

AFINIDADES E DESENCONTROS ENTRE A CONCEPÇÃO DE MAX WEBER E GEORG SIMMEL SOBRE A CIDADE E A LIBERDADE

*Affinities and discontinues between Max Weber and Georg Simmel's conception of the
city and freedom*

Edilene Maria de Carvalho Leal

RESUMO

Esse artigo pretende comparar as concepções de Weber e Simmel, respectivamente, sobre o fenômeno do advento histórico da cidade medieval e da cidade moderna. Nesses dois pensadores da modernidade, aparece como tema central, a relação problemática entre a constituição da cidade e a liberdade. Ambos chegam a uma conclusão muito semelhante diante da análise dessa temática: o capitalismo, como ordem social, modela as relações sociais nas cidades e limita ou mesmo impede o exercício da liberdade. Acredito que respondem à pergunta: “O ar da cidade torna livre?”, de forma diferente, pois se em Weber só é possível dispor de alguma liberdade de movimento diante da racionalização crescente, Simmel vai mais longe quando defende a possibilidade do aparecimento de um “novo homem” que realize todas suas potencialidades criativas.

Palavras-chave: Racionalização; Cidade; Liberdade.

ABSTRACT

This paper intends to compare the conceptions of Weber and Simmel on the phenomenon of the historical advent of the medieval city and the modern city. In these two thinkers of modernity, the problematic relationship between the constitution of the city and freedom appears as a central theme. Both reach a very similar conclusion when analyzing this topic: capitalism, as a social order, shapes social relations in cities and limits or even prevents the exercise of freedom. I believe they answer the question: “Does the city air make one free?”, in a different way, because if in Weber it is only possible to have some freedom of movement in the face of increasing rationalization, Simmel goes further when he defends the possibility of the emergence of a “new man” who realizes all his creative potential.

Keywords: Rationalization; City; Freedom.

1. INTRODUÇÃO

As relações que se estabelecem entre Weber e Simmel não são de pensadores que absorvem concepções as mais variadas possíveis um do outro ou de um em relação do outro, mas de filósofos e homens de ciência que compartilharam o mesmo cenário espaço/temporal: sorveram e mantiveram as contradições dos tempos modernos da cidade grande.

A investigação desse tema (a cidade moderna e a liberdade) demanda uma incursão sobre praticamente todo o conjunto da obra desses autores. Uma das principais razões para isso é o fato de que tanto Weber quanto Simmel rompem com o formato de escritura e de pensamento sistemático e acabado, tal como encontramos na filosofia totalizante de Hegel, por exemplo. Ao contrário, pressupõem uma concepção científica de mundo e uma concepção de ciência e do fazer científico, respectivamente, como uma totalidade impossível de ser apreendida ou de ser reduzida a conceitos, por mais gerais e universais que sejam, e como uma tarefa limitada a operar com pequenas partes dessa totalidade e de apreendê-las a partir de várias perspectivas.

Se em Weber parece ao leitor que suas ideias, por vezes dissonantes e contraditórias, estão dispostas aleatoriamente sobre um mesmo tema; em Simmel, soma-se à “acentuação típica” desse estilo ensaístico, a busca pelo fato singular e cotidiano como objeto privilegiado da ciência sociológica: como apreender a unidade de um pensamento que se dedica desde a análise de fatos macrosociológicos, como a economia monetária presente em todos os fundadores da sociologia, até o recorte do fragmento da realidade social, como o fenômeno da moda e do amor? Pergunta semelhante pode-se fazer com Weber, pois embora se debruce prioritariamente sobre os temas macro, todos e cada um parecem ser fundamentais em si e por si mesmos, uma vez que são perpassadas por relações e cruzamentos que dependem da perspectiva de análise. Isto é, dependem, tanto neste quanto naquele, da perspectiva do leitor, já que a unidade está prefigurada no estilo de escritura e no pensamento.

2. RELAÇÃO ENTRE MAX WEBER E GEORG SIMMEL

Em vista disso, encontramos entre os estudiosos de Weber (COHN, 2003) e Simmel (WAIZBORT, 2000), opiniões diversas sobre qual seria o tema que funcionaria como fio¹ que alinhava e tece suas mais variadas tramas, produzindo um tecido único ainda que nuançado. Para

¹ Parece-me que em Weber a eleição, sub-reptícia, do processo de racionalização do mundo ocidental como tema catalizador ou mesmo unificador de toda sua obra, é bem mais tangível do que em Simmel. Pois, em Weber permanece, do começo ao fim de sua vida, a preocupação com a unidade do conhecimento e da ciência, concebendo inclusive critérios que circunscrevam os limites do perspectivismo do cientista e garantisse a validade causal/experimental dos resultados das pesquisas sociológicas. Simmel, ao que parece, ficou dividido até o fim entre a fundação positiva da ciência e a afluência e influência da filosofia e da metafísica irracionalista de seu tempo.

a análise da questão em Simmel, considero a perspectiva segundo a qual o tema cidade e liberdade individual se articulam, inextrincavelmente. Isso porque configura o cenário no qual os fenômenos modernos da economia monetária, da intelectualização da ciência e do individualismo comparecem em seus aspectos mais decisivos e contundentes. A racionalização capitalista (SIMMEL, 1998, p. 23-40), que toma corpo na cidade moderna, substituiu os processos de interação social que se davam por meio das trocas e das dádivas pessoais pela lógica monetária, em que o dinheiro passou a funcionar como o meio abstrato das trocas.

Max Weber, ao contrário de Simmel, privilegia mais o tempo do que o espaço, pois a racionalidade capitalista se impõe sobre as mais diversas esferas das sociedades modernas. Suas imagens comparativas são históricas como a que apresenta a configuração da cidade medieval como evento singular e irrepetível. Este evento, como todos analisados por Weber, é perpassado pela ideia de processo de racionalização do mundo ocidental que envolveu e envolve todas as esferas de atuação do homem: a ciência, a economia, a política, a arte, a ética, a religião. E aqui Weber (1998) aproxima-se muito de Simmel porque chega a conclusões semelhantes sobre a racionalização capitalista na medida em que também o cálculo monetário se tornou independente de suas raízes ético-religiosas e se expandiu para outras formas de relação social.

Se encontramos uma afinidade entre Weber e Simmel no trato da questão da unidade de compreensão de seus pensamentos, basicamente a teoria da modernidade ou a teoria da racionalidade, as diferenças na tematização das cidades, todavia, são bastante profundas. Ainda que Simmel retome comparativamente a caracterização das cidades antigas em *Filosofia do Dinheiro*, por exemplo, o espaço e o tempo sobre os quais se debruça é o da cidade ocidental (berlinense) da era moderna da alta industrialização. Seu processo de análise parece revelar ao leitor quase uma imagem fotográfica de suas ruas, avenidas, seus passantes, sua estrutura artística, etc. Mas também da estrutura psicológica dos indivíduos que compartilham e interagem nas cidades. Além disso, o que lhe interessa reter é o conflito que se estabelece nas grandes cidades, caracterizando talvez sua maior preocupação filosófica e sociológica: o conflito entre o indivíduo e a sociedade ou entre a cultura interior e a cultura exterior. Isto é, tal como o homem primitivo teve de lutar contra as forças esmagadoras da natureza, o homem contemporâneo enfrenta as forças destruidoras dos mecanismos sociais e tecnológicos. Mas diferentemente do primeiro, este não enfrenta poderes que lhe são exteriores ou desconhecidos, mas suas próprias criações: o mundo social como artefato do grande demiurgo que é o homem.

Weber também se deteve na temporalidade moderna como demonstra, por exemplo, seu agudo exame do processo de supressão da unidade de sentido do mundo e pelo consequente

processo de automatização das esferas de ação. Todavia, a sociologia weberiana é, por excelência, histórico/comparativa no sentido mesmo em que os demais aspectos de seu pensamento, os epistemológicos, metodológicos e filosóficos, parecem funcionar como meios ou instrumentos de apreensão dos eventos em suas variadas nuances históricas. Tal como a comunidade de cidadãos livres da cidade medieval, que não era a mesma da cidade grega antiga, não se constituirá como realidade futura e nem pode se confundir com a comunidade de crentes calvinistas. Mesmo porque estes fenômenos são antes de tudo conceitos típicos produzidos pelo cientista (no caso, o próprio Weber) a partir da comparação e seleção de elementos recolhidos na realidade social, pois, a rigor, o real em si mesmo é incognoscível – concepção kantiana que Weber compartilha com Simmel.

