

EM DEFESA DA VONTADE: PARTICULAR E GERAL NA METODOLOGIA DE MAX WEBER

Edson Farias

RESUMO: o texto discute o lugar das categorias particular e geral na metodologia de Max Weber, assim como o papel da vontade na construção do referido sistema.

UNITERMOS: Weber, particular, geral, metodologia.

No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado.

Max Weber

I

Não é raro entre os antropólogos a tendência em distinguir, no interior da divisão do trabalho intelectual nas Ciências Sociais, a sua disciplina pelo compromisso com o singular; o peso conferido nos alicerces epistemológicos da Antropologia à categoria cultura, expressaria tal condicionamento no nível empírico-analítico, devido aí ao primado conferido à alteridade simbólica. Algo, assim, fundamentador da perspectiva

particularista etnográfica do olhar antropológico, que tem nos marcos do “lugar/local” seu horizonte possível (Clifford, 1990: 96-8 e Strathern, 1995: 153-5). O que interessa neste artigo é o resultado lógico da implícita dicotomia aí estabelecida, pois igualmente é dito, em tom muitas das vezes crítico, está a Sociologia orientada pelas macro-sínteses, cuja opção recai nas generalizações.

É certo que empresto certo exagero à exposição com a finalidade de demarcar o horizonte temático do presente texto. Mas o mote inspira-se justamente no também hiperbólico acento dos antropólogos no que consideram a característica peculiar da sua tarefa como “especialistas em alteridades”. Para tanto chegam a elidir o dado elementar de que os pares singular e totalidade/particular e geral constituem ficções lógicas com fins analíticos, e com isso aproximam-se do risco de dar-lhes substancialidade algo universalizante. Quer dizer, esquecem que as categorias científicas não são inteiramente puras, mas resultam do processo de racionalização filosófico-científico da modernidade, logo passíveis de serem inseridas na grade epistemológica de diversas disciplinas, de acordo – é claro! – com as exigências conceituais internas a cada uma das ciências e em consonância à gramática filosófica e cultural que equaliza o valor semântico dos termos aos seus usos possíveis na produção de conhecimentos.

À luz dessa perspectiva, ainda que sem a pretensão de esgotar o assunto, esboço justamente uma discussão sobre a natureza do particular no campo intelectual da Sociologia. Uma vez mais, recoloco o enfrentamento disciplinar. Em razão de que a referida opção antropológica pelo específico decorre do olhar na direção do “outro” cultural, portanto especificidade e diferença equivalem-se conceitualmente. Conseqüentemente, seria permitido concluir, à Sociologia cabe as grandes uniformidades. A sociogênese de ambas as disciplinas, a partir da base evolucionista que lhes informou a atmosfera intelectual originária, a princípio, daria conta dessa distinção de propósitos. Ernest Gellner observa que uma outra visada sobre os fatos sociais estão sintonizadas com a origem das duas ciências, num

fundamental período da história europeia. Ou seja, se a Antropologia definiu-se amalgamada ao recrudescimento da expansão colonial das potências imperialistas ocidentais na África e na Ásia, estando imediatamente obrigada a lidar com a particularidade do mosaico fragmentário de contingentes de modos de vida agrupados nos impérios então constituídos, na segunda metade do século XIX, a formação da Sociologia esteve aliada à percepção do quadro de transformações manifestas no interior mesmo das sociedades oeste-europeias à medida que a civilização urbano-industrial moderna suplantava a hegemonia da sociedade agrária aristocrática, desenhando o quadro dos grandes complexos determinados pela soberania genética e extensa dos Estados nacionais, fundamentados na uniformidade político-cultural do povo-nação (Gellner, 1995: 19-20, 1993 e Elias, 1980: 178-9).

