



Aufklarung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba

Brasil

de Carvalho Leal, Edilene Maria

MAX WEBER E MARTIN HEIDEGGER: A CENTRALIDADE DA RAZÃO E A PERDA DA
LIBERDADE

Aufklarung. Revista de Filosofia, vol. 2, núm. 2, octubre, 2015, pp. 139-162

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471547045007>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

MAX WEBER E MARTIN HEIDEGGER: A CENTRALIDADE DA RAZÃO E A PERDA DA LIBERDADE

[MAX WEBER AND MARTIN HEIDEGGER: CENTRALITY OF REASON AND THE LOST OF FREEDOM]

*Edilene Maria de Carvalho Leal **

RESUMO: A intenção desse artigo é analisar algumas ambivalências da modernidade, com destaque para a que consideramos a principal delas: a centralidade da razão como categoria analítica e como modelo das práticas sociais. Essa proposta é, evidentemente, uma proposta de análise teórica que se dará no âmbito específico da teoria social e da filosofia, principalmente desde interpretações produzidas por Max Weber e Martin Heidegger. Trata-se, em uma primeira instância, da tentativa de discutir criticamente as “autodescrições” que esses pensadores fizeram da modernidade. De um lado, a defesa weberiana da centralidade da razão; de outro, a crítica pós-metafísica heideggeriana dessa centralidade. Desse flagrante desencontro, podemos destacar um possível encontro analítico entre eles, ou seja, a crítica à perda da liberdade no contexto moderno.

PALAVRAS-CHAVE: modernidade, racionalização, técnica, liberdade

Abstract: The purpose of this article is to analyze some ambivalences of modernity, emphasizing that which we consider the most important: the centrality of reason as analytical category and as model of social practices. This proposal is, evidently, a one of theoretical analysis which will occur in the fields of social theory and philosophy, especially the interpretations of Max Weber and Martin Heidegger. In a first moment it is an attempt to critically discuss the descriptions of modernity offered by these authors. From one side, the weberian defense of the centrality of reason, from the other, Heidegger's post-metaphysical critique of this centrality itself. From this flagrant divergence we can stress a possible analytical convergence between them: the critic of the lost of freedom in the modern context.

KEYWORDS: modernity, rationalization, technics, freedom

APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

A intenção desse artigo é analisar algumas ambivalências da modernidade, com destaque para a que consideramos a principal delas: a centralidade da razão como categoria analítica e como

* Pós-Doutora em Sociologia. Membro do grupo de pesquisa Sociedade e Técnica (SOCITEC/NPPS/UFS). Bolsista do programa de pós-doutorado PNPD na Universidade Federal de Sergipe. Desenvolveu e desenvolve pesquisa em teoria social e filosofia contemporânea, mais especificamente sobre o tema ética e política.
m@iltu.edileneleal@gmail.com

modelo das práticas sociais. Essa proposta é, evidentemente, uma proposta de análise teórica que se dará no âmbito específico da teoria social e da filosofia, principalmente desde interpretações produzidas por Max Weber e Martin Heidegger. Trata-se da tentativa de discutir criticamente as “autodescrições” que esses pensadores fizeram da modernidade. De um lado, a defesa weberiana da centralidade da razão; de outro, a crítica pós-metafísica dessa centralidade, em Martin Heidegger. Para tanto, um problema já se antecipa: trataremos suas teorias da modernidade como “autodescrições” da modernidade. Por isso, responder à pergunta: por que chamamos autodescrições da modernidade e não apenas interpretações ou concepções ou teorias, como seria mais usual?, coloca-se como nossa primeira tarefa de esclarecimento.

AUTODESCRIÇÕES DA MODERNIDADE

Ao respondermos a essa questão estaremos recortando, metodologicamente, o tipo de interpretação da modernidade a qual aderimos no intuito de garantir uma maior clareza à argumentação em curso. Pois, acreditamos que as principais teorias da modernidade assumem aspectos claramente valorativos, ainda que expressem exatamente o contrário. Na verdade, toda teoria responde a contextos específicos, mas as teorias da modernidade têm um teor posicional ainda mais tangível porque lida com um variegado de ações e pensamentos humanos fundamentais para a constituição da história recente do Ocidente. Por isso, a necessidade de retomar o sentido do termo, “autodescrição”, que pertence à base de argumentação de Luhmann (1997) e compõe um dos mais importantes acessos a sua teoria sociológica sobre a modernidade. Em linhas muito gerais, significa que toda teoria sobre o real (no caso, a realidade moderna) é sempre uma construção possível e não necessária, ou seja, nunca o real em seu ser verdadeiro e universal comparece a observadores privilegiados, mas são recortes e seleções construídas por observações sobre a realidade que, inclusive podem ser de segunda ordem. Tal como a observação que ele próprio faz da caracterização da modernidade: observa as observações que foram feitas por outros observadores, mais próximos temporalmente

de sua constituição efetiva.

A perspectiva crítica de Luhmann aqui em tela é, exatamente, a explicitação de que os modernos se autodescreveram como modernos com todos os limites contextuais e abstratos que caracterizam descrições de si mesmos; seu ponto de vista ganhou distanciamento e a possibilidade de enxergar sob percepções atuais o significado da modernidade. Entretanto, esse construtivismo teórico parece enredar o conhecimento em um relativismo que questiona a natureza científica de suas próprias observações do mundo social. Pois, como considerar a validade científica de observações que representam apenas um dos lados do fenômeno a despeito de todos os outros que ficaram de fora? Luhmann sugere, para resolver essa dificuldade epistemológica, o círculo da “unidade do diferente” (Luhmann, 2007:471). Embora, por um lado, essa expressão questione o princípio de não-contradição sob o qual nos movemos desde a formulação aristotélica, por outro lado, atem-se às premissas explicativas aparentemente muito simples e incontestes. Ou seja, as auto-observações da modernidade elegeram a racionalidade como sua característica primordial à custa de outras igualmente possíveis, mas concebendo-a como universal e determinante.

