas irão surtir o efeito de substituir uma *elite* por outra, bem ao saber da teoria das elites de substrato reacionário (Pareto).

2.2 - Uma visão teleológica da história: razão hipostasiada e a “jaula de aço”

Antes de avançarmos à defesa que Weber faz de uma ciência absolutamente formal – sem conteúdo histórico-ontológico – e supostamente axiologicamente neutra, faz-se necessário apresentar o sentido de história que caminha *pari passu* à sua relatividade dos valores. Não havendo sentido imanente à realidade, sequer uma atribuição de sentido subjetivo unívoco, o que impera é – ou deveria ser – o caos, a mais completa anarquia caleidoscópica do mundo. Entretanto, o que se observa em Weber é que o relativismo dos valores em luta insolúvel está subsumido a uma teleologia da história – um verdadeiro *Deus ex machina* que ao final de seu ciclo aprisiona o homem numa jaula de aço. Segundo Wood:

Longe de levar a teoria social a superar as imperfeições do determinismo marxista, Weber a reduziu a uma **teleologia pré-marxista, em que toda a história é um movimento no mais das vezes tendencioso a favor do capitalismo**, em que o destino capitalista é sempre percebido nos movimentos da história, e em que as diferenças entre as várias formas sociais estão relacionadas aos modos particulares com que incentivam ou obstruem o **movimento histórico único** (Wood, 2011, p. 129, negrito nosso).

Segundo a autora, Weber pressupõe a existência do que ele deveria explicar: o capitalismo. “Não havia necessidade de explicar um processo histórico único, mas apenas de descrever os *obstáculos* e sua remoção” (Wood, 2011, p. 131). O “interesse próprio [*Homo economicus*] guiado pela razão produziria o capitalismo” (Wood, 2011, p. 131). Nas palavras do próprio autor:

Para nosotros, un acto de economía “capitalista” significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio; es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro. (...) **Cuando se aspira de // modo racional al lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente se basa en un cálculo de capital** (Wood, 2011, p. 46, negrito nosso).

(...)

Lo que nos interesa señalar es que lo decisivo de la actividad económica consiste en guiarse en todo momento por el **cálculo** del valor dinerario aportado y el valor dinerario obtenido al final, por primitivo que sea el modo de realizarlo. En este sentido, **ha habido “capitalismo” y “empresas capitalistas” (incluso con relativa racionalización del cálculo del capital) en todos los países civilizados del mundo**, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos: en China, India, Babilonia, Egipto, en la Antigüedad helénica, en la Edad Media y en la Moderna (Wood, 2011, p. 47, negrito nosso).

Para Weber o capitalismo é *antidiluviano*, sendo identificável *in nuce* em todas as épocas e sociedades. É sinônimo de racionalização da atividade econômica tendo em vista um fim preciso: o lucro. Entre o capital mercantil da Antiguidade e o modo de produção capitalista haveria, portanto, uma relação orgânica, um movimento progressivo de afirmação de parâmetros estruturais eternalizados: o cálculo econômico/racionalização. Weber define o

capitalismo - “com seletividade ideológica tendenciosa e a circularidade típico-ideal” – como uma “‘cultura’ em que o ‘princípio orientador é o investimento do capital privado’” (Mészáros, 2004, p. 75), num sentido supostamente “puramente econômico” em que a economia capitalista “existe em todos os lugares onde as pessoas se dedicam à busca do lucro comercial” (Wood, 2011, p. 149). Segundo a autora, a exclusão dos “fatores sociais” – relações sociais de produção, formas de propriedade - da conceituação de capitalismo impede a “explicação da dinâmica específica de um modo capitalista de produção”, o “capitalismo moderno se torna mais um exemplo da mesma coisa – mais livre, mais maduro, mas sem qualquer diferença fundamental” (Wood, 2011, p. 149). Assim, a tautologia weberiana se afirma no capitalismo moderno em virtude da remoção dos impedimentos políticos e, principalmente, religiosos à plena afirmação da racionalidade econômica (cálculo econômico). Conforme Wood:

A questão, para Weber, é sempre como o desenvolvimento da racionalidade econômica é acelerada ou retardada por instituições e valores não econômicos. Na Antiguidade clássica, assim como em muitos outros tempos e lugares, a atividade econômica burguesa foi restringida por forças externas a ela, especialmente a obstrução dos princípios *econômicos* pelos *políticos*, ou por crenças religiosas contrárias à racionalidade econômica (Wood, 2011, p. 150).