Nesse sentido, a obra de Durkheim é emblematicamente seminal. De um lado, ao sistematizar a enormidade do material etnográfico existente, circunscreve a distância entre os europeus e aqueles povos outros inscritos – por obra da própria fórmula ideológica ocidental, como mostra Kupper (1988) – no âmbito do “exótico”, da diferença – tema de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Por outro, no estudo sociológico da metamorfose nas formas de solidariedades, o autor constata as transformações que separam o mundo medieval dos modernos sistemas de organização da Divisão Social do Trabalho. Ainda assim, Durkheim pensa ambas as diferenças e transformações implicadas a uma filosofia da história cujo entendimento subordina a historicidade ao etapismo característico da valorização conferida ao tema do progresso (moral e técnico) no pensamento europeu dezenovesco.

Já foi assinalada a hierarquização simbólica dessa atitude e como ela vai alimentar o domínio ideológico e concreto do imperialismo do Ocidente. *Grosso modo*, poder-se-ia dizer que as particularidades sócio-históricas e as idiosincrasias individuais subsumem na generalidade com que o “método sociológico”, ao se impor como totalidade objetiva, delas se

apropriada, esvaziando-lhes a especificidade com vistas a fornecer uma idéia geral de regularidade generalizante interna ao esquema explicativo; idéia esta que dota um fator enquanto causa eficiente de um fenômeno social (Durkheim, 1985: 83). Certamente as palavras do próprio Durkheim são mais indicativas do seu raciocínio:

Se, de fato, o desenvolvimento histórico se processasse tendo em vista fins claramente ou obscuramente sentidos, deveriam os fatos sociais apresentar a mais infinita diversidade e quase toda a comparação, qualquer que fosse, seria impossível. Ora, o contrário é que é verdade. Sem dúvida, os acontecimentos exteriores cuja trama constitui a parte superficial da vida social, variam de um povo para o outro. Desse mesmo modo, cada indivíduo tem a sua história, embora as bases da organização física e moral sejam as mesmas para todos. Realmente, quando se entra em contato, ainda que breve, com os fenômenos sociais, é surpreendente a espantosa regularidade como estes se reproduzem nas mesmas circunstâncias. Mesmo as práticas mais minuciosas e mais pueris na aparência, repetem-se com a mais incrível uniformidade. (...) Ora, esta generalidade das formas coletivas não teria explicação se as causas finais tivessem em sociologia a preponderância que lhes é atribuída (Durkheim, 1985: 82-3).

Justamente o caminho contrário, procuro defender, percorre o empreendimento metodológico de Max Weber, quando interroga a problemática dos valores no conhecimento científico proporcionado pelas Ciências Sociais, no seu esforço de compreensão de algo que lhe é familiar, a civilização moderna. Mais ainda. Em razão de desmontar a universalidade da *episteme*¹ moderna, compreendendo-a em sua particularidade empírica-

¹ A noção foucaultiana de *episteme* é aqui utilizada de modo muito frouxo, simplesmente no sentido do leque de categorizações que definem um real e o modo de conhecê-lo, enfim, de estabelecer o que é legitimamente cognoscível e próprio à

cultural, Weber acaba por demarcar o campo mesmo das categorias singular/particular na Sociologia e, além disso, estabelece os marcos à tarefa do sociólogo de apreender a individualidade do processo social do qual participa, sem recorrer, para tanto, a esquemas fundados na conexão entre diferença e desigualdade, típica do avatar evolucionista-positivista. Tal proposta, no entanto, assenta-se sobre duas implicações paradoxais que emanam, penso, da aporia com a qual se defronta a radicalidade intrínseca ao pensamento weberiano. Porque ao resgatar o debate sobre os valores na fundamentação do seu raciocínio lógico-epistemológico, Weber tem em mente reforçar a unidade subjetiva do agente racional (notadamente aquele movido por valores), contudo traz a virulência da vontade embutida na ação científica e, acredito, ilumina o arbitrário contido na pretendida universalidade da ciência moderna.