Eis ai delineado o equívoco de toda tradição que pensou a modernidade: apresentar o contingente como necessário. Se tivermos claro, contudo, que essa visão apenas faz sentido no interior dos sistemas modernos, mas que não é válido para o resto do mundo como pensavam os modernos europeus, essa diferença é produtiva porque é com base nela que se pode falar em estruturas sociais e semânticas especificamente europeias (unidade) porque distintas de todas as outras que são extra-europeias. Ou seja, em meio a caracterização mais geral da modernidade como aquela que atualizou a complexidade, com todas as informações, valores díspares e concorrentes, contingentemente estruturada em múltiplos acontecimentos, os modernos recortaram a racionalidade como seu elemento dominante. É isso: o mundo moderno é contingente e apenas fora dele é possível visualizar padrões de ação e unidades distintas como termos de sua descrição.

Também Weber e Heidegger destacaram que teorias e, especificamente, teorias sobre a modernidade são autodescrições. Pode

parecer estranho associar Weber (2001) ao construtivismo epistemológico - já que o construtivismo social praticamente desaparece no Weber da racionalização -, porém a metodologia concebida por Weber em termos do conceito como artifício humano, recorte contextual do fenômeno, visão parcial e superável do conhecimento científico, etc. tocam nos principais temas do construtivismo largamente discutido atualmente.

Inclusive, já aconselhava o professor Weber (1982) aos seus alunos

142 iniciantes sobre a necessidade de se saber verdadeiramente vocacionado para a ciência a fim de não se frustrar diante dos limites que a ciência moderna impõe aos seus praticantes, principalmente aquele de ser permanentemente passível de ser superada por novos resultados ou novas “unidades distintas”. Nem por isso a ciência é menos universal e menos geral do que antes, aquilo que se concebe atualmente em termos de “resultado científico” sobre um fenômeno qualquer é validado cientificamente. Ser um conhecimento não absoluto não significa necessariamente ser um conhecimento relativo: aos olhos weberianos, é um conhecimento potencialmente substituível, mas este substituto adquire em seu lugar a tão desejada aura científica.

Quanto ao construtivismo social weberiano é, aparentemente, o que faz com que ele escape às armadilhas do relativismo radical. Isso porque permanece certa ambiguidade em sua teoria da história, caracterizada, de um lado, pela formação de padrões, regularidades e normatividades que orientam as ações humanas; de outro, pela criação plenamente contingente de visões de mundo. Ainda que esse processo de criação seja ocasional, seu resultado perdura como mapas intelectuais e práticos a seguir. Isto é, em Weber o contingente, o irracional, o singular, pode, eventual e normalmente, tornar-se padronizado e/ou rotinizado, possibilitando, assim, sua apreensão teórica.

Parece-nos que é num registro semelhante a este que Heidegger percebe essa concepção pós-metafísica do real. Posto que, acreditava que as teorias sobre a realidade refletem as imagens construídas em seu contexto e em seu lugar. O ser é epocal, por isso ele se manifesta de diversos modos, estes são apreendidos de acordo com a ênfase em determinada entidade privilegiada. Mas essas imagens tornam-se o ser dos fenômenos, a verdade dos fenômenos, a temporalidade dos

fenômenos. Aqui temos um equivalente filosófico ao conceito sociológico de Weber: esquecimento do ser e racionalização do mundo.

Em Heidegger (1971), entretanto, o grau em que a modernidade se autoconstituiu como uma época privilegiada porque desterrou sua subjetividade pensante e sua ciência racional, é incomparavelmente mais intenso do que no pensador da racionalização. É curiosa sua interpretação do construcionismo de Descartes. Em seu entender, Descartes nos oferecera nada mais nada menos do que uma determinada construção do real dentre tantas outras construções possíveis: seu edifício científico é construído com base na formulação de regras e na dúvida com o fito de angariar a certeza, esta sim, o fundamento absoluto da verdade. Mas até chegar a certeza (verdade), tudo que se tem são passos para reconstruir o objeto de conhecimento mediante representação. Até mesmo a suposta consciência de si (penso, logo existo) deixa de ter aquele caráter tão conhecido de um sujeito que dar as cartas no processo do conhecimento, passando a ser a estrutura formal na qual e a partir da qual se realiza a representação do objeto. Por conseguinte, essa solidez formalizante dificultaria a associação do conhecimento verdadeiro ao relativismo; uma vez que os sujeitos são produzidos por objetos, constituindo-se formas sem corpos e sem almas, sem posições e sem valores. Heidegger parece vincular a emergência da modernidade à época da história do esquecimento do ser na qual se faz história sem sujeito e sem finalidade. O que sugere uma contradição: a relação entre conhecimento e realidade é produto da autocriação, mas esta tem como base subjetividades esvaziadas de valores. Ora, a consequência disso é, principalmente, a eliminação da possibilidade de discursos sobre a modernidade, uma vez que impossibilita a crítica e as visões diferenciadas sobre a modernidade: construída sobre uma estrutura pensante, seus produtos não teriam partido e nem preferência.

Partindo do conceito de teorias sobre a modernidade como autodescrições da/sobre a modernidade, aprendemos que a modernidade e suas imagens de mundo foram autocriadas; por conseguinte, suas criações não existem em si e para si mesmas, não são absolutos desprovidos de gosto e de vontade. Nesse sentido, apartamo-nos de Heidegger que, para afastar-se do relativismo, dificulta a tarefa de pensar

criticamente a modernidade. E seguimos Weber, posto que aposta na possibilidade de que construções podem se tornar reconhecidas em padrões e regularidades, exatamente porque não se pode controlar o que a história pode fazer com as autoconstruções de seus agentes.

MAX WEBER: A CENTRALIDADE DA RAZÃO

144

Para Weber, a modernidade é um fenômeno no interior de um processo fenomênico amplo: o processo de racionalização. Esse processo de racionalização, carregado de percalços, retroações, eventos inesperados, etc., parece, aos olhos weberianos, responder a uma evolução que, longe de ser um plano previamente estabelecido seria o acontecimento dinâmico de uma série de coincidências históricas. A marca, por excelência, dessa dinâmica e dessa contingência histórica seria o fato de que, primeiro, a razão é um modo de ser e um modo de pensar, por conseguinte atualiza-se em torno de uma polissemia de sentidos; segundo, sua definição e sua especificidade são concebidas em face de seu outro, ou seja, da irracionalidade. Assim, o conceito de racionalidade é relacional: apenas sabemos se um fenômeno é racional pelo que ele não tem, ou tem em menor grau, de aspectos iracionais.