Weber, de forma seletiva e arbitrária, pinça elementos fenomênicos do capitalismo - os quais, por sinal, não são inerentes ao capitalismo propriamente dito, ao modo de produção surgido na Europa Ocidental entre os séculos XVIII e XIX, mas estão presentes no *antidiluviano* capital mercantil – e os universaliza, desistoricizando-os a fim de convertê-los em atributos inerentes à vida humana. A história, nestes termos, converte-se na marcha progressiva rumo a um futuro já presente desde sempre no passado. Obnubila-se, assim, a dimensão sócio-histórica do presente capitalista em benefício das classes dominantes, afinal, o que é o presente senão a afirmação plena desta *dynamis* anistórica? De forma não dialética, a *descontinuidade/ruptura* é sacrificada às custas da *continuidade*, a racionalidade econômica supra-histórica assume, no presente, a sua plenitude, à qual recebe o nome de Modernidade. O racionalismo moderno e Ocidental é específico por não ter encontrado obstáculos de tipo mental à condução da vida econômica de maneira puramente racional. A ética protestante cumpre no pensamento de Weber o papel de desobstrução das “vias” que conduzem ao capitalismo moderno, visto que engendra no *homo economicus* uma prática econômica plenamente racional, depurada de entraves éticos de natureza religiosas do passado.

A Modernidade em Weber assume feições anistóricas: enquanto racionalização econômica, esteve presente de forma larval desde o passado mais remoto e atinge a sua plenitude na Europa como consagração de um desígnio da história, superando-se o *devoir* histórico (fim da história). Em Weber, qualquer iniciativa política que contradiga a

racionalidade econômica está fadada ao infortúnio, tratando-se de postura irracional. Segundo Mészáros,

o tipo weberiano de abordagem ‘sistemática’ das contradições historicamente específicas da sociedade capitalista as desistoriciza, transformando as características estruturais (...) em uma matriz categorial na qual a ‘modernidade’ (com seus ‘dissabores’) e a ‘racionalização’ (considerada responsável por tais dissabores e ‘desencantos’) ocupam a posição central (Mészáros, 2004, p. 76).

Ao soldar a racionalidade ao *antidiluviano* cálculo econômico com fins de lucro, bem como ao identificar a racionalização ao amadurecimento dessa racionalidade sob os impulsos da ética protestante, Weber suprime a concretude sócio-histórica que explica a gênese e a função social da razão na sociedade capitalista, hipostasiando-a. Sem esta base fundante, a razão torna-se sinônimo de dominação, assim como a Modernidade se converte na plenitude desta dominação do homem pela razão (jaula de aço). Acinzentam-se não apenas o passado, mas principalmente o futuro. Descarta-se “a especificidade histórica a favor de uma noção genérica de ‘modernidade’”. Continuamos com Mészáros:

Como resultado, a problemática marxiana da ‘reificação’ – com suas consequências revolucionárias para a superação da ordem social capitalista – tem de ser abandonada por completo, e trocada por um **discurso idealista sobre a ‘racionalização’ e a ‘realização da razão na história’**. Além disso, liquida-se até aquele grau de objetividade e historicidade que ainda estava contido, embora de modo infeliz, dentro da estrutura do discurso hegeliano sobre a modernidade. Em seu lugar nos é oferecido um retorno – via Max Weber – a um idealismo transcendental kantiano privado de sua agudeza crítica (Mészáros, 2004, p. 78, negrito nosso).