II

Para conferir verossimilhança ao meu argumento, descrevo de modo breve a atmosfera intelectual que aspirou o despontar da Sociologia e de Weber, na Alemanha entre o final do século XIX e o limiar da Primeira Guerra Mundial. Recorto, no entanto, a preocupação que levou muitos dos intelectuais daquele país, na época, a questionar o lugar possível da moral e da história no procedimento científico. Nunca é demais ressaltar que a

percepção humana. No caso da *episteme* moderna, valho-me da intervenção weberiana, ao falar sobre a “racionalização intelectualista, criada pela ciência e pela tecnologia, orientada cientificamente”: “Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização” (Weber, 1974: 165).

unificação germânica, levada a cabo pela combinação entre patrimonialismo e prepotência pelo prussianismo (Bendix, 1986: 53-61), perfilou um Estado nacional hipertrofiado, em uma sociedade dinamicamente industrializada, onde os complexos químicos e siderúrgicos detinham a primazia econômica, e o sistema ferroviário desenhava a integração do mercado de trabalho, mercadorias e serviços. Porém sem que isto tenha significado a consolidação do predomínio ideológico liberal, como face da hegemonia de uma unificada burguesia, sólida e pungente, a qual seria a espinha dorsal de uma arquitetura societária institucional vertical-competitiva, adequada a uma estrutura social cada vez mais complexa e diferenciada. Muito embora o crescimento das classes médias e a formação de um vigoroso e extenso proletariado urbano sugerisse essa base social (Hawthorn, 1982: 141-52), ocorreu o delineamento de um “absolutismo burocrático”, combinando uma constelação de remunerados funcionários especializados a serviço da execução da impessoalidade das leis como o emaranhado das lealdades aos notáveis da tradição.

O inverso tornou-se dominante no território alemão de então, já que a civilização emanada do Oeste europeu aliou-se a um patriarcalismo, inspirando uma série de sugestivas combinações entre a postura provinciana e o pedantismo cosmopolita. A anemia política das classes sociais urbanas fez corrente com um mandarinato burocrático e o esquema classista assumiu a feição de uma horizontalidade estamental, no qual o destino nacional manteve-se atrelado aos interesses tacanhos da aristocracia agrária dos *junkers*. Não sem razão, na ausência do líder carismático, expresso na personalidade histórica de Bismarck, o país conheceu a acefalia, visto que as elites tinham dificuldades em definir um projeto capaz de motivar e unir razoavelmente suas diversas facções. Mesmo porque o casuísmo que fez da burguesia cúmplice da estrutura de poder herdada do velho Estado absolutista prussiano, bloqueou o que poderia tornar-se um dinamismo político, unindo direitos civis e poliarquia (Weber, 1982). Em última instância, uma vez mais a Alemanha deparava-se com o seu velho problema

identitário, o qual eclodiu desde o final do século XVIII, diante da constituição dos Estados nacionais na França e Inglaterra. Ou seja: como fazer-se viável enquanto nação moderna².

No contexto do final do século XVIII, o modo como a intelectualidade apreendeu e respondeu ao dilema, sabemos, consubstancializou-se na síntese conceitual que fez da noção de *Kultur* crucial ao pensamento alemão. Esta é uma história por demais contada para descer agora aos seus detalhes. Por hora basta assinalar a transformação operada pelo pensamento alemão do período da idéia de cultura: se esta, desde o século XVIII, notadamente com a decisiva contribuição do filósofo e jurista Samuel Pufendorf, vai compreender a dimensão puramente humana, por resultar do consenso em torno das convicções, núcleo do qual decorrem normas que ditam a ordem, a moral e o belo, no mundo alemão do XVIII, a cultura será redefinida como o campo da diferença, não apenas em relação à natureza, mas sobretudo diante de outras formações humanas (Hall, 1989: 25)³. Eis o aspecto que, a partir da visão que toma o campo dos valores (o espírito) como central ao processo reflexivo, incidira,

² Mostra Norbert Elias (1990:25) o quanto a problemática em torno da criação de tradições e da conformação de uma identidade nacional, diferente da França e Inglaterra, animou o debate intelectual (e político) na Alemanha, desde Herder e o seu projeto **Humanistas**, tendo seu foco crucial na mediação formativa (*Bildung*) entre o popular-coletivo particularista e o individual universalista (ver Farias/1996).