Com isso Weber recusa a hipostasiação do real e afasta-se de muitos de seus contemporâneos. Porque na contramão do pensamento moderno, Weber não assume a posição entre a crença na racionalidade, ou seja, no poder amplo da razão, seja no campo do conhecimento, da política seja na esfera da ética; e a crítica da razão, ou seja, a crítica a razão como produtora das grandes mazelas do mundo. Em Weber, a questão se apresenta de modo mais complexo, pois a racionalidade é engendrada na e pela ação dos homens no mundo e, enquanto tal, é ambígua, plural e contraditória.

Pode-se, simultaneamente, encontrar em um mesmo evento, aspectos racionais e irracionais. Por isso, pode-se afirmar com Weber que o confucionismo sob o aspecto prático é mais racional do que o renascimento ocidental. Ou na acepção mais específica desse artigo, deparamo-nos ao mesmo tempo com o florescimento da liberdade e do tradicionalismo patrimonialista nas cidades do ocidente medieval. Isto é, o acontecimento da liberdade não se restringe ao espaço e tempo nos quais o processo de racionalização assume expressões bastante acentuadas e, mesmo em seu tempo “certo”, efetivar-se-ia de forma degenerada e incompleta, devendo o homem recuperar sua essência perdida.

Na urbe medieval, segundo Weber, a comunidade democrática de cidadãos livres configura um poder “paralelo” ao poder efetivamente legítimo. Porém, uma correlação de forças histórico-políticas cerceou seu desenvolvimento posterior e impôs outras condições para as cidades contemporâneas, caracterizadas, sobretudo, pelo domínio da racionalidade econômico-instrumental, político-burocrática e científico-intelectualista.

Nesse pormenor, retomo a afinidade de Weber com Simmel para destacar, ao menos provisoriamente, que ambos desejaram constituir teorias críticas (em sentido kantiano) da racionalidade e da modernidade, sem que para isso tivessem que “culpabilizar” a razão pelos infortúnios subjetivos e objetivos dos tempos contemporâneos. Quais infortúnios? Em uma

expressão, “ausência de liberdade” e a concepção de uma história como uma espera de algo que necessariamente está por vir. Posto que, nem a racionalidade nem a liberdade é nada de objetivo ou subjetivamente universal, também nada que constitua de uma vez para sempre a identidade humana, nada que configure uma origem esquecida ou perdida em seu próprio trajeto, nem tão pouco nada que possa ser recuperado no fim.

Para Weber, a liberdade é um valor dentre tantos outros valores que se liga ao processo de desenvolvimento da ação racional; ou seja, são fenômenos que se implicam e se interconectam, mas não necessariamente. Na verdade, permanece em Weber, do começo ao fim de sua vida, a preocupação com a separação entre metafísica e ciência, quiçá entre filosofia e sociologia. Toda a fundamentação metodológica e epistemológica de seu pensamento consiste na delimitação da esfera do fazer científico frente às especulações e hipostasias da metafísica que ensejam, dentre outras coisas, um fim para a história e a possibilidade de conhecer a totalidade de seu sentido. Essas pretensões escapam aos limites da ciência que pressupõem a verificação e validade universal de seus resultados. Essa preocupação que marcou a concepção weberiana de ciência e de método não comparece de forma contínua e consequente no pensamento simmeliano. Segundo Aron (1969, p.160), encontramos uma substituição progressiva do positivismo (diria mais propriamente kantismo) da primeira filosofia por uma metafísica da vida de formato nietzscheano. Na verdade, entendo que o caráter metafísico de seu pensamento aparece sub-reptício e, por vezes claramente, já a partir das primeiras formulações para a sistematização da ciência sociológica.

3. DEMARCAÇÃO DO PROBLEMA EM MAX WEBER

Weber analisa diretamente o tema cidades apenas em um ensaio denominado: *A Dominação Não-Legítima (Tipologia das Cidades)* no qual se percebe boa parte de sua epistemologia e metodologia sendo mobilizada na análise da constituição de um evento histórico. Destaco, por exemplo, a concepção weberiana de tipo ideal, concebido pelo cientista a partir da comparação entre fenômenos ou mesmo realidades distintas. Esse construtivismo de base epistemológica permite supor que Weber não se mantém atrelado a certo objetivismo próprio à tradição positivista de sua época segundo o qual as ciências, independentemente se históricas ou naturais, devem dizer a realidade *tal qual* ela se apresenta em forma de leis gerais do acontecer social ou físico, de modo objetivo e “literal”. Isto é, sem a mediação de sentidos imprecisos e deslocados de outro registro, subjetivo e valorativo.

Na verdade, o próprio cientista e a realidade empírica sobre qual se debruça para selecionar seu objetivo, estão imersos em valores culturais contraditórios entre si, e, por isso mesmo, o cientista deve fazer um esforço racional de afastamento da realidade histórica para que possa

elaborar conceitos típicos mais precisos e inequívocos quanto possíveis. Pois, quanto menos “invadido” por conteúdos valorativos, mais exato é o conceito. Entretanto, essa precisão conceitual guarda a peculiaridade de ser o resultado ou o ponto de partida da comparação entre fenômenos históricos irreduzíveis, por exemplo: da comparação entre as formações das cidades ocidentais e orientais ou da comparação entre as religiões orientais e ocidentais. Entre estas últimas, Weber construiu o tipo puro da cidade ocidental e da comunidade calvinista, sem a pretensão de subsunção de uma cultura por outra, ao contrário, resguardando suas peculiaridades específicas. Dados esses critérios básicos e necessários para a correta formulação dos conceitos, como então alcançar unidades conceituais, isto é, tipos abstratos válidos universalmente? Comparar fenômenos significa, de um lado, investigar o que existe de semelhante entre um e outro, e, por outro, significa também apanhar sua singularidade a partir de suas diferenças, porém, em ambos os casos, a comparação supõe a transposição de sentidos diversos para registros igualmente diversos.

Partindo dessa concepção weberiana de tipo pode-se perguntar, com algumas reservas, pelo elemento comum entre dois conceitos típicos: a cidade medieval e a comunidade calvinista. Este se encontra na acentuação inequívoca de dois traços interconectados: racionalidade e liberdade que marcam o momento de emergência desses eventos singulares no cenário histórico, com suas respectivas negações, irracionalidade e perda de liberdade, que caracterizam seu processo de esfacelamento igualmente histórico. Ambos são os resultados da circunstância de sobreposição da racionalidade instrumental (meios e fins) sobre a racionalidade substancial (valores) que dá sentido ao conceito ambivalente de racionalidade.

3.1. A comunidade de cidadãos livres

O elemento que orienta Max Weber em suas análises comparativas da tipologia das cidades é o modo como a cidade medieval-ocidental tornou-se autônoma em claro contraste com as cidades orientais e da antiguidade. Mas o que significa cidades?

Na ótica weberiana, uma localidade para efetivamente ser denominada cidade precisa ser “uma associação autônoma”, isto é, precisa garantir sua auto regulação política, administrativa e econômica. Ora, exatamente na mesma linha de interpretação da *Ética Protestante* em que apenas o Ocidente moderno conheceu instituições autônomas e racionais como o capitalismo e o Estado, somente a cidade do ocidente medieval conseguiu desenvolver-se em ajuntamento urbano industrial-mercantil na medida em que conjugou todas essas características: a fortaleza, o mercado, tribunal próprio e direito parcialmente próprio, caráter de associação e, por fim, uma autonomia e autocefalia parcial (Weber, 2002, p. 949). Mas quais fenômenos tornaram possível a peculiaridade da cidade medieval? Em princípio, lembremo-nos que a cidade do medievo era um local de

mercado que oferecia condições propícias para se adquirir rendimentos com o artesanato e com o comércio, por isso os senhores utilizavam seus escravos como fonte de rendas e não fonte de trabalho. Essa circunstância possibilitou que o escravo ou o não-liberto resgatasse sua liberdade, tornando-se, inclusive, pequenos burgueses afortunados. Embora também a cidade da antiguidade ocidental e da Rússia tenham se caracterizado como o “local de acesso da servidão à liberdade por meio da atividade lucrativa”, é somente na cidade da Idade Média que a prosperidade do escravo impedia que o senhor o resgatasse como sua propriedade, rompendo, portanto, com o poder senhorial que predominava naquela sociedade (Weber, 2002, p. 957).