Como havíamos apontado acima, a postura weberiana de identificar a razão à práxis manipulatória/burocrática - a um conjunto de regras formais, impessoais e calculáveis que submetem e esmagam a subjetividade dos indivíduos, a um conjunto de procedimentos formais homogeneizadores e que descarta à irracionalidade tudo que lhe escapa - é típica do período da decadência ideológica da burguesia. A razão e a esfera pública contrapõem-se à intuição e à vida privada, conformando o binômio autenticidade-inautenticidade. Segundo o sociólogo de Heidelberg, “O destino de nossa época é caracterizado pela *racionalização* e pela *intelectualização* e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’” (*apud* Mészáros, 2004, p. 214). À medida que a ética protestante suprimiu os entraves ético-religiosos ao pleno desenvolvimento da razão – leia-se razão formal-abstrata –, o corolário foi dissipar os sentimentos religiosos de outrora e que conectavam o indivíduo ao Absoluto na sua cotidianidade, tornando-a cheia de sentido. Continua Weber: “Foram justamente os *valores fundamentais e mais sublimes* que se afastaram da vida pública, refugiando-se no reino transcendental da *vida mística* ou na *fraternidade* das relações humanas diretas e pessoais”

(*apud* Mészáros, 2004, p. 214). Weber atribui esta racionalização desencantadora do mundo a “forças impessoais”, obviamente a fim de ocultar a fonte histórico-social da universalização da razão burocrática: o capital enquanto relação social. A vida pública perde o sentido, reduz-se à práxis manipulatória, despe-se, portanto, de que qualquer dimensão emancipatória. Os valores fundamentais recolhem-se à subjetividade isolada e à sua vida mística. Diz Lukács em *A Destruição da Razão*:

Com isso, a visão de mundo de Max Weber deságua no “ateísmo religioso” do período imperialista. A vida desencantada em virtude da ausência e do abandono de Deus mostra-se como a fisionomia histórica do presente, a que é preciso aceitar como condição histórica, mas que forçosamente provoca uma profunda tristeza, uma profunda nostalgia pelos tempos antigos e ainda não “desencantados” (Lukács, 2020, p. 535).

Lukács reconhece, entretanto, que há em Weber uma ambivalência neste ponto: por um lado, “a falta de perspectiva do ‘ateísmo religioso’” do sociólogo o leva “mais longe que Dilthey e o próprio Simmel”, seus antecessores. “Como Jaspers, surge aqui imediatamente um ponto de contato com o niilismo dos pensadores existencialistas” (Lukács, 2020, p. 536); por outro lado, Lukács afirma que a postura de Weber “é menos abertamente romântica do que na maior parte dos ‘ateístas religiosos de sua época” (Lukács, 2020, p. 536). Seu ateísmo religioso seria mais “plástico”, segundo o marxista húngaro, “procurando com mais vigor não perder o contato com a cientificidade” (Lukács, 2020, p. 536). Segundo Löwy, Weber no seio do irracionalismo alemão – ao qual define como “pessimismo cultural”⁵ – pertencia ao grupo dos *românticos resignados*, isto é, “os que não acreditavam na possibilidade de restauração dos valores pré-modernos, e muito menos em uma utopia futura” (Löwy, 2014, p. 45). Ainda segundo Löwy, a “crítica” weberiana – à qual Lukács definiria como apologética indireta, não uma crítica propriamente dita – pregava uma “resignação heroica”, “a negação de qualquer ilusão e aceitação do destino moderno” (Löwy, 2014, p. 45). Lukács cita um trecho de Weber que nos parece corroborar com a definição de “resignação heroica” – cujo conteúdo épico certamente se restringe à *intelligentsia* pequeno burguesa, não ao proletariado explorado e mesmo à burguesia imersa na racionalidade econômica dos seus microcosmos produtivos. Diz Weber:

Donde podemos extrair um ensinamento de que não basta insistir e ansiar para que as coisas mudem: fazer nosso trabalho e cumprir as exigências do dia tanto humana quanto profissionalmente. As quais são claras e simples, se cada um sabe encontrar e escutar o demônio que sustenta o fio de sua vida (*apud* Lukács, 2020, p. 536).

⁵“O pessimismo deles pode levar a uma espécie de *visão trágica do mundo*, baseada na convicção desesperada de que não existe nenhum meio de conter ou impedir o triunfo da civilização capitalista moderna, considerada uma fatalidade” (Löwy, 2011, p. 44).