³ Sem dúvida Hegel dá decisiva contribuição à teorização sobre a identidade nacional no cume das transformações decorrentes de uma antropologia cada vez mais ancorada na noção de pessoa individual, em seus Escritos Políticos, introduzindo o problema do Estado como o “sol” capaz de iluminar a nação e instituir a sincronia entre vontades particulares, eticidade e moralidade, conformando a unidade étnica-política (Rubens, 1988). Igualmente Fichte leva adiante a tarefa de conjugar a universalidade humana, inscrita no cosmopolitismo iluminista, com a singularidade do *Volk* herderiano, no instante em que insere uma hierarquia na qual cabe a alguns povos, em determinado momento, deter e realizar na sua experiência histórica os valores englobantes de toda a humanidade - caso, para ele, dos alemães na virada do século XIX (Dumont, 1985: 123-39).

paradoxalmente, para motivar a projeção alcançada pela filosofia alemã, mas também (é o que aqui interessa) dar os contornos da dificuldade experimentada por este mesmo pensamento quando a modernidade sócio-cultural torna-se uma realidade naquele país e rebate-se sobre os dilemas da intelectualidade alemã.

Isto refere-se à particularização intrínseca à noção de *Kultur*. Sem demorar nos pormenores, vale observar apenas que a *Kultur*, vimos, sugere um irreduzível universo de crenças que perpassa um povo, singularizando-o no tempo e confere especificidade ao espaço por ele ocupado, enfim, a somatória definida de acordo com outro conceito tão decisivo quanto, na época, o de *Volksgeist* (“espírito do povo”) e conferidor de apelo vigoroso ao autêntico enquanto valor supremo. O historicismo lança-se a tarefa de resgatar a essencialidade desta verdadeira entidade metafísica que se torna a nação, ao cavar num intenso trabalho empírico as origens germânicas e tornar a parte sempre uma mediação compreensível à luz da totalidade cultural orgânica.

O que mostra-se desde já intransigente ante ao impulso racionalizante-universalista das correntes inscritas no Iluminismo e ao primado da noção francesa de *civilização*, já que compreendiam a última como o homogeneizante império do materialismo burguês-capitalista. A virada conservadora que segue a Restauração pós-napoleônica encontra na Alemanha um terreno onde ganha contornos muito próprios, justamente em poder contar com tão ampla infra-estrutura ideológica, cujos frutos formidáveis, o idealismo filosófico e o romantismo literário, irão prestar-se tanto a propósitos utópicos-emancipacionistas, quanto àqueles de cunho nostálgico-reacionários, num confronto permanente entre a defesa da profundidade subjetiva individual diante da generalização de um modo de vida que venha melindrar a “humanidade do homem”, coisificando-lhe a vontade, ou a afirmação de uma fraternal compacticidade afetiva-societal, ânima de toda a vida particular, contra a atomização egocentrada do princípio liberal burguês. Aliás, mais adequado é dizer que ambas as facetas

mesclaram-se dependendo das estratégias discursivas nas quais foram inseridas, sempre girando em torno do dilema de adequar ou radicalmente apartar singular e universal, particular e geral, individual e coletivo. O que lhes dava unidade, porém, era a conflituosa relação com a temática da racionalidade, ou melhor, com a dicotomia entre razão e sentimento.

Não é portanto inusitado o fato de ter sido a História elevada a centro da problematização do pensamento alemão no decorrer de boa parte do século XIX. Afinal, o trato com o passado estava necessariamente relacionado com o apaziguar as vicissitudes do presente. A presença ostensiva dos intelectuais historicistas, em detrimento do predomínio das correntes positivistas e liberais (como era comum nas contemporâneas situações franco-inglesas) evidencia seja o peso político-ideológico do quadro social que promove e dá suporte a tal ideação, seja as bases do impasse que se vai gerar na medida em que o jogo de luz e sombras da combinação entre desenvolvimento econômico capitalista e o arranjo institucional-simbólico da modernidade emoldura o quadro de um país que observa temeroso a chegada de uma tempestade. Pois se a teme, ao ser capaz de arrancar as “raízes” sobre as quais acreditava sustentar a autoridade sentimental germânica, porém almeja sua força revolucionária, pela capacidade de devastar-lhe os bolores e mofos, trazendo os insumos modernizantes que preencheriam os flancos resultantes do “atraso” – perpetrado pelo vigor de um meio rural abrigando, ainda, 70% da população nacional (Cohn, 1979: 8-13).