Nesse sentido, a cidade do medievo ocidental significava a possibilidade de conquista da cidadania e da liberdade, uma vez que esse princípio, a perda do direito do senhor sobre o escravo, tornou-se regra geral². De um lado, as diferenças estamentais desapareceram, ao menos no que diz respeito ao status social dos livres e dos não-livres; e de outro, emerge uma camada burguesa com poder econômico que começa a monopolizar os cargos públicos. Concomitante a esse fenômeno sócio-político, o processo de racionalização religiosa contribuiu, de forma decisiva, para as diferenças entre as cidades ocidentais e as asiáticas, pois com o Cristianismo desaparece toda “vinculação mágico-animista de castas e clãs, com seus correspondentes tabus, entre os habitantes da cidade” (Weber, 2002, p. 959). Para Weber, foi precisamente essa vinculação que impediu os cidadãos da China e da Índia de realizar qualquer união associativa econômica, baseada na igualdade jurídica porque, por exemplo, tabus mágicos vetavam a realização de banquetes culturais comuns. Já as fundações das cidades antigas favoreceram a construção da associação, mas pressupunham, necessariamente, a ideia de pertença a um clã, a uma associação ou a uma tribo.

O cristianismo, paradoxalmente, constituiu uma “associação confessional de crentes individuais”, de modo que o cidadão entra na associação local da cidade e garante sua posição jurídica como indivíduo singular e não como membro de uma tribo ou clã. Sendo assim, fazer parte da comunidade urbana independia da sua pertença religiosa ou mágico-animista: cristãos podiam se reunir, econômica e politicamente, com não-cristãos, estrangeiros, bem como com outros povos e raças. Weber, portanto, relaciona causalmente, o processo de racionalização cristã e o processo de fundação secular das cidades medievais.

Além desses eventos constitutivos do processo de enfraquecimento do poder senhorial-

²Ao contrário da cidade da antiguidade ocidental, por exemplo, na qual coexistia o trabalho escravo e o trabalho livre; isso impediu o desenvolvimento das corporações. Pois as regras de funcionamento das corporações permitiam que o pequeno burguês participasse juntamente com o escravo de uma comunidade de mistérios, mas não de uma corporação que reclamava direitos políticos. As cidades antigas, segundo Weber, estavam divididas de acordo com as tribos, isto é, distrito local predominantemente rural. As cidades medievais, por sua vez, se organizavam segundo corporações de ofício.

tradicional e da emergência da cidade do medievo ocidental, a supressão parcial das diferenças estamentais e a laicização da associação urbana, Weber ainda analisa as características diversas do desenvolvimento da burocracia racional do Ocidente em comparação com o Oriente, sobretudo com a China, responsável pela concentração do poder militar nas mãos do imperador e a consequente separação do soldado de seus meios de guerra. Dessa maneira, não se pode falar de autonomia militar e política dos cidadãos em face do poder real. Em contrapartida, na cidade da Idade Média ocidental o princípio que regulava a constituição militar era o autoarmamento do soldado obrigado ao serviço no exército, independente se era camponês ou burguês ou cavaleiro. A situação era de tal maneira, completa Weber (2002, p. 975), que era o senhor que dependia da boa vontade em obedecer do soldado de seu exército.

Cabe ressaltar a compreensão weberiana de dominação, pois pressupõe que o detentor do poder de mando possa em alguma medida depender daquele que obedece pode parecer contraditório. Para Max Weber, a vigência da dominação está condicionada ao reconhecimento ou à legitimação dos dominados, isto é, à “probabilidade de encontrar obediência dentro de um grupo determinado para mandatos específicos (ou para toda classe de mandatos)” (WEBER, 2002, p. 170). Mas não se trata de uma obediência arbitrária, tirânica ou irracional, despida de quaisquer interesses ou fins. Para Weber, a ação de submeter-se do dominado pressupõe um ato voluntário ou simplesmente escolhido: “Um determinado mínimo de vontade de obediência, ou seja, de interesse (externo ou interno) em obedecer, é essencial em toda relação autêntica de autoridade” (Idem).

É precisamente por isso que as cidades do ocidente medieval configuraram uma “dominação não-legítima”, posto que sua fundação teve como base a atitude de desobediência à dominação tradicional que vigorava na época. Essa circunstância histórica foi o resultado fundamental do processo de racionalização construído, pelos indivíduos, em duas vias: a racionalização em âmbito econômico e a racionalização da religião, do direito e da política. A conjugação dessas vias numa ação conjunta favoreceu o surgimento de modos de vida inteiramente distintos e possibilidades diversas de interações sociais: uma urbe coletiva se une na conquista de igualdade e de liberdade de condições de existência e do direito à cidadania. A expressão política de uma ação dessa natureza é, necessariamente, a democracia, entendida aqui enquanto um tipo de dominação política e econômica, construída por uma comunidade de cidadãos livres e economicamente ativos à margem ou no meio de uma estrutura de poder político tradicionalmente constituído.

Tal argumento nos permite compreender por que a cidade medieval sucumbiu em face da

dominação patrimonialista que aparece no contexto de seu maior florescimento. Isto é, na mesma medida em que a autonomia política tornou possível a associação coletiva: “igualdade” estamental, autoadministração burguesa e cidadania; a autonomia econômica, progressivamente, individualiza o cidadão, tornando-o dependente dos interesses econômicos e separado dos interesses político-coletivos. Na escrita weberiana, a racionalidade instrumental (econômica) sobrepuja a racionalidade substantiva (política e moral), de modo a impossibilitar o cidadão da cidade medieval de participar e de contribuir na tomada de decisões as quais dizem respeito a si mesmo e à comunidade urbana. Assim, o cidadão torna-se heterônomo. Pode-se ler no ensaio *A Dominação não-legítima (Tipologias das cidades)*:

O Estado burocrático-patrimonial não rompeu, depois que submeteu as cidades, de uma maneira fundamental com esta ‘política econômica urbana’. (...) O decisivo residia, sem dúvida, na impossibilidade de a cidade dispor, no sentido de seus interesses, de um poder político e militar da categoria do que possuía o príncipe burocrático-patrimonial. E, por outra parte, somente excepcionalmente podiam tentar, da forma que faziam os príncipes, tomar parte, como associações, nas novas possibilidades lucrativas que surgiam, em virtude da política patrimonialista. (...) apenas elementos individuais e, sobretudo, socialmente privilegiados, tinham acesso a estas possibilidades (WEBER, 2002, p. 1019).

4. A COMUNIDADE DE CRENTES CALVINISTAS

A constatação weberiana, entretanto, de que o projeto histórico de autonomia coletivo-urbana da Idade Média malogrou não o induz a pensar em formas retroativas ou vindouras de recuperação ou de construção da liberdade humana. Se para Weber existem múltiplas e variadas histórias, uma vez que cada rede significativa de ações de um indivíduo-agente se adequa a outra ou outras formando novos sentidos e, portanto, novas histórias *ad infinitum*; não há como considerar a possibilidade, sob nenhum ponto de vista, de que um cientista determine para a história seu fim (ético, político e economicamente “mais viável”). Mesmo porque, “a história” no sentido de que reúne objetivamente toda a humanidade, é um conceito metafísico e a ideia de fim “mais viável” não passa de juízo de valor. Por essas razões, Weber se limita a analisar os processos de construção e de perda da liberdade, sem a pretensão de usar de seu poder de cientista e influir efetivamente nos acontecimentos, e nessa tentativa, ser tragado pelos mecanismos de dominação constitutivos da ação humana. Pois, os diversos contextos e as diversas situações produzidas ou resultantes da ação são, preponderantemente, marcadas por um tipo (ou tipos) qualquer (ou quaisquer) de dominação. Assim entendemos por que as vigências históricas de liberdade analisadas por Weber acontecem num espaço e tempo específicos, ou seja, não cobrem a totalidade bem como se dão no meio de processos de dominação já constituídos ou em vias de se constituir,

a exemplo da autonomia da cidade medieval e da ação racional calvinista sobre a qual discutiremos a seguir.