2.3 - O recuo de Weber diante das suas premissas irracionaisistas

Como já apontado acima, Weber recua e bloqueia os desdobramentos potenciais da sua visão de mundo de natureza irracionalista. Ainda assim, pavimenta o caminho para o niilismo existencialista que desemboca no nazifascismo nos anos seguintes. No campo da teoria do conhecimento, Cohn diz que Weber é uma espécie de “Nietzsche tornado ‘positivo’”: “quando há ameaça de limites críticos do pensamento serem atingidos, ele recua onde Nietzsche prossegue” (Cohn, 1979, p. 107). Enquanto o irracionalismo até as últimas consequências desdobra a irracionalidade do mundo para a teoria do conhecimento, alçando a intuição em instrumento privilegiado do saber, “Weber jamais chega ao ponto de negar a ideia de que se possa alcançar uma verdade científica a respeito da história e da sociedade, ainda que particularizada” (Cohn, 1979, p. 107). Conforme Oliveira, “Não há nada de místico na teoria weberiana do conhecimento” (Oliveira, 2008, p. 108). O próprio Weber ironiza: “Quem quer ter visões, que vá ao cinema” (*apud* Lukács, 2020, p. 533). Oliveira sintetiza nos seguintes termos:

Ainda que padecesse de algumas fendas irracionais, Weber não deve ser equiparado a Scheler e Simmel quanto à concepção de ciência. Nestes dois últimos, a porta de entrada para o irracionalismo descomedido está completamente franqueada; já em Weber, está somente entreaberta (Oliveira, 2008, p. 110).

Weber não está preocupado em “*desmascarar* radicalmente os valores e suas manifestações históricas”, “mas parte da vigência *empírica* e particular deles, para preocupar-se com o método adequado para estabelecer relações entre eles que possam ser aceitas como válidas por todos os que aceitam a verdade como valor legítimo, e a ciência como um modo de atingi-la” (Cohn, 1979, p. 107).

Segundo a concepção neokantiana de cientificidade de Weber, o significado cultural do sujeito-pesquisador mira um fragmento da infinitude, configurando-se o momento inicial do fazer científico. O caos que é a realidade “só pode ser ordenado pela circunstância de que (...) unicamente um *segmento* da realidade individual possui interesse e *significado* para nós” (Weber, 2011, p. 54). Portanto, apenas alguns aspectos dos fenômenos particulares merecem ser conhecidos, justamente aqueles que conferimos significação, “pois apenas eles são objeto da explicação causal” (Weber, 2011, p. 54). Trata-se de um ato de escolha do sujeito-pesquisador selecionar o que pesquisar, sob que ângulo isso se dará. “A relevância não pertence ao objeto; ela submete-se à eleição arbitrária do cientista social” (Oliveira, 2008, p. 114).

O meio científico necessário que permite a imputação de causalidade é o tipo ideal. Este nada tem a ver com julgamentos de valor, “não tem *absolutamente nenhuma conexão* com

juízos de valor”. Trata-se de um construto *puramente lógico*, axiologicamente neutro e sem nenhuma conexão com o *ser em si*. Conforme Oliveira: “Leal aos pressupostos do relativismo burguês, Weber designa ao sujeito do conhecimento a tarefa de imputar sentido ao objeto mediante a construção de tipos ideais” (Oliveira, 2008, p. 112). Weber alerta que a construção de tipos ideais e a análise comparativa da realidade empírica deve ter sentido lógico, o que exige “autocontrole científico” do pesquisador, que deve se comportar enquanto cientista, afastando-se dos seus valores. Oliveira oferece-nos uma excelente distinção entre o positivismo clássico de Durkheim e o positivismo neokantiano de Weber no que tange à participação dos valores no processo de conhecimento. Diz:

Abre-se um parêntese para dizer que Weber não fala de juízos de valor. Tanto quanto para Durkheim, Weber também pressupõe uma ciência social isenta dos juízos de valor. Durkheim não admite absolutamente nenhuma ingerência dos valores, sejam juízos ou referências; o cientista social “deve colocar-se face aos fatos sociais esquecendo tudo o que pensa saber, como face ao desconhecido” (Durkheim, 1975: 142). Ao contrário do sociólogo francês, **Weber assinala que a referência a valores é necessária para a escolha do objeto**; a diferença é tênue mas é uma autêntica diferença: a orientação é dada por uma concepção de mundo particular ao sujeito e não por julgamentos valorativos ou preconceitos (Oliveira, 2008, p. 114, negrito nosso).