Como vimos, a racionalização pode assumir uma série de sentidos ao longo de sua trajetória: desencantamento religioso ou científico, racionalização econômica, racionalização política, etc. Todos esses tipos de racionalização têm acentos diferenciados em cada época na qual são atualizados. Apenas em um período específico da história, a racionalização se tornou dominante em todas as esferas de ação e de pensamento humano: esse momento é chamado modernidade. Weber chega a essa conclusão comparando tempos e espaços diferenciados: o Ocidente e o Oriente da era filosófica, do mito, da ética religiosa, do estado patrimonialista, etc.; a singularidade comparativa de nações ocidentais e orientais; por fim, o tipo puro de ação racional que se disseminou apenas e exclusivamente na religião, na ciência, na economia, na música, na erótica, etc., de nações ocidentais: basicamente, num primeiro momento, nações europeias e EUA. Dessa maneira, o procedimento metodológico que dota um recorte histórico específico de

racionalidade pressupõe outros recortes que são menos racionais, fazendo com que entendamos que o processo de racionalização moderno ocidental seja a atualização de sua diferença em relação às *irrationalidades de quaisquer espécies*.

Muito esquematicamente apresentamos o passo metodológico e conceitual a partir do qual Weber concluiu pela racionalização geral e intensa da modernidade em face de outros períodos da história ocidental e oriental, caracterizados por sua média, baixa ou ausência de racionalidade. Enfatizamos seu conceito de racionalidade e de irrationalidade. Ou seja, conhece-se Weber basicamente por sua investigação sobre a racionalização, como se a irrationalização não tivesse comparecido entre os focos de seus interesses sociológicos. Entretanto, se dermos uma rápida olhada em sua obra perceberemos, ainda que de maneira apressada e relacional, o tema da irrationalidade perpassando-a, contribuindo na produção de seus principais conceitos. O fato de não aparecer como conceito positivo, ou seja, como aquele que doa sentido a determinado aspecto ou evento, não significa que não possa interferir, inversamente, nas principais conclusões de seu pensamento. Supomos que Weber, inclusive, parece confundir a dimensão metodológica da racionalidade com uma dimensão ontológica, como se escapasse do teórico e compusesse a prática existencial de seus agentes.

Essa suposição é o resultado da análise de um dos traços mais fundamentais do pensamento weberiano e que, diga-se de passagem, explica porque sua teoria da modernidade é a mais consistente na comparação com outras teorias sociológicas: sua crítica impiedosa da razão moderna. Mas, como as coisas em Weber nunca são tão simples assim, essa crítica vem acompanhada pelo contraditório entusiasmo pelos feitos da racionalidade moderna. Talvez possamos dizer de Weber o que Luhmann disse dos primeiros observadores da modernidade, na medida em que a concebeu como um moderno nativo, como se a analisasse de dentro de seu processo de constituição, como se fizesse parte de sua realização. Principalmente porque esteve interessado, durante toda sua vida, por um sentido unificado da racionalidade.

Deve-se considerar que, a pergunta por um sentido unificado do que seja racional ou irracional encerra uma discussão de amplos

espectros no terreno da filosofia, da religião e da ciência. A título de ilustração dessa dificuldade podemos lembrar como entre os gregos antigos a delimitação da filosofia como também da *epistéme* face à mitologia dá-se, respectivamente, mediante um conhecimento racional (*logos*) e conhecimento irracional porque fundado em crenças (

atualizado como um bem supremo.

MODERNIDADE: PARADOXO ENTRE RACIONALIDADE TÉCNICA E RACIONALIDADE VALORATIVA

Esse seria um dos principais limites que apontamos na concepção weberiana da racionalização, pois, assim como as autodescrições modernas que criticou veementemente, também pressupõe a racionalidade como um ideal fundamental a ser perseguido. Evidentemente, naqueles aspectos em que um evento, um pensamento, uma ação é menos racional ou mesmo irracional, perde substancialmente seu interesse epistemológico e sociológico. Pode-se dizer, a título de justificação dessa premissa weberiana, que o irracional não geraria regularidades sociais, por conseguinte escaparia à apreensão científica. Entretanto, o irracional é a característica mais marcante da realidade social, uma vez que *irrationalidades de quaisquer espécies* (Weber, 2002) nada mais são do que as intrincadas, contingentes e complexas relações e situações do mundo moderno. Na verdade, as regularidades, as normatividades, as padronizações, embora sejam tão duramente criticadas como estruturas que dinamitam a liberdade e a criação humanas, são formas de racionalização duramente construídas. Nesse sentido, o irracional é a situação geral no mundo, é o processo de racionalização que *normaliza* (legal, política e socialmente) seu domínio conflitivo, singular, ocasional.

Diante disso, questões se apresentam: Por que positivar a racionalidade e negativizar a irracionalidade? Qual o sentido de afirmar o domínio da racionalização como se a própria irracionalização não pudesse irromper e recobrar esse domínio? Por que se espantar diante dessa última possibilidade? Para todos esses questionamentos, sugerimos uma possível resposta direta e simples: racional e irracional são termos que adquiriram sentidos diversos ao longo de seu uso, mas que, durante a época moderna, assumem um sentido valorativamente paradoxal: o que seja racional é perfeito e desejável e o que seja irracional é imperfeito e repudiável. Mas não sabemos se essa resposta se aplica tão facilmente à perspectiva weberiana, porque uma coisa é dizer que Weber não

problematizou adequadamente a irracionalidade - vendo-a apenas de sossaios, à deriva, a mercê da racionalidade -, outra coisa é dizer que concebeu o domínio da racionalização sobre a irracionalização como o evento mais desejável e promissor para as sociedades modernas. Muito ao contrário. Sua crítica da razão moderna perpassa exatamente essa recusa em considerar o processo de racionalização com os mesmos olhos deslumbrados, romantizados ou esperançosos com o livre uso da razão.

148 Ainda que, à custa de recair no terreno movediço da grande narrativa, apresentou-nos duas fortes conclusões sobre a racionalização modernidade, a partir das quais se depreende seu conceito específico de racionalização formal ou técnica.