Em um primeiro momento enfatizamos que as circunstâncias históricas da ética calvinista são, fundamentalmente, distintas das que caracterizaram as cidades do medievo. A bem da verdade, a efetividade da Reforma calvinista é, a um só tempo, uma das consequências e uma das causas da intensificação do processo de desencantamento metafísico-religioso e da racionalização de todas as esferas de atuação do indivíduo: o monoteísmo cristão colaborou enormemente no processo de desmagificação das imagens e das práticas mágicas do mundo, e particularmente, do processo de secularização e de autonomia da cidade medieval. Mas ao suprimir a magia não suprimiu a noção de unidade de linhas de sentidos, esta apenas alçou o voo em direção à transcendência, ou seja, em direção à metafísica. Com o cristianismo, os indivíduos agem dispondo de uma unidade externa e interna de referência de sentido extramundana e alheia às especificidades intramundanas. Essa unidade, no entanto, é diluída em diversas e contraditórias esferas valorativas com igual direito de existência, forçando o indivíduo a fazer escolhas dentre os diversos valores que pululam no mundo. Ora, a *condição sine qua non* para esse indivíduo “fazer escolhas” é a constituição histórica da sua subjetividade, ou seja, o indivíduo moderno torna-se um “sujeito” de liberdade, mas, ou por isso mesmo, irremediavelmente sozinho diante da tarefa de decidir-se acerca dos sentidos da sua conduta.

Nesse sentido, os novíssimos modos de existência, colocados pelo acontecimento histórico da racionalidade, são remetidos à questão, que nos parece central em Weber, da liberdade do agir. Porém, essa liberdade não é vivenciada de modo coletivo, isto é, não se trata mais de uma comunidade democrática urbana que conjuga interesses gerais, mas ao contrário, da acentuação do individualismo que já despontava na urbe medieval e da condição de amplitude das possibilidades de escolhas, de um lado, e de outro, do aparecimento sem precedentes de formas diversas de dominação.

Pode-se apontar, no enalço de Weber, como uma dessas tentativas de exercício da liberdade a emergência do tipo ideal de racionalidade prática, no qual fins últimos (a salvação) e de meios racionais (a dedicação ao trabalho) são conjugados numa determinada conduta religiosa que suprime as sobras de magia deixadas pelo cristianismo católico e pelo luteranismo. Para Weber, apenas o protestantismo calvinista conseguiu fazer com que seus crentes adequassem fins e meios numa “unidade” ética de sentido e de domínio racional do *intramundano*, a partir de premissas totalmente opostas ao mundo mágico, posto que tanto é factível escolher quanto existir possibilidades de escolhas. Ao fazer isso, a ética calvinista se configurou, por excelência, o

elemento intermediador entre os dois principais eventos históricos ocidentais: a racionalização das imagens do mundo e a racionalização social. Isso significa dizer que, a institucionalização do capitalismo e do Estado modernos – expressões máximas da racionalização social – foi favorecida a partir do momento em que o conteúdo cultural fora absorvido pelas novas condutas de vida modernas, com seu caráter racional, metódico e secularizado.

Ao longo do processo de desenvolvimento da racionalização social, entretanto, a racionalidade instrumental tornou-se independente da racionalidade valorativa, a ponto de subjugar-lá totalmente, de modo que os meios passaram a dominar os fins, engendrando, por conseguinte, um dos *paradoxos da modernidade*, a saber, a perda da liberdade de ação do homem moderno.

Não é difícil perceber, portanto, que na análise weberiana das diversas “situações”³ históricas produzidas pelos homens, o valor liberdade apresenta-se como elemento fundamental e orientador da pesquisa, sem o qual inviabiliza-se a compreensão do seu esquema teórico. Pois para Weber, o par⁴, liberdade e não-liberdade, está imediatamente relacionado a outro par (tema mestre de suas pesquisas), racionalidade e irracionalidade, visto que ambos se associam em duas “situações” ideais tipicamente construídas. Em primeira instância, quando por meio da ação econômica e, principalmente, da ação política o cidadão da Idade Média participa, individual e coletivamente, das decisões e das escolhas do sentido das ações da cidade democrática. Porém, perde esse poder decisório e participativo (racionalmente conquistado), quando se deixa, ou melhor, quando os acontecimentos desencadeados por sua ação sobre os quais o agente normalmente não tem controle, o encaminham para serem dominados pelo Estado burocrático-patrimonial. Em segunda instância, como indivíduo, não mais como cidadão, escolhe fins e meios para sua ação, com base em seu conhecimento subjetivo e sua vivência cultural-valorativa. Mas tal como lá, as consequências de sua ação lhe fogem ao controle, de modo que o indivíduo passa

³ O sentido que assume aqui o termo situação refere-se, especificamente, à ideia weberiana segundo a qual, à medida que os agentes, principalmente nas relações sociais, condicionam reciprocamente suas ações, constituem uma cadeia unívoca de sentidos ou uma diminuição das alternativas de escolha de sentidos diversos. Todavia, encontrar-se em uma dada situação de diminuição das alternativas de sentidos é muito diferente de ser subsumido por uma estrutura qualquer, pois numa situação existem, de algum modo, possibilidades de constituição de outras situações ou de alargamento das alternativas de escolhas de sentidos. Além do que nem toda situação (conexão plena de sentidos) resulta em *prisão* ou limitação da liberdade: o indivíduo-agente pode racional e autonomamente decidir-se por orientar sua ação pelos sentidos presentes em um grupo social, sem interferências outras que não apenas os seus próprios valores e fins últimos. Tal como fizeram os cidadãos da urbe medieval e os crentes calvinistas “modernos”.

⁴ A presença de formulações paradoxais na escrita weberiana, contudo, encontra-se não apenas em noções específicas, mas é intrínseca à totalidade de sua obra. Com razão Gabriel Cohn (2003, p. 173) veta qualquer aproximação de Weber com Hegel, e para que nenhuma dúvida recaia sobre essa distância incomensurável, aponta para a ausência de quaisquer vestígios dialéticos na sociologia compreensiva empreendida por Weber. Pois seus pares de opostos: racional-não racional, liberdade-não liberdade, dentre outros, não supõem um terceiro termo que supera e absorve o primeiro e o segundo. Não há em Weber, a bem da verdade, um racionalismo ontológico (razão astuta) disfarçado, porém um racionalismo crítico e de fato realista que discute pela base seus próprios fundamentos.

agir orientado por fins e meios que não escolheu, posto que oriundos das ordens racionais (o capitalismo, a burocracia administrativa e a ciência)⁵.

Diante desse diagnóstico da racionalização ocidental, Weber não concebe condições históricas e “metodológicas” propícias para a investigação de condutas de vida de base livre e ética, tal como a experiência da cidade medieval ou da comunidade de crentes calvinistas. Pois em face do exacerbamento da racionalização e da diversidade de valores, como então considerar que suas escolhas valorativas são as “melhores” ou as mais apropriadas e, ainda por cima, impô-las aos outros, se até mesmo as ciências estão incapacitadas e desautorizadas a apontar os valores que devemos seguir? Pensando em termos das esferas: como exigir que seus valores específicos interfiram no andamento prático e teórico das demais esferas, ou como agir de acordo com valores que lhe são estranhos, que, em última análise, não fazem parte de sua legalidade? É em nome dessas novas condições colocadas pela modernidade desencantada que Weber defende o princípio da neutralidade axiológica, o qual não significa apenas isenção de julgamentos de valor, mas implica também em maior liberdade valorativa em face de outras esferas (Weber, 2001, p. 44).