Weber, como já dito, fomenta o irracionalismo, mas se afasta das suas últimas consequências no terreno do conhecimento. Assim, segundo Oliveira, o tipo ideal significa um recuo diante do psiquismo de outros autores, como Simmel e Scheler, por exemplo. Como um construto puramente lógico, desprovido de contradições, Weber se afasta do método intuitivo – típico do irracionalismo – e resgata a necessidade das categorias do entendimento (pensamento discursivo), típico do agnosticismo burguês.

Weber, diferentemente daqueles desses autores e de Nietzsche, interessa-se por fazer ciência, insistindo no caráter causal da explicação em ciências sociais. Aqui, vale uma breve reflexão sobre o que Weber entende por causalidade. Segundo Cohn, a categoria de causalidade cria embaraços a Weber em virtude da sua visão de mundo. É um absurdo, para ele, imaginar que seja possível uma “regressão causal *exaustiva*” que capte sua plena realidade: “Apenas colocamos em relevo as causas a que se podem *atribuir*, num caso concreto, os elementos ‘essenciais’ de um acontecimento” (Weber, 2011, p. 54). Na sua ótica,

qualquer fenômeno singular resulta de uma infinidade de causas; a análise causal só adquire caráter empiricamente verificável quando toma como unidades as ações de sujeitos individuais; é impossível encontrar *uma* causa final ou sequer fundamental em relação às demais para a história ou para sociedades tomadas como um todo; (...) uma relação causal estabelecida para relacionar processos históricos (...) não é unívoca, mas pode ser lida nos dois sentidos possíveis, vale dizer, pode aparecer invertida em outra análise igualmente legítima (Cohn, 1979, p. 109).

Cohn diz que o recurso à fórmula da “afinidade eletiva” é uma alternativa encontrada por Weber para contornar seus embaraços com a categoria de causalidade. Tanto Cohn quanto Löwy tratam a afinidade eletiva como pouco precisa e demasiadamente complexa dentro do pensamento weberiano. Ainda assim, o marxista franco-brasileiro concorda em dizer que “o conceito de afinidade eletiva é inseparável de sua atitude pluralista, de sua rejeição de toda monocausalidade e de todo determinismo unilateral” (Löwy, 2014, p. 70). Tudo indica que a categoria de afinidade eletiva conecta a epistemologia weberiana com sua visão de mundo neokantiana, imprimindo-lhe a marca do relativismo, aspecto inclusive utilizado para se fazer um contraponto à suposta monocausalidade do marxismo – que atribuiria tudo à causa econômica⁶. Não “apenas se dissolve de modo subjetivista o conjunto da realidade social objetiva, mas também se cria para as situações sociais uma complexidade aparentemente coerente, mas que no fundo é extremamente confusa” (Lukács, 2020, p. 531).

Por fim, breves considerações sobre o estatuto da verdade científica em Weber. 1º) A verdade científica é possível e necessária, responde às exigências práticas da sociedade que provou do fruto da árvore do conhecimento. Weber se afasta, portanto, no irracionalismo pleno que negava a verdade científica em benefício de um suposto “conhecimento superior” obtido por fora dos cânones do pensamento discursivo, pela via da intuição; 2º) a verdade das ciências sociais é consequência de um construto lógico (tipo ideal) e da imputação causal operada pelo sujeito cognoscente – ambos momentos de forma axiologicamente neutra. A verdade é, portanto, forma desprovida de conteúdo de sentido ontológico; 3º) a verdade científica é universal no que tange à sua legitimidade, não à sua amplitude, como queria o positivismo clássico. A análise causal prende o pesquisador às regras universalmente aceitas do método científico, e “assegura o caráter também universal de suas conclusões” (Cohn, 1979, p. 110), ou seja, válido como conhecimento para todos os interessados - inclusive para um chinês. Weber se afasta, portanto, de Durkheim e do caráter nomológico da sua sociologia, cujo naturalismo contrasta com a visão neokantiana de mundo do sociólogo alemão. Segundo este, todo