A primeira resulta de sua premissa de que apenas no Ocidente moderno a racionalização foi levada às suas últimas consequências, expandindo-se, de maneira ímpar na história, por todas as esferas de atuação. A política, o direito, a burocacia e a economia, são o resultado da conjugação de uma série de fatores históricos que orientaram as ações do homem ocidental cada vez mais para a adequação entre meios e fins, de modo que valores, conteúdos gerais, situações específicas deixassem de compor o quadro de influência das ações. No interior desse processo de racionalização das condutas modernas, é gestado um paradoxo segundo o qual a racionalidade formal (Weber, 2002:64) jamais é consoante com a racionalidade material (Idem, pág.64). Essa incompatibilidade, contudo, não se explica apenas porque Weber, fiel ao kantismo, defende uma racionalidade dicotomizada, para melhor dar conta da exigência dos limites positivos do conhecimento científico, face ao ilimitado que caracteriza todo o resto do mundo humano: seus valores éticos, suas particularidades expressivas, etc.

Embora Weber deixe entreaberto, segunda conclusão, certo caráter visceralmente paradoxal entre as racionalidades, como que se constituindo mais ontologicamente do que historicamente, o forte de suas análises é a reconstituição das ações na prática histórica na qual os agentes sociais configuram ações e as realizam sem que possam controlar suas consequências no mundo. O texto da “Ética Protestante” (Weber, 1998) é conclusivo nesse sentido, uma vez que nos lembra, num primeiro momento, o quanto racional era a ação do crente calvinista, na medida

em que se definia em termos de fins últimos (a salvação) e meios (dedicação ao trabalho, poupança ascética). Mas, num segundo momento, quando a configuração de sua ação contribuiu para o desenvolvimento de ordens sociais plenamente intramundanas (como o capitalismo moderno) que não se encontravam entre suas intenções mais íntimas, os meios passaram a se sobrepor sobre os fins. Além dessa percepção de que um fenômeno de dimensão racional-valorativa colaborou, não intencionalmente, na vigência de uma ordem social, Weber refere-se à confluência de elementos ideais (valorativos) e econômicos que explicaria o surgimento da democracia participativa nas cidades do Ocidente medieval. Entretanto, também esse “surto” de adequação dos tipos de racionalidade inscrita em uma conduta social de dimensões estruturais, denominada por Weber dominação não-legítima (2002:938), foi rapidamente reconfigurada a partir da emergência de outra ordem social: o Estado racional moderno.

Essa situação – ações até podem ser planejadas, mas sem que o mundo complexo possa ser igualmente orquestrado em termos de meios e fins -, gerou um paradoxo entre racionalidade e irracionalidade. Lembremo-nos que, o primeiro paradoxo apresentado foi aquele entre racionalidade formal e racionalidade substantiva, cuja atualização no mundo moderno gerou outro paradoxo: racionalidade e irracionalidade. Em ambos os paradoxos, permanece esse viés teleológico, porém com uma importante diferença: se no primeiro tratava-se da razão como pressuposto valorativo de análise, no segundo temos a perda de valores, basicamente o valor liberdade como prerrogativa de análise. O que queremos dizer com isso, nada mais e nada menos que as análises e as conclusões weberianas são orientadas por determinadas escolhas valorativas e determinados recortes teóricos que precisam ser destacados para melhor e mais adequadamente situarmos criticamente seu pensamento sobre a modernidade. Se ele é o autor, por excelência, desse conceito de modernidade cujo centro é a racionalidade técnica, faz-se necessário aludir à sua compreensão valorativamente enviesada, para ficarmos somente com aqueles aspectos que nos pareçam mais conformes à sua conhecida perspicácia científica. Ou no caso de considerarmos também os aspectos nos quais Weber é valorativamente orientado, termos a plena consciência disso e deixarmos registrado; afim

de não tomarmos por evidências históricas o que diz respeito aos pressupostos do cientista. Mesmo porque, e é o próprio Weber que inspira essa compreensão, “não existe ciência livre de pressuposições” (Weber, 1982).

Nesse sentido, é com um tom desolado, sombrio e inquieto que Weber se lança à caracterização do mundo dominado pela racionalidade técnica: impessoal, objetivo, frio e rotineiro para o qual valores, inquietações existenciais, sentimentos, etc., perderam substancialmente seu sentido e sua relevância prática. Frisamos, entretanto, que os valores não desapareceram do mundo moderno, paradoxalmente, nunca vivemos em um tempo no qual houvesse tantos valores e tamanha liberdade de escolhas. Weber nos quer dizer outra coisa e é esta coisa que o envolve nessa teia apocalíptica da metanarrativa histórica, pois, do que não dispomos é da liberdade (Weber, 2001:374) prática de efetivamente escolher sob quais valores desejados ser conduzidos. Uma vez que as esferas de atuação modernas (capitalismo, direito, religião, erótica, etc.) disputam entre si, como deuses e demônios, qual delas vai assumir o controle sobre os “cordões de nossas vidas”. Assim, não é apenas que o processo de racionalização adentrou todos os espectros sociais e privados da existência humana, mas também que o tipo de racionalidade que deixou essa existência à deriva da heteronímia e da irracionalidade é a racionalidade técnica. Essa condição é inexorável, ou seja, não há como simplesmente parar o processo de racionalização.

Essa tese, elaborada como diagnóstico de um tempo, serviu de inspiração para muitos teóricos sociais, mas ela própria foi inspirada por uma determinada visão de ser humano e de mundo ínsita no romantismo, particularmente na filosofia romântica alemã. A rigor, Weber tinha toda clareza de que, como cientista, não poderia apreender a totalidade dos fenômenos sociais e que, se assim o fizesse, estaria sendo desonesto com o alcance da ciência sociológica. Porém, a metanarrativa adentra sua crítica da racionalidade moderna a ponto de estabelecer um abismo entre suas prerrogativas metodológicas e suas análises históricas. Na medida em que, de um lado, enfatiza a necessidade científica de separar a ciência dos mitos, das cosmovisões, dos pressupostos metafísicos, de outro, mantém-se motivado por sua crença na liberdade de ação, na razão

desprendida e no ideal de homem completo e criativo que caracterizava as ambições de pensadores românticos (Löwith, 1969). De posse desses ideais, a sociedade que se deslindava aos seus olhos parecia conceber outro tipo de ser humano que os parágrafos finais da “Ética Protestante”, parafraseando Nietzsche, descrevem com acuidade: “(...) os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como ‘especialistas sem espíritos, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes atingido’” (Weber, 1998: 131).