A ciência, portanto, nada pode fazer para frear os processos de dominação da racionalidade instrumental, nem propor um projeto de sociedade livre, nem conceber possibilidades de retorno a uma suposta “origem” do homem livre e do homem não-livre. As experiências passadas, recortadas conceitualmente, simplesmente já foram: no limite, os indivíduos contemporâneos vivem a partir de suas consequências. E vivem, pelo menos assim sugere Weber, voltados para o espaço e tempo que os caracterizam e os individualizam; quando assim procedem, podem efetivamente tentar recuperar *alguma liberdade de movimento*. Mas apenas se tiverem clara consciência de que o processo de racionalização não é algo que se possa suprimir, se renunciar à sua completude (encontrar-se em sua totalidade como homem autônomo) bem como se renunciar à pretensão de emancipação de grupos ou muito menos da humanidade. Num mundo marcado pela diferenciação valorativa, a demanda que todo indivíduo deve cumprir, se deseja agir conscientemente, é escolher, em sua mais irredutível individualidade, os valores que conduzirão sua vida. Somente sob este limite, a instância da personalidade, é possível desfrutar de alguma *liberdade de movimento* que algumas circunstâncias práticas e teóricas das esferas possibilitam.

5. DEMARCAÇÃO DO PROBLEMA EM GEORG SIMMEL

⁵ É bom ressaltar que essas ações são tipológicas e, enquanto tais, algum ou alguns de seus aspectos são mais acentuados do que outros, de modo que afirmações aparentemente peremptórias desse tipo – a ação racional funda a modernidade e a irracional, a “alta modernidade” – não significam que, efetivamente, no primeiro momento toda e qualquer ação era livre e racional e no segundo se deu justamente seu oposto; apenas que, referindo-se ao valor liberdade, Weber construiu tipos em que esse elemento valorativo era mais destacado ou não.

A impressão que se tem com a leitura dos textos de Simmel é que tudo está misturado: filosofia, psicologia, sociologia, metafísica. Seu pensamento vai, em uma rapidez desconcertante para o leitor, da análise de um aspecto do cotidiano (o tipo psicológico do blasé) ao fato macrosociológico (caracterização da sociedade moderna), como se os fatos por si sós (micro ou macro) já retivessem sua unidade compreensiva. Ou como na bela imagem de Baudelaire sobre a modernidade: o instante retém o eterno, o fato singular retém todos os elementos do fato estrutural, e vice-versa. A essa concepção de mundo, pois não se trata apenas de questão de método estando aquém e além de uma visada científica, Simmel denomina panteísmo estético⁶: unificação das diferentes experiências com a realidade e busca do universal no particular.

Essa impressão se acentua enormemente quando nos dirigimos à sua análise da cidade grande. Parece que o texto está sendo construído no exato momento em que o autor observa e capta o sentido instantâneo de seu objeto, suas impressões mais imediatas. Tal como um pintor, e um pintor impressionista (WAIZBORT, 2006, p. 474), diante de seu modelo, Simmel analisa a constituição das cidades contemporâneas em profunda conexão com a formação do caráter e da psicologia do indivíduo, e como cenários nos quais se desenvolvem as experiências e estruturas da modernidade.

Para Simmel, as cidades modernas surgem em contraposição histórica às sociedades medievais nas quais a personalidade (o indivíduo) encontrava-se incorporada aos círculos de interesses prático/sociais: uma comunidade, associação ou propriedade. A rigor, a personalidade não dispunha de nenhuma possibilidade de liberdade de escolha individual. Porém, com o processo de racionalidade social e cultural em andamento nas sociedades ocidentais, essa unidade social foi estiolada. De modo que a personalidade moderna se encontra diante da novíssima possibilidade de liberdade de movimento, isto é, de escolher dentre a variabilidade de ordens sociais (técnica, profissões, economia monetária, religião, etc.) os valores que orientarão suas ações. Nesse sentido, não apenas o indivíduo se torna autônomo, mas também suas formações sociais e culturais correspondentes também se autonomizam e assumem sua legalidade própria (leis que lhes são inerentes e distintas das demais).

Desse fragmento, retenho essa relação, fundamental na sociologia simmeliana, entre indivíduo e liberdade. Mas que significa liberdade de movimento? Penso que sua definição de liberdade de movimento precisa ser matizada porque seu sentido é puramente negativo, quase no mesmo sentido em que Schopenhauer fala de liberdade como ausência momentânea de desejo. Não existe liberdade em sentido absoluto, mas sempre imersa em relações contextuais variadas. O

⁶ “A questão que se coloca com o panteísmo é a da relação de universal e particular” (WAIZBORT, 2006, p. 79).

que Simmel chama de liberdade de movimento é a mudança no tipo de constrangimento que se opera na sociedade moderna: a personalidade constitui-se em uma individualidade constrangida a agir segundo as ordens objetivas e abstratas.

Dentre estas, destaco a economia monetária, considerada por Simmel como a causa fundamental do processo de autonomização das esferas da vida e do indivíduo bem como do aparecimento da grande metrópole. Na verdade, essa relação causal (unilateral) entre a economia e as racionalizações sociais e culturais guarda as afinidades que Simmel mantém com Marx (JONAS, 1995, p. 94). Posto que, é apenas com a emergência do dinheiro que se rompe com os laços afetivos e pessoais que ligavam as pessoas entre si e às coisas. Na cidade moderna, é o dinheiro com seu caráter impessoal que estabelece a natureza das relações, mediando-as: com o fenômeno da universalização das relações econômicas também o indivíduo se universaliza mantendo relações com pessoas que ele não conhece e, a rigor, nem precisa conhecer. Todos podem, a princípio pelo menos, entrar nessa rede de relações e se deixar nivelar por suas regras impessoais, ao mesmo tempo em que podem resguardar sua subjetividade, já que esta não entra no circuito objetivado do dinheiro.

Liga-se a esse processo de domínio das relações monetárias, soberbamente niveladoras, a emergência concomitante da divisão social do trabalho responsável pela acentuação cada vez mais pungente da diferenciação e do individualismo, pois o trabalho especializado torna, de um lado, cada indivíduo indispensável na rede funcional; de outro, promove uma relação abrangente de dependência de cada um em relação ao desempenho da atividade de todos.

Também o direito abstrato e o intelectualismo caracterizam-se por ser fenômenos vinculados ao dinheiro, porque pressupõem relações fundamentadas em regras universais e em cálculos predeterminados e objetivos. Sob o signo desses fenômenos correlacionados (dinheiro, intelectualismo e direito) emerge a cidade grande enquanto *locus*, por excelência, de efervescência e realização dessas forças modernas.

É a partir dessa construção tipológica da modernidade que Simmel elabora a tipologia de vida que se desenvolve na cidade grande. Isto é, que tipo de homem vive nos grandes centros urbanos? Essa pergunta é importante porque movimenta praticamente toda a sociologia simmeliana, uma vez que é pressuposta pela relação dicotômica e ambivalente entre indivíduo e sociedade, cultura interior e cultura exterior, autonomia e heteronomia, qualitativamente distinto e massa nivelada. Isso porque entendo que o problema das relações tensionais no pensamento de Simmel não é de natureza apenas metodológica, mas principalmente metafísica: a tensão está inscrita na essência da vida.

Simmel inicia o ensaio *A Metrópole e a Vida Mental* apresenta aquele que ele considera o principal problema da vida moderna. Os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação que faz o indivíduo de preservar a autonomia e individualidade de sua existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica da vida; a luta que o homem primitivo tem de travar com a natureza pela sua existência física alcança sob esta forma moderna sua transformação mais recente (Simmel, 1986, p.13).

Nesse sentido, a modernidade opera uma mudança considerável: as forças contra as quais o indivíduo tem de lutar são forças sociais engendradas por ele mesmo, e a preservação não é mais de ordem física, mas psíquica. Trata-se da luta pela preservação da vida interior com seus valores, sentimentos, singularidades que perdem seu sentido nas cidades ocupadas com a impessoalidade do dinheiro, o objetivismo e calculismo do intelecto.