Propositalmente estou contornando a tarefa que caberia a uma mais rigorosa descrição do contexto, isto é, em lugar de citar nomes, dou atenção às suas contribuições. Assim o faço por questões de espaço, evitando inflacionar a argumentação; sobretudo porque tão somente importa destacar, parafraseando Hegel, o “espírito (intelectual) da época”. Antes de mais nada, tenho em mente trazer à cena o nexos sócio-histórico que intrinca os percalços de um pensamento dominante devoto à singularidade afetiva, quando o despontar de determinada preocupação epistemológica com a

cultura. Isto considerando a secularização em andamento na sociedade alemã, no compasso da racionalização que introduz-se nos mais variados âmbitos, desmontando a legitimidade da tradição, com a solidificação do edifício jurídico racional-legal e da máquina estatal administrativa-legislativa; a subordinação da vontade individual ao comedimento do cálculo no ajuste da ação à situação de escassez dos recursos, sempre mais controlados pela regulação do mercado; o modo imperativo como a técnica vai determinar o andamento das formas de produção e circulação da materialidade; com a cientificização e o planejamento, que incluem-se nos atos de governo, trazendo a tecnicidade burocrática e a universidade para o jogo político-administrativo. Enfim, uma outra sociedade desenhava-se, colocando em xeque a soberania do *Geist* germânico e, com ele, os seus guardiães intelectuais.

É em meio ao terreno sócio-histórico descrito que a questão da regularidade e generalidade das leis, fundamento axiomático da ciência positiva, torna-se um incontornável tema ao pensamento; o social – enquanto denotativo de um contexto marcado pela impessoalidade do contrato e não pela afetividade da comunhão – emparelha com o histórico na compreensão do moral humano. Melhor seria dizer, a questão da cientificidade da história crucializa o velho dilema alemão. Diferente da premissa anti-teórica do grande nome do primeiro historicismo, Leopold von Rank⁴, a questão teórica-epistemológica invade com dúvida essa certeza ontológica: cobra racionalidade e traz a especialização como fator de desencantamento à totalidade cultural do ente moral e étnico-histórico da nação⁵. O embate entre civilização e cultura agora dar-se-á noutra registro.

⁴ É dele a máxima sintética da celebração do concreto preconizada pelo historicismo. O que, por sua vez, subentende a metafísica implícita, pois pretendia-se tão somente identificar o “espírito do povo”. Assim, asseverou: “narrar os fatos tal como eles ocorreram” (citado por Cohn, 1979: 10).

⁵ Trata-se este de um episódio fundamental à compreensão do processo aqui descrito, à medida que é revelador do deslocamento filosófico acentuado que arruina

Sob esse aspecto, Raymond Aron, ao confrontá-la ao modo confortável como a versão funcional-positivista da sua congênere francesa combinou o legado do monismo cartesiano ao analiticismo de Kant, advoga que a Sociologia alemã surge já obstinada em dar conta da singularidade (cultural, certamente) da civilização cuja aliança entre racionalidade e técnica decidiram o seu vertiginoso raio de expansão e dominância sobre o conjunto dos atos humanos:

(...) la obra de Weber, así como la de mayor parte de los sociólogos alemanes, tiene en vista, ante todo, la singularidad histórica de nuestra civilización occidental, es decir, la racionalización. Ya no se trata de restablecer una disciplina, sino una comunidad: contra la burocracia y

o modelo idealista e do