Em Weber, todavia, a permanência desses elementos “metafísicos” é nuançada por percepções teóricas que anteciparam muitas elaborações conceituais posteriores. Não precisaríamos esperar o “desconstrutivismo” e o “construtivismo” da era pós-moderna para entendermos que não se pode conceber o conhecimento como absoluto, pois, Weber já havia alertado para seu caráter construído, artificial e contextualizado, nem tampouco para a crítica à racionalidade moderna na qual suas fraquezas fundamentais fossem reveladas. Dentre essas fraquezas gostaríamos de ressaltar aquela que caracterizava a base do próprio projeto iluminista da modernidade: sua crença de que a razão pudesse, efetivamente, afugentar quaisquer rastros irracionais e tornar-se absoluta.

Weber mostrou que a própria criação moderna de uma racionalidade plenamente voltada para si mesma, ou seja, depurada de móveis passionais e/ou valorativos, no auge de seu domínio e de posse de sua força expansiva, engendrou a situação de ausência de autonomia de ação. Isso significa dizer que o que é autonomia para Weber subtrai-se ao conceito dominante de autonomia na modernidade de Kant, pois atualiza-se aquém e além da racionalidade, uma vez que seu sentido é a escolha de valores em todo caso não sujeita à análise racional. E isso é incompatível com o projeto da modernidade. Não é que a racionalidade técnico-instrumental autonegue-se para uma eventual recuperação de si mesma, como sugeriria uma visão hegeliana do mundo, mas que é impensável um mundo, ou melhor, sociedades conduzidas unilateralmente por qualquer tipo de racionalidade sem que outras situações surjam e reconfigurem suas práticas. Com isso, queremos lembrar que, para Weber, o florescimento da racionalidade não elimina a

possibilidade de que fenômenos irracionais surjam e sobreponham-se aos fenômenos racionais. A propósito disso, Philippe Raynaud acredita que Weber antecipa largamente a problemática posterior da fenomenologia heideggeriana, especialmente a questão fundamental da sua obra e, por tabela, da desconstrução derridariana (Derrida, 2006), ou seja, a questão da diferença ontológica. Irracionalidade da história e diferença ontológica, respectivamente, compartilham o “‘sem fundo’ que permanece inacessível à investigação racional porque se encontra pressuposta por toda racionalidade – e é no interior desse poder criador que se origina a diversidade irredutível das figuras históricas (‘imagens de mundo’ em Weber, ‘épocas do ser’ em Heidegger)” (Raynaud, 1987:148).

152

AS AMBIGUIDADES DA ANÁLISE WEBERIANA SOBRE AS AMBIGUIDADES DA MODERNIDADE

Dessa maneira, subsistem, no pensamento weberiano, contradições difíceis de serem explicadas, pois a dramatização da expansão da racionalidade instrumental encenada num tom apocalíptico e normativo não combina com a crítica da modernidade na qual revela os problemas internos à própria construção moderna de racionalidade. Isto é, Weber comete os mesmos equívocos que denunciou no projeto moderno da racionalidade, particularmente aquele em que considera a autonomização da racionalidade técnica em face da racionalidade valorativa como infortúnio a ameaçar drasticamente o destino da história. Entretanto, ainda que pudéssemos atestar a efetividade desse acontecimento, seria preciso perguntar o porquê de valores como autocriação, despreendimento, realização criativa e autonomia serem tão fundamentais para o ser humano a ponto de, em sua ausência, caracterizar sua decadência. Além disso, também caberia perguntar o porquê do espanto e da dramatização diante da possibilidade de tal acontecimento como se a racionalidade técnica não cumprisse rigorosamente a função para a qual os modernos a desenvolveram. Se sua visão da modernidade tem sentido, significa que o agir técnico-instrumental foi blindado pelo “milagre” da razão moderna contra as interferências de quaisquer elementos irracionais que pudesse-

interferir em seu curso planejado, consequências não desejadas na esfera ético-cultural não des caracterizam a configuração lógica e prática da ação já que, por si mesma, é um fazer que dispensa sentidos últimos, sejam subjetivos sejam espirituais sejam filosóficos.

Dian te do que já foi dito, é preciso retomar algumas ideais weberianas sobre a modernidade: sem a recusa de Weber de que a razão possa se desvincilar, apenas por ser o que é, das instâncias ordenadoras de ação e das armadilhas éticas que caracterizaram a modernidade, o projeto de entender criticamente a constituição da modernidade instrumental torna-se impraticável. Contudo, é sua surpresa tragicizada diante do *factum* da técnica e sua visão ambígua da racionalidade que, ora se apresenta em sua versão racional ora em sua versão irracional, como se fossem efetivamente dimensões compartmentalizadas, que embaraçam a argúcia de seu olhar crítico sobre o mundo moderno.

Em incontáveis momentos de seus textos parece que Weber vai produzir, a partir de suas fecundas análises sobre os tempos modernos, conclusões que colocariam pôr terra os mais conhecidos equívocos da teoria moderna: especialmente, o ideal de um humanismo e de um subjetivismo a conduzir e a dominar o mundo em todos seus aspectos e dimensões. Mas, ao contrário, deixa-se enredar por seu fascínio, por isso, concentrar-se na partição das razões, na positivação de uma em detrimento da outra, na técnica que se aparta do controle humano, na consequente perda de significado do mundo, etc. Se seu projeto mais instigante foi a reconstituição da racionalização do mundo por que não entendeu que a técnica com todos seus arranjos e desarranjos é um modo de acontecimento dessa racionalização, e não uma anomalia, uma excrescência, uma escuridão a controlar o destino do homem contemporâneo? Por que entendeu a técnica apenas como gerenciamento de meios e fins, se a técnica, além de ser agenciamento de meios e fins, também é um dos principais modos de agir no mundo do homem? Supomos que a resposta a essa pergunta pode ser dada pela ênfase na razão moderna e nos seus poderes expansionistas e determinantes.