Cabe aqui a distinção valorativa que, segundo Simmel (1993), existe entre as cidades tradicionais nas quais os cidadãos reagem ao cotidiano social e individual com seus sentimentos, e as cidades grandes que exigem de seus habitantes “uma consciência elevada e uma predominância da inteligência”. Essa característica da pequena cidade se deve ao fato de que os indivíduos se mantêm num círculo estreito de relações no qual todos se conhecem e são regidos por um tempo que transcorre lentamente, ao contrário da cidade grande, cuja base de relacionamentos pressupõe o dinheiro e o domínio do intelecto. Por conseguinte, são relações regidas pela racionalidade que não se interessam pela singularidade de cada um e muito menos pela afetividade como mola propulsora das relações. O indivíduo da metrópole vive num ritmo frenético, precisa constantemente atender demandas que lhe são totalmente externas: produção de mercadorias para consumidores desconhecidos e profissões que atendem aos interesses meramente materiais. Tudo na vida desse indivíduo é rápido, calculado, anônimo, padronizado⁷.

Na verdade, o dinheiro, na cultura moderna, assume o lugar de Deus, em um sentido semelhante de Nietzsche para quem a razão ocuparia o lugar antes reservado ao Deus cristão. Posto que, para Simmel se Deus unifica todas as contradições e diferenças do mundo, o dinheiro também tem por função a suposta equivalência de valores e a unificação de interesses e de estranhos. Nessa

⁷ Embora se perceba um certo parentesco com as análises durkheimianas de acordo com as quais o homem moderno é aquele que se encontra em estado de anomia, isto é, desintegrado de sua única possibilidade de exercer sua autonomia e capacidades, a sociedade moral, em face da autonomização e da desregulamentação dos contratos sociais impostas pelo capitalismo. A supressão da anomia constitui para Durkheim a condição *sine qua non* do retorno do homem (ou sua integração) à sociedade. Para Simmel, a cidade grande (e, portanto, o mundo moderno) não resulta em anomia objetiva e subjetiva afetando a relação indivíduo e sociedade ou individualismo e singularidade. O que importa compreender são as diversas possibilidades de gerência dessa tensão, cujo cerco encontra-se, de um lado, na valorização dos recursos próprios à pequena cidade e à grande cidade, por outro, na emergência de duas formas de individualismo que ganham dimensões igualmente tensionais na cidade grande: o individualismo da filosofia liberal e da filosofia romântica alemã.

medida, não é excessiva a consideração de que “o dinheiro seja o Deus da época moderna” (Simmel, 1998, p. 37); nem tão pouco que uma cultura fundamentada em tal base entre em evidente contradição com a cultura subjetiva que diz respeito propriamente aos sentimentos, aos valores, aos medos, desejos, enfim, do indivíduo. Como resultado, tem-se o avanço desigual entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva. A primeira torna-se cada vez mais rica às expensas da segunda que se torna cada vez mais pobre e incultivada. Essa contradição caracteriza a tragédia da cultura: a modernidade promove as condições de realização da singularidade e da autonomia pessoal, mas apenas como potência, mas não enquanto ato. Por isso, surge na cidade moderna a figura típica do blasé (SIMMEL, 1998, p. 32).

A noção de tragédia da cultura, em Simmel, parece-me bastante devedora do conceito hegeliano de história, pois a caracterização metafísica que a reveste pressupõe exatamente a relação dialética entre espírito e vida, espírito objetivo e espírito subjetivo, subjetividade e objetividade. E tal como propõe em geral seu método dicotômico de análise, a possibilidade de síntese não é de todo excluída desde que seja pressuposto seu retorno a sua condição originária, a contradição. Simmel recusa o projeto metafísico de Hegel de uma síntese perfeita que superaria todos os momentos contraditórios, isto é, o fim da história. Pois como acertadamente sugere Remy (1995, p. 69), na dialética simmeliana pode-se distinguir dois modos de análises: a sequência cronológica (caracteriza a dialética hegeliana) e a dialética processual. Essa última refere-se à recusa de desenvolvimentos unilaterais já que a história é construída com base em relações ou em ações recíprocas.

É exatamente esse feixe de interações sociais que caracteriza a experiência da cidade grande. Nesta se desenvolve a ambiguidade própria à modernidade: a emergência de comportamentos estilizados como o blasé (expressão psicológica do nivelamento monetário) para quem tudo é descolorido, embotado, repetido, nivelado, e não consegue reagir a nenhum traço criativo ou a nenhuma mudança do cotidiano. Encontra sua contrapartida na possibilidade posta ao indivíduo da metrópole de resguardar partes inteiras de sua personalidade. Visto que, vivendo basicamente de relações impessoais e objetivas nas quais tudo é quantificável e mensurável, os indivíduos tendem cada vez mais a se distanciarem um dos outros, a preservarem sua subjetividade (proximidade corporal e distância espiritual). Daí o aparecimento de outras atitudes estilísticas, simultâneas à existência do blasé, como a atitude de reserva que contém em si o ideal de distância e proximidade. No ensaio *A Metrópole e a Vida Mental*, Simmel afirma:

(...) hoje o homem é “livre” em um sentido espiritualizado e refinado, em contraste com a pequenez e preconceitos que atrofiam o homem de cidade

pequena. Pois a reserva e indiferença recíprocas e as condições de vida intelectual de grandes círculos nunca são sentidas mais fortemente pelo indivíduo, no impacto que causam em sua independência, do que na multidão mais concentrada na grande cidade. Isso porque a proximidade física e a estreiteza de espaço tornam a distância mental mais visível. (...) o aumento do círculo e a liberdade pessoa interior e exterior, fizeram da metrópole o local da liberdade (SIMMEL, 1973, p. 22-23).

Essa possibilidade que se coloca apenas para o indivíduo moderno é a liberdade de movimentar-se em meio ao domínio crescente e inexorável das objetivações da cultura moderna (economia monetária, a técnica, as ciências, as artes). Não se pode, todavia, esquecer a tensão que alimenta essa liberdade e o aspecto negativo que a caracteriza: a ampliação da liberdade de escolha vem acompanhada da autonomia valorativa das ordens sociais e culturais. Rigorosamente falando, da emergência da liberdade de movimento moderna surge outro tipo de heteronomia possivelmente mais profunda e complexa do que aquela que caracterizava o homem primitivo e o homem da cidade pequena.

Simmel, entretanto, não vislumbra apenas a liberdade em sentido negativo (WAIZBORT, 2000, p. 333). Pois, essa reserva de liberdade interior e exterior do indivíduo da metrópole informa a tensão possivelmente mais fundamental da sociologia simmeliana: entre o individualismo quantitativo e o individualismo qualitativo. O primeiro diz respeito à liberdade defendida pela filosofia do liberalismo econômico e político o qual pressupõe condições de igualdade e liberdade para todos os indivíduos. O segundo trata da concepção de individualismo romântico (Goethe é a excelência no exemplo) em que o indivíduo é livre quando busca sua diferenciação ou singularidade, ou seja, aquilo que o distingue dos demais. Da prerrogativa do individualismo igualitário, Simmel analisa a ideia de que quando o comerciante produz para consumidores que não conhece, aguça-lhes a sensibilidade para os interesses, as modas, os gostos, etc. não apenas de alguns, mas da totalidade dos indivíduos⁸. Prova de sua ocupação primorosa com os micro-fatos, também se refere às relações eróticas, efetivando-se como concorrência positiva, porque pressupõe o conhecimento de si e do outro, e preenche de realização totalizante.

Essa forma de individualismo, porém, não pode vingar porque somente se pode supor a igualdade de condições e liberdade de todos sob a condição de que o altruísmo seja a mola mestra da ética moderna (SIMMEL, 2006, p. 103). Mas a experiência com o socialismo mostrou que apenas se pode realizar a igualdade com o sacrifício da liberdade, e com o estado liberal que a

⁸Argumento já conhecido entre os fundadores da economia clássica, como por exemplo, o argumento da “mão invisível” de Adam Smith. Nessa medida, não é absurda a ligação de Simmel com um certo conservadorismo político que alguns comentadores (RAMMSTEDT; DAHME, 1998, p. 206) insistem em considerar ultrapassada.

realização da liberdade implica a negação da igualdade.

O individualismo romântico, por outro lado, mantém relações estreitas com a proposta da cultura objetiva da diferenciação social do trabalho. Como vimos, esta se caracteriza tanto pela possibilidade de realização pessoal quanto pela perda da relação com a totalidade. E é essa consequência que inviabiliza a efetividade da liberdade porque promove, ao invés da busca de sua especificidade, um atomismo crescente e avassalador.