⁶ Quanto a esta questão, vale trazer aqui as considerações de Wood que problematizam a autoproclamada pluricausalidade weberiana: “Os admiradores de Weber gostam de louvar sua concepção multidimensional da causalidade social. (...) Esse pluralismo causal, é o que se afirma, produz uma história melhor que a produzida pela abordagem monística de Marx. (...) o pluralismo causal de Weber foi conquistado a um custo considerável. (...) A autonomia, na verdade a definição, do poder político ou militar em relação ao ‘econômico’ tal como Weber os entende depende de uma concepção universalizadora do econômico que é peculiar a uma forma social capitalista – que pressupõe uma clara separação entre o poder econômico e o militar e político. (...) Para Weber, existe apenas um modo de atividade econômica, essencialmente capitalista, que pode estar presente ou ausente de vários graus. (...) Para Weber, essas formas extraeconômicas são na realidade externalidades que agem sobre, incentivam ou inibem, aceleram ou retardam, mas nunca transformam fundamentalmente o único, universal e trans-histórico modo de ação verdadeiramente econômica. Então, quem é eurocêntrico, teleológico e reducionista?” (Wood, 2011, p. 153).

conhecimento científico pressupõe valores, o que implica em prismas/perspectivas/angulações sempre diversas, o que contrasta com as leis aplicáveis às ciências da natureza. Oliveira assim arremata essa concepção de verdade para Weber, distinguindo-a do naturalismo nomológico do positivismo clássico:

Pondo a verdade sob um matiz puramente lógico, o sociólogo consegue destituí-la de seu caráter objetivo, isto é, a concordância entre as representações e o movimento real do objeto. Weber não possui a ingenuidade naturalista de Durkheim, mas a sua ideia de verdade é igualmente *universal* em um certo sentido: sendo o conceito típico logicamente correto, ele apresenta-se como verdadeiro “também a um chinês”. Assim, no mesmo instante, *é uma verdade relativa*, por ser referente às valorações subjetivas do sujeito da ciência, e *universal*, uma vez que detém a logicidade exigida pelo método compreensivo. O subjetivo particular transforma-se em objetivo universal em um salto antidialético, sem qualquer mediação (Oliveira, 2008, p. 147).

Considerações finais

Ellen Wood diz que Max Weber traz em sua obra “dois dos principais temas da cultura intelectual ocidental” (Wood, 2011, p. 153) do final do século XX. Por um lado, Weber traria a “convicção triunfalista de que o progresso atingiu seu destino no capitalismo moderno e na democracia liberal – a glorificação do ‘mercado’ e do ‘fim da história’” (Wood, 2011, p. 153); por outro, traz consigo o pessimismo de uma visão de mundo irracionalista, fitando com o misticismo mais despudorado que anima o pós-modernismo.

Como um “homem para todas as estações”, conforme Mészáros o define, Weber parece personificar em si mesmo a “Cabeça de Janus” que conforma o pensamento burguês desde a sua decadência ideológica. Enquanto pensador comprometido com sua classe e seu país na corrida imperialista, Weber fez questão de produzir uma obra cuja ideia-força é suprimir o socialismo como projeto político emancipatório do terreno da legitimidade histórica. Assim como Nietzsche a seu tempo, “Weber articulou o seu pensamento tendo em mente o socialismo como principal adversário” (Mészáros, 2004, p. 216). Com este fim, Weber elaborou uma teleologia da história que hipostasiou o capitalismo. Mais: identificou-o à racionalidade econômica, ao cálculo com fim de obtenção de lucro, depurando a razão do seu caráter crítico e emancipador oriundo do Iluminismo. Satisfaz com isso a perspectiva da sua classe, que desde 1848 colocou a razão dialética como inimiga número um a ser combatida, primeiramente com Hegel e posteriormente com Marx. A Modernidade, portanto, é sinônimo de racionalização plena, livre de entraves religiosos como outrora. A mesma racionalização que desencanta o mundo - dissipando um após outro os encantos místicos que articulavam o indivíduo ao Absoluto e davam-lhe sentido à vida – e revoluciona a técnica e a produção, o aprisiona. Sai de

cena o sentido da vida proveniente dos Deuses e surge a dominação impessoal e absoluta da razão. Cai-se, por fim, na “jaula de aço” da Modernidade.