HEIDEGGER: A CRÍTICA À CENTRALIDADE DA RAZÃO

As dificuldades, que essa reconstituição crítica da modernidade desenvolvida por Weber mais revelou do que propriamente resolveu, deixam-nos mais seguros para investir na abordagem heideggeriana da modernidade a partir de seu conceito de racionalização técnica. Porque, independentemente do transcorrer analítico desse texto, já de início o autor (Heidegger, 2007:11) nos apresenta as razões para chamar seu empreendimento de *questão* e não de conceituação ou definição ou concepção. Essas razões repousam em sua recusa do tratamento exclusivamente humanista das abordagens anteriores da técnica. Sem humanismo significa sem representação em que a técnica apresentar-se-ia como objeto a ser apreendido, dominado, submetido. Por isso, o que seja a essência da técnica apenas pode ser enunciado negativamente, isto é, por meio do que a técnica não é em face de suas determinações anteriores. Quais são essas determinações?

A principal delas é a compreensão de técnica moderna como uma atividade que reúne um meio para um fim. Estamos em terreno muito conhecido, pois, refere-se à noção de técnica como atividade instrumental. Heidegger (2007:14), para elucidar criticamente essa concepção generalizada da técnica moderna, retoma as quatro causas de Aristóteles, lembrando a todos seu sentido de operação, por isso a ênfase recai sob a causa eficiente a despeito da importância das demais. Causa eficiente é aquela que opera por meio da relação causa e efeito; a partir daí se consagrou a visão de que à causa se vincularia a instrumentalidade. Heidegger pretende desarticular essa visão mostrando que causa, entre os gregos antigos, teria uma relação com a ideia de comprometimento e não com instrumentação. Pois, a ideia de causa perde o efeito se não for uma relação entre produção da coisa e a finalidade da coisa, ou seja, o para quê a coisa está sendo produzida. Por conseguinte, diferentemente da concepção moderna da ideia de causa, a técnica não se limita a atividade de fazer um objeto, mediante um meio, para um fim; como se fossem processos desarticulados entre si mesmos. Ao contrário, o que está entre esse processo de produção e destino da coisa produzida é alguma coisa que se deixa acontecer ou que se deixar desvelar em seu modo de ser. O que se deixa desvelar é a essência do objeto, é sua *alethéia*, sua verdade.

Assim, longe do sentido estritamente instrumental da técnica, em Heidegger assume o sentido de desvelamento da verdade.

É uma visão bastante diferenciada de técnica porque, não apenas recupera o sentido de técnica como “produção” (em latim, *producere*, interpretado por Heidegger como “trazer à luz”), mas também vincula a técnica à operação de desocultamento da verdade. Parece que assim o terreno já está devidamente liberado da tradicional redução da técnica ao agenciamento de meios para fins, para que uma reflexão da essência da técnica como “produção” e verdade possa ser elaborada. Mas o problema é que esse sentido de técnica aplica-se ao seu *modus operandi* grego e não ao moderno. Lembremo-nos que as concepções anteriores de técnica a apanharam no seu reduto moderno, possivelmente se se voltassem para esse momento da técnica chegariam a conclusões semelhantes. Hannah Arendt (1997), por exemplo, perfez esse percurso e apresentou-nos a técnica como produção e criação. Entretanto, não a associou, de maneira tão visceral, à ideia de verdade porque a *ação*, em sua acepção, era a atividade, por excelência, do desocultamento. Talvez por isso filiou-se à concepção dominante de técnica moderna como aquela atividade que perdeu seu potencial de criar e desencobrir a verdade.

Heidegger (2007:18), todavia, acredita que essa premissa de desocultamento estende-se à técnica moderna bem como à relação que mantém com a ciência exata. Por conseguinte, à sua característica de (produção) deve-se acrescentar a de dispor da natureza para o uso e consumo mediante a intervenção humana na natureza. Mas isso acontece de duas maneiras diferenciadas: primeiro, para o camponês ou o lavrador existia uma espécie de continuação entre a natureza e intervenção humana na natureza porque seu uso e consumo possibilitavam não a *provocavam* e nem a *desafiavam*, ao contrário, deixavam que sua verdade fosse liberada, por exemplo, que a ponte de madeira sobre o rio revelava a verdade do rio como um caminho a ser transposto. A segunda maneira de intervir na natureza pretende dispor dela para promover “o máximo de rendimento possível com o mínimo de gasto” (Heidegger, 2007:19); por isso, todas as coisas da natureza se transformam em reserva ou estocagem para uso futuro: o rio deixa de ser um caminho a ser transposto para tornar-se disponível para o acionamento de turbinas e a

ponte deixa de ser o lugar pelo qual se transpõe o rio para ser o lugar por onde se transporta mercadorias. Então, afirma Heidegger, aparentemente sem reprovação e nem desolamento diante dessa condição da técnica moderna: “Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina” (Heidegger, 2007:20).

Mesmo diante dessa diferença substancial entre técnica pré-moderna e técnica moderna Heidegger enfatiza sua vinculação com o desocultamento. O que muda aqui é o que exatamente é desocultado, ou seja, o que se mostra em sua verdade para o homem moderno: desocultar é dispor da natureza para saciar suas necessidades, sejam essas básicas ou superficiais, mas não mais sob a prática da produção, mas da intervenção utilitária na natureza. Parece-nos que é isso que significa o recorte acima: o rio está na usina. Pois o que importa para a técnica moderna é o que lhe ocorre como verdade, sendo o seu processo o deixar acontecer dessa verdade.

O caráter instrumental, portanto, não desaparece nessa formulação heideggeriana, mas ganha um acento diferenciado. Posto que, o que ocorre como verdade da técnica moderna não é seu domínio exclusivo, mas também da ciência moderna. Lembremo-nos de como os primeiros cientistas concebiam a relação do saber científico com a natureza: Descartes gostaria de dominar matematicamente a natureza, Bacon pretendia saber cada vez mais para melhor dominar a natureza. Assim, a técnica como instrumentalidade já se anuncia e se enuncia na verdade da ciência na medida em que essa verdade compõe uma determinada época do ser na qual e a partir da qual o homem acredita dispor dos entes para seu uso e para seu domínio. Ora, essa época é a época da modernidade, poderíamos chamar, agora com muito mais propriedade histórica, de época da modernidade técnica, já que a técnica integra seu processo revelador de verdade.