Simmel, por conseguinte, elabora um diagnóstico bastante pessimista da cidade grande e da modernidade em geral. Mas isso de forma alguma significa uma atitude resignada diante da realidade reificada. Ao contrário, retoma uma utopia do homem do futuro que nada mais é do que a realização efetiva do indivíduo romântico que busca no cultivo de sua qualidade distintiva, sua ligação com a totalidade. Essa utopia, segundo Leopoldo Waizbort, liga-se a sua metafísica do “panteísmo estético”:

Isso mostra como ele se alinha claramente em uma ideia de individualismo que, se deve tanto ao individualismo do século XVIII como o do século XIX, está de fato muito mais próxima deste do que daquele. E o Leitor há de ter notado como o que Simmel descreve – e cita – em Novalis é nada menos do que o panteísmo que ele reivindica para si mesmo na qualidade de “panteísmo estético”. (...) A alma simmeliana é romântica – não por acaso Simmel afirmou a afinidade da aventura com o “espírito romântico” (WAIZBORT, 2006, p. 497).

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse sentido, Simmel, tal como Max Weber, chegam a conclusões semelhantes quanto ao diagnóstico da modernidade. Respectivamente, os tempos modernos instauraram uma situação de domínio crescente e inexorável da cultura objetiva sobre a cultura subjetiva, ou da racionalidade instrumental sobre a racionalidade substantiva. Trata-se de uma situação de inexorabilidade justamente porque estes pensadores recusam a possibilidade de sua supressão. Todavia, se Weber, por um lado, supõe que existam possibilidades de realização da personalidade individual desfrutar “algum resto de liberdade de movimento” em meio às ordens racionais; Simmel vai ainda mais longe na espera de um novo homem que realize os ideais de um indivíduo qualitativamente distinto, ou seja, que possa realizar as potencialidades do indivíduo do romantismo de Novalis.

As diferenças, contudo, entre Weber e Simmel não admitem simplificações e são mais de natureza metodológica e epistemológica do que propriamente histórico-social. Para começar, entendo que Weber assume de forma mais consequente e crítica do que Simmel uma das ideias mais fundamentais de Kant: a crítica às pretensões metafísicas do pensamento de sua época. Isto

é, a pergunta diretriz da filosofia e da ciência não é pelo objeto da metafísica: se o pensamento, se Deus, se as mônadas, nem mesmo se a metafísica é ou não possível, mas uma questão anterior: o que o sujeito pode ou não conhecer. Assim, Kant, segundo Foucault (2002, p. 448), começa por problematizar o próprio sujeito da representação (o homem) tornando-o objeto de autoesclarecimento. Pois, o sujeito da representação configura uma aporia na qual ao mesmo tempo tem autoconsciência de sua finitude (seus limites enquanto sujeito empírico) e assume a tarefa de produzir a ordem do mundo enquanto sujeito autônomo e transcendental. Esses limites do sujeito kantiano por si só já enfraquecem as asas da metafísica tradicional bem como a moderna, porque se o próprio sujeito do conhecimento é finito (conhece apenas o que é dado na experiência) como pode pretender produzir conhecimento positivo do infinito (da essência ou da coisa-em-si mesma)? Como fundar o conhecimento empírico a partir do que não é empiricamente pensável?

Simmel, em seu projeto de fundamentação positiva da sociologia tinha clara noção dessa impossibilidade (ARON, 1969, p. 213), mas com os desdobramentos de seu pensamento ao longo do tempo, a própria ciência sociológica fica à mercê da fundamentação metafísica na medida em que:

(...) a ciência social está limitada por dois âmbitos filosóficos. O primeiro abrange as condições, os conceitos fundamentais, os pressupostos da pesquisa concreta que não podem ser apreendidos pela pesquisa, pois constituem sua base. No outro âmbito, a pesquisa específica é dirigida a conclusões, conexões, problemas e conceitos que não têm lugar no contexto da experiência e do saber objetivo imediato. O primeiro âmbito é da teoria do conhecimento, o segundo, a metafísica da disciplina particular (SIMMEL, 2006, p. 35-6).

Dois problemas, todavia, aparecem. O primeiro é colocar a metafísica como condição de realização do conhecimento científico; o segundo é a natureza dessa metafísica particular carregada de vitalismo e de atomismo que definem a filosofia da vida de Simmel. Nessa medida, a insuperabilidade da tragédia da cultura, em Simmel, não é o resultado da instrumentalização de um critério racional da ciência positiva que interdita o cientista e o homem de superar a história e apontar para outro caminho. Mas do fundamento irracional (metafísica da vida) de sua sociologia que afirma ser da essência da vida a realização de si mesma mediante conflitos. O seguinte fragmento do ensaio, *O Conceito e a Tragédia da Cultura*, é emblemático da base metafísica da sociologia simmeliana:

Agora [na modernidade], no entanto, surge uma fenda no interior desta estrutura da cultura, que decerto já existia no seu fundamento, e que a partir da síntese sujeito-objeto, da significação metafísica de seu conceito se torna um paradoxo,

ou mesmo uma tragédia (SIMMEL, 1995, p. 95).

Penso que Max Weber leva o princípio kantiano (da impossibilidade de conhecer o que está fora do universo empírico) a consequências que o próprio Kant desconheceu, uma vez que este antecipa, em outro formato, a astúcia da razão hegeliana. A razão é limitada no campo do conhecimento empírico, mas ilimitada no campo da moral e da história (concebeu a ideia de um progresso universal da razão e da liberdade, sumamente criticada por Weber).

Para Weber, o processo de racionalidade que assumiu conotações contemporâneas de domínio dos interesses econômicos e técnico-científicos sobre os valores e as escolhas pessoais da personalidade, não pode simplesmente ser suplantado porque a história não é uma carruagem que se pode parar ao bel prazer, porém a confluência de ações e relações sociais historicamente construídas. Se o cientista está limitado a pensar seu objeto empírico (as formações sociais construídas pelos homens) mediante critérios universalmente válidos (causalidade, objetividade, adequação causal); esse mesmo cientista, contudo, pressupõe (para sua lógica da descoberta, pelo menos) um conjunto de valores (necessariamente subjetivos) que o ajuda a selecionar e a pensar seu objeto. Para o cientista Weber, esse valor que o orienta na construção de sua teoria é, por excelência, a liberdade. Posto que, a análise compreensiva da ação bem como das esferas de atuação do agente (política, econômica, erótica, religiosa, metodológica, estética) tem como preocupação fundamental três perguntas correlatas: pelo agente que se faz livre em situação de desenvolvimento histórico da racionalidade (o cidadão medieval e o crente calvinista, por exemplo), pelas circunstâncias em que se perde a liberdade (consequências imprevistas) pela possibilidade de liberdade de movimento individual em um mundo contemporâneo marcado pela expansão da racionalidade instrumental em detrimento da racionalidade substancial.

Em todos esses casos típicos ideais, Weber deixa entrever o aspecto construtivista (DOMINGUES, 2004, p. 34) de seu pensamento (aspecto que compartilha com Simmel) de acordo com o qual, tanto do ponto de vista metodológico quanto do ponto de vista da ação histórica, são os homens que constroem o mundo de relações e de ordens sociais passível de ser conhecido racionalmente pelas ciências sociais e todo conhecimento é artefato humanamente produzido. Por conseguinte, se não é possível simplesmente mudar o curso da história e suprimir os constrangimentos burocráticos e econômicos sobre a ação autônoma, nem social nem muito menos cientificamente, é possível, no entanto, pressupor a possibilidade de posicionar-se de acordo com cada esfera específica. Isto é, como cientista, como amante, como apreciador da arte ou propriamente artista, como político e como religioso, e, ainda, manter-se inteiro – não mais como um homem completo e total dos tempos românticos que Weber lembra não sem saudade, mas com

a profunda consciência de que sua realização atual é impossível –, mediante uma conduta constante e responsável na efetivação de suas ações. Na verdade, Weber, tal como Simmel, pressupõe a emergência contemporânea de personalidades que, a rigor, qualquer um pode tornar-se.