Weber, desta forma, segue a tradição Iluminista no que tange à sua crença na razão e na sua vitória definitiva sobre os Deuses, obviamente destituindo-a da capacidade crítica e emancipatória. A economia de mercado e a democracia liberal são, para Weber, as principais expressões da racionalização/burocratização da vida moderna. Ambas teriam a capacidade de castrar qualquer perspectiva de *vir a ser* histórico. Segundo Mészáros, o Weber nacionalista alemão divergiu de muitos dos seus colegas irracionistas ao defender que a democracia liberal – inexistente na Alemanha semiparlamentarista – era o meio necessário para que o país ascendesse ao rol de países imperialistas, não um regime aristocratizado ao sabor dos reacionários – como em certa medida era o caso da monarquia dos Hohenzollerns. Para o sociólogo de Heidelberg, a jaula de aço inerente à vida burocratizada moderna – a qual passa pela democracia liberal – não tende a produzir crítica e antagonismo, mas uma “resignação heroica”, como diz Löwy. Em Weber, a elitização/aristocratização da política brota da própria democracia liberal e surte efeitos mais profícuos para um país com ideais imperialistas do que um regime de ranço feudal.

Com base nesse raciocínio, Mészáros justifica a difusão de Weber no pós-2º Guerra na Europa e nos EUA: com sua visão de mundo fatalista associada à sua epistemologia de substrato neokantiano e de desfecho positivista, Weber estava bem situado para ser a antípoda do marxismo. Ademais, sua posição política favorável à democracia liberal – com destaque na constituição da República de Weimar – o capacitava a ser alçado a paladino da democracia contra os “totalitarismos” (leia-se o socialismo e o fascismo). Essa faceta de Weber expressaria a sua face voltada à apologética direta do capitalismo.

Contudo, conforme a leitura de Lukács, a outra face da “Cabeça de Janus” é justamente a apologética indireta do capitalismo, a sua imagem do mundo fortemente comprometida com o irracionalismo alemão. Conforme procuramos apresentar nesse artigo, o Weber enquanto homem político é fortemente comprometido com a Alemanha e seus interesses imperialistas, o que não o permite que se deixe mergulhar totalmente no irracionalismo, mas está, digamos, com metade do seu corpo nele. Sua consideração de que a Modernidade é sinônimo de racionalização a qual conduz à burocratização da vida traz o atalho para o escapismo, para o misticismo irracionista, que, nos tempos atuais, engrossa as fileiras da extrema direita e do neofascismo em variados países, imperialistas e dependentes. Diante de uma Alemanha fortemente industrializada, mas alijada das possessões coloniais, e de um forte e vigoroso movimento operário socialdemocrata, a visão de mundo pessimista de Weber muito mais do

que apenas fomentar a resignação, pode ter contribuído para disseminar o clima intelectual que posteriormente endossou o reacionarismo chauvinista do nazifascismo. Afinal, como afirma Lukács, “não há nenhuma tomada de posição filosófica ‘inocente’”: “a possibilidade de uma ideologia fascista, reacionária e agressiva está contida objetivamente em toda a expressão filosófica do irracionalismo” (Lukács, 2020, p. 34).

Referências bibliográficas

- COHN, G. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- COUTINHO, C. N. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- GIANNA, S. D. *Decadência Ideológica do Pensamento Burguês: a crítica ontológica de Lukács ao agnosticismo e ao irracionalismo*. Marília: Lutas Anticapital, 2022.
- LÖWY, M. *A Jaula de Aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- LUKÁCS, G. *A Destruição da Razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.
- LUKÁCS, G. *Existencialismo ou Marxismo*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda., 1979.
- MÉSZÁROS, I. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MÉSZÁROS, I. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- NETTO, J. P. *Capitalismo Monopolista e Serviço Social*. 4ª ed. - São Paulo, Cortez, 2005.
- OLIVEIRA, R.C. *As Raízes Históricas da Sociologia de Max Weber*. Tese, 2008, ESS/UFRJ.
- WEBER, M. *A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais*. São Paulo: Ática, 2011.
- WOOD, E. M. *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.