Nesse sentido, desfaz-se o sentido da técnica como mera aplicação ao passo em que sobressai seu sentido como a resposta ao apelo de uma época, pois: “A história não é um mero objeto da historiografia nem somente o exercício da atividade humana. A ação humana só se torna histórica quando enviada por um destino” (Heidegger, 2007:27). Aquilo

que é desocultado pela técnica moderna comparece como “destino” (*Geschick*) ao qual o homem *deve* cumprir. Temos aqui dois problemas: primeiro, que destino é esse ao qual a técnica está irremediavelmente ligada e que o homem *deve* cumprir? Segundo, que significado assume destino no contexto de “A Questão da Técnica”? Para Heidegger, o homem se faz disponível para intervir na natureza de maneira instrumental; essa disponibilidade atualiza-se em termos de “composição” (no alemão *Ge-stell*). Heidegger reconhece a dificuldade de explicitação desse termo porque o transpõe de seu sentido comum (significando um equipamento qualquer) para outro sentido “até agora inteiramente inusitado” (Idem, p.23). Diz-se composição porque reúne os elementos e dá sustentação a esses elementos sem, todavia, confundir-se com nenhum deles em particular; porque a essência da técnica nada tem de técnico, daí a composição referir-se à técnica, mas também nada tem de técnico (de uso, instrumento, meio, intervenção, etc.). Pois a essência da técnica moderna é um modo descoberto pelo homem no qual experiência a técnica ao mesmo em que se experimenta nela.

A circunstância da experimentação responde a um destino para o qual o homem é chamado a cumprir. Mais uma vez Heidegger reconfigura o sentido de um termo quase como contraste do seu uso tradicional, pois destino não significa fatalidade ou processo inexorável sobre o qual se postaria o homem sem ação, mas ao contrário, acredita que a possibilidade de liberdade do homem moderno se dá em dois atos: o destino que é ofertado ao homem e o modo no qual o homem se doa a esse destino. Destaquesmos duas questões críticas apresentadas. Uma é a tentativa de compreender a técnica sem julgá-la como aquela que se oferecesse como causa da perda de liberdade e de completude do homem moderno (Heidegger, 2007:28); a outra é que a técnica não acontece como um processo teleológico, inescapável e ineludível, como concebiam os autores anteriormente analisados. A recusa de uma compreensão, destacadamente, antropológica nos faz pensar que é possível pensar fora dos parâmetros da racionalidade moderna sem que uma subjetividade, um agente social, um agente comunicativo pretenda ser o senhor de si e do outro. Sem que, por outro lado, seja preciso abandonar o processo no qual e mediante o qual a técnica mostre-se em sua verdade como configurando o destino de uma época do ser, ou seja, o

processo de racionalização.

Se pararmos, no entanto, nesse levante positivo da desantropologização da técnica e esquecemos que a essência da técnica é *Gestell*, teremos visto a questão sobre a técnica pela metade. Pois, não é simples concluir que a essência da técnica é *Gestell* se agora sabemos que a técnica comparece como um modo de ser de uma época e de um destino. Isso deixa transparecer certa apreensão em Heidegger (2007:29)

158 porque existem dois caminhos dispostos ao homem: ou se comprehende como um ente diferente dos outros entes para quem a técnica é um destino ou se aventura na sua identificação com os entes disponíveis na técnica, tornando-se apenas mais um ente dentre outros possíveis.

A pressuposição do homem moderno de que deve dominar a técnica, submetendo-a a sua vontade constitui, na verdade, um deixar-se conduzir pela essência da técnica como *Gestell*. Pois como poderia manter sua autonomia face às demandas da técnica se se comportar tal como a técnica como “disposição” e “composição”? Encontramo-nos aqui diante de duas premissas fundamentais. Com a primeira sentimo-nos plenamente à vontade porque é com base nela que recusamos uma compreensão antropologizada da técnica a qual animou e sustentou as mais variadas teorias sobre a técnica (a de Weber, por exemplo). Essa recusa é consistentemente discutida por Heidegger de maneira a nos permitir entender que a técnica é a atualização de um sentido, de uma época, de uma imagem de mundo, que se tornou vigente no tempo e espaço da modernidade. O que acontece é que a técnica *reúne* seu sentido essencial, ou seja, requerer da natureza, do mundo, dos objetos do mundo e até mesmo dos homens, o domínio, a posse, o controle. Assim, quando essas teorias apresentam como projeto de emancipação do homem contemporâneo em face da técnica, a recuperação de sua essência perdida como senhor de si e senhor do mundo (da técnica), nada mais fazem do que incorporar o próprio discurso da modernidade. Isto é, estão mergulhas em uma autopercepção de uma época, o modo de ser da modernidade, na qual a racionalidade é a pedra de toque e de ancoragem de um sujeito que se sabe senhor de si mesmo e do mundo. Heidegger, enquanto interlocutor de Nietzsche, sabe que a filosofia do sujeito se assenta na vontade de saber e na vontade de poder, de maneira que uma

das ações necessárias da destruição da metafísica tradicional é o desvelamento desse sujeito que se pensou como aquele que poderia substituir o ser enquanto fundamento ontológico. A ontologia fundamental não possui uma referência privilegiada a partir da qual todo o resto se voltasse para garantir, no plano epistemológico seus critérios de verdade, ou no plano sócio-cultural suas instâncias normativas de ação; estabelece-se enquanto um fundamento sem fundo, ou seja, sem uma base privilegiada. Com isso, na verdade, Heidegger se movimenta no terreno movediço do relativismo pós-moderno que, ao tempo em que nega qualquer base de referência normativa para as culturas propõe uma leitura da história como aquela que produz autodescrições de si mesmas, invariavelmente, contingentes e contextuais.