De qualquer forma, também Weber foi atravessado pela lei de pensar o impensado, pois: Como fundar uma ciência positiva tendo como pressuposto basilar o valor liberdade, tal como pretendeu Weber, completamente inacessível ao sujeito empírico? E do ponto de vista do agente e da história, suas possibilidades de realização de liberdade de movimento são de todo modo passíveis apenas como rupturas das estruturas modernas. E, enquanto tais, escapam à compreensão causal/explicativa da ciência sociológica.

Quanto a Simmel, essa ideia de personalidade, constitui um elemento fundamental de suas análises da sociedade moderna e, especificamente, da cidade grande. Isso porque o caráter objetivo, equalizador e indiferente promovidos pela monetarização de todas as esferas da vida interior e exterior (social), potencializada pelo entendimento adestrador de comportamentos (estilos de vida), impede a realização da individualidade livre e de qualidades incomparáveis que, segundo Simmel, é aclamado como ideal de vida desde Herder, Goethe até os românticos alemães de sua época.

Com base nesse ideal de indivíduo, paradoxalmente, foi criada a doutrina política e econômica do liberalismo fundada na livre concorrência e na diferenciação do trabalho social que, ao invés de promover efetivamente a liberdade e a igualdade dos indivíduos, solapou pela base tanto *Nos Anos de Aprendizagem* de Wilhelm Meister (do qual emerge um mundo do que é absolutamente singular no indivíduo) quanto *Nos anos de Viagem* que supõe a contribuição concreta da personalidade para a coletividade dos homens.

Penso que Leopoldo Waizbort tem razão quando recusa uma interpretação unilateral de Simmel, destacadamente interpretações que o classifiquem como romântico e excluam outras vertentes de seu pensamento. Porém, se de fato parece não existir em Simmel qualquer expectativa de realização da personalidade nesses dois matizes goetheanos, pode-se entrever expectativas quanto a possibilidades futuras.

Prefiro crer, porém, que, com a ideia de personalidade puramente livre e puramente singular, ainda não se disse a última palavra sobre a individualidade; que o trabalho da humanidade ainda irá gerar, cada vez mais, formas novas, mais variadas, com as quais a personalidade se afirmará, comprovando assim o valor de sua existência. Se, em períodos felizes, essa multiplicidade vier a ser coordenada harmoniosamente, a contradição e a luta daquele trabalho não representarão apenas obstáculo, mas algo que irá conclamar os indivíduos a um

novo desenvolvimento de suas forças e novas criações (SIMMEL, 2006, p. 118).

Essas expectativas, entretanto, ainda que emergjam no futuro podem de novo ser submersas pela condição metafísica da vida que supõe o conflito insuperável entre forças construtoras e destruidoras da personalidade livre. Ademais, a emergência da personalidade que goza de uma maior liberdade de movimento já aconteceu com o desenvolvimento das potencialidades racionais da cidade grande, porém, daí o grande dilema do indivíduo simmeliano tal como o weberiano: o indivíduo moderno dispõe da possibilidade de liberdade e de escolha de seus fins da ação (autonomização da ação), mas também as ordens objetivas (que configuram os conteúdos de orientação) se tornaram autônomas na modernidade; e estas padronizaram as escolhas de meios e fins da ação.

A diferença é que se em Weber a racionalidade promoveu fenômenos históricos fundamentais de realização de liberdade (como a emergência da comunidade de cidadãos autônomos da cidade medieval) e em tempos atuais a possibilidade simplesmente aberta de liberdade de movimento em meio à dominação das ordens racionais; em Simmel, ao contrário, parece que em toda a emergência do processo de racionalização se ergue somente essa segunda possibilidade (liberdade de movimento) que já carrega sua negação: a autonomização das formações objetivas.

Em vista do já colocado, concebo que, se Weber, por um lado, é mais consequente que Simmel no esforço de delimitação do fazer científico frente às especulações da metafísica e da teoria da história, escapando do risco de pressupor uma história irracional ou uma metafísica da vida; por outro, esbarra em pressupostos igualmente irracionais, talvez ainda mais complexos que os de Simmel porque este parece ter abandonado o objetivo de fundar uma ciência sociológica, quando acredita na possibilidade de erupções criativas e livres na história.

REFERÊNCIAS

- ARON, R. *La Philosophie Critique de L'histoire*. Paris: librairie philosophique J. Vrin, 1969.
- COHN, G. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- COHN, G. *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DOMINGUES, I. *Epistemologia das Ciências Humanas: Durkheim e Weber*. São Paulo: Loyola, 2004.
- DURKHEIM, É. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- HABERMAS, J. La teoría de la racionalización de Max Weber. IN: *Teoría de la Acción Comunicativa* (Tomo I). Madrid: Taurus, 1987.
- HABERMAS, J. Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción. IN: *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- HEGEL, F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito* (parte I). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JONAS, S. *La "Gorszstadt" Métropole européenne, dans la sociologie des peres fondateurs allemands*. IN: Georg Simmel: Ville et a Modernité. Paris: L'Harmattman, 1995.
- JONAS, S. *La métropolisation de la société dans l'oeuvre de Georg Simmel*. IN: Georg Simmel: Ville et a Modernité. Paris: L'Harmattman, 1995.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- LEITE, R. P. *Contra-Usos da Cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas: Unicamp, 2004.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.
- LÖWITH, Karl. Racionalização e liberdade: o sentido da ação social. IN: *Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980.
- MOMMSEN, Wolfgang. *Max Weber: Sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Alfa, 1981.
- NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RAMMSTEDT, H; H. J. DAHME. *A Modernidade atemporal dos clássicos da sociologia: reflexões sobre Durkheim, Tönnies, Weber e, especialmente, Simmel*. IN: Simmel e a Modernidade. Brasília: UNB, 1998.
- RAYNAUD, P. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- REMY, J. *La grande ville et l'apetite ville: tension entre la forme de socialite et la forme esthétique*. IN: Georg Simmel: Ville et a Modernité. Paris: L'Harmattman, 1995.
- SCHLUCHTER, W. Neutralidade de Valor e a Ética da Responsabilidade. IN: *Política, ciência e Cultura em Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.
- SCHLUCHTER, W. Politeísmo de Valores. IN: *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.
- SIMMEL, G. *A Metrópole e a Vida Mental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- SIMMEL, G. *Filosofia do Amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SIMMEL, G. *Questões fundamentais de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar 2006.
- SIMMEL, G. Romme, une Analyse esthétique. IN: Georg Simmel: Ville et a Modernité. Paris: L'Harmattman, 1995.
- SIMMEL, G. Sobre a Arte e a Psicologia do Cotidiano. IN: *Simmel e a Modernidade*. Brasília: UNB, 1998.
- SIMMEL, G. Sobre a Sociedade e a Cultura. IN: *Simmel e a Modernidade*. Brasília: UNB, 1998.
- SOUZA, J. *A Crítica do Mundo Moderno em Georg Simmel*. IN: Simmel e a Modernidade. Brasília: UNB, 1998.
- SOUZA, J. *Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo:

Annablume, 1997.

WEBER, M. A Ciência como Vocação. IN: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 14ª ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1998.

WEBER, M. A Política como Vocação. IN: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.

WEBER, M. *Conceitos sociológicos fundamentais*. Lisboa: Edições 70, 2001.

WEBER, M. Concepto de la sociología y del “significado” en la acción social. 14ªed. IN: *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

WEBER, M. *L'Éthique Protestante et L'Esprit du Capitalisme*. 2ª ed. Paris: Flammarion, 2002.

WEBER, M. La dominación no legítima (tipología de las ciudades). IN: *Economía y Sociedad*. 14ªed. México: Fondo de cultura Económica, 2002.

WEBER, M. Racionalidad formal e racionalidad material de la economía. IN: *Economía y Sociedad*. 14ªed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções(b). IN: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.

WEBER, M. Sociología de la Dominación. IN: *Economía y Sociedad*. 14ªed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

WEBER, M. Sociología del Estado. IN: *Economía y Sociedad*. 14ªed. México: Fondo de Cultura, 2002.

WEBER, Marianne. *Biografía de Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.