Essa prerrogativa relativista de Heidegger não o impediu de constituir um “pacote emancipatório” visível na premissa de que o homem apenas se torna livre na escuta de seu destino bem como na diferença com os outros entes. Na verdade, essas metáforas heideggerianas (“escuta do destino”, “liberdade no envio” e tantas outras) normalmente induzem a certa dificuldade de compreensão, não porque são metáforas, mas porque são metáforas de uma transcendência na imanência que são, de certa maneira, metafísicas. Lembremo-nos o que dissemos mais acima sobre sua concepção de modernidade: constituída a partir de formas estruturais, sem posições e sem valores, uma vez que a emergência da modernidade está vinculada à época da história do esquecimento do ser na qual se faz história sem sujeito e sem finalidade. Sua desumanização da técnica ganha sentido porque a ideia de destino corresponde a essa história do ser, a esse suposto chamado da existência que não reconhece preferências, domínios específicos, etc. Mas a partir de que o ser humano moderno poderia perceber as diferenças de possibilidades de condução de sua relação com a técnica e com o mundo se não existem parâmetros, não existem registros de motivação, não existem referenciais diversos, sob os quais e pelos quais escolher o caminho da liberdade?

Heidegger não apenas não tentou responder a essa questão, mas principalmente esta questão não faz sentido no contexto de sua filosofia. Pois, o Heidegger da “A Questão da Técnica” corrobora uma concepção

já presente no Heidegger de “Ser e Tempo”, ou seja, aquela concepção segundo a qual o convívio com os outros, o mundo das relações sociais (em seus termos: a co-presença, o ser-com-os-outros-*Mit-sein*) é o mundo no qual o *Dasein* perde as possibilidades de que dispõe para encontrar-se com seu ser-próprio, o que é dizer o mesmo, com sua existência autêntica. Esse encontro é, invariavelmente, um encontro solitário, pessoal, individual; quanto mais se deixa levar pelo convívio com os

160

outros, mais distante estará esse *Dasein* de se apropriar de si mesmo. Também o *Dasein* que existe sob as determinações da modernidade técnica encontra-se limitado por essas relações que o atam ao mundo do domínio, ao mundo das demandas sociais de controle sobre os outros entes; também aqui a possibilidade de saída dessa condição imprópria, heterônoma e inautêntica estar a passos largos das interações sociais, mas exatamente na fuga para outras dimensões inacessíveis pelas vias sociais. Como sabemos que Heidegger de fato superou a filosofia do sujeito? Ora, quando podemos afirmar com certeza que tão pouco as vias de acesso ao destino ofertado pelo ser podem ser abertos pela racionalidade moderna. Mas à custa de uma imersão num mundo aquém e além do mundo social: da radical experiência com o nada (Heidegger, 1989:146) que o *Dasein* de “Ser e Tempo” deve perfazer em seu percurso a caminho de sua totalidade (o-ser-para-morte) até a experiência do *Dasein* como guardião do ser (Heidegger, 2007) que se submete ao destino ofertado pelo Ser, respectivamente, “Ser e Tempo” e textos do Heidegger do pós-guerra. Assim como nem todos *Daseins* conseguem se apropriar de uma existência autêntica a partir do mergulho angustiado no mundo partilhado da publicidade e da impessoalidade, também nem todos são convidados para o abandonar-se ao Ser, deixando-se conduzir por seu destino. Tanto lá como cá, apenas alguns têm o privilégio de transcendência na imanência.

Ainda que Heidegger tivesse clareza da precariedade analítica da razão moderna, elaborando um dos mais fecundos conceitos do pensamento filosófico e social da contemporaneidade, não escapou à tentativa de encontrar um lugar e um acesso privilegiados bem como de apontar quais seres humanos seriam devidamente privilegiados para acessar o modo de existência mais fundamental e simultaneamente mais elementar porque transcenderia às circunstâncias acachapantes das

conquistas da modernidade. Se já sabemos que praticamente toda modernidade atualizou-se pela via do privilégio: o privilégio da racionalidade em face da irracionalidade, do lugar universal como espelho dos outros, do absoluto à custa do relativo, da necessidade a expensas da contingência, etc., a conclusão heideggeriana seria um passo atrás na tentativa de pensar em formas atuais sobre a relação entre racionalidade e liberdade.

Por fim, tanto Weber quanto Heidegger, a partir de premissas diversas, recaem em ambiguidades insolúveis: o primeiro porque viu na racionalização o destino inelutável da humanidade; o segundo porque se deixou seduzir pela metafísica do destino do ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros (1982-1983)*; Michael Foucault: *Le Gouvernement de soi et dès autres* (2008). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GRANGER, G. G. *Por um Conhecimento Filosófico*. São Paulo: Papirus, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Ensaios e Conferências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Approche de Hölderlin*. (Capítulos I, II). Paris: Gallimard, 1973.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. 3^a Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Kant y El problema de la metafísica*. 2^a Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. (2 volumes). Paris: Gallimard, 1971.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. (2 volumes) Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.
- LÖWITH, K. *Heidegger, pensador de um tempo indigente*. Madrid:

Ediciones Rialp, 1956.

LÖWITH, K. Max Weber e Karl Marx. IN: *Max Weber e Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997.

LÖWITH, K. Racionalização e Liberdade: o sentido da ação social. IN: *Sociología e Sociedad: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980.

— LUHMANN, N. *La Sociedad de la Sociedad*. México: Herder, 2007.

162 LUHMANN, N. *Observaciones de La modernidad: racionalidad y contingencia en La sociedad moderna*. Buenos Aires: Paidós, 1997.

LUHMANN, N. *Sistemas Sociales: lineamentos para uma teoria general*. Barcelona: Anthropos, 1998.

RAYNAUD, P. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

WEBER, M. (1973) *Metodologia das Ciências Sociais* (Parte I e II). São Paulo: Cortez, 2001a.

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

WEBER, M. Ciência como Vocaçao. IN: IN: *Ensaios de Sociologia*. 5^a ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982a.

WEBER, M. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

WEBER, M. *Parlamento e Governo na Alemanha reordenada*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

WEBER, M. Política como Vocaçao. IN: *Ensaios de Sociologia*. 5^a ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982b.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. IN: *Ensaios de Sociologia*. 5^a ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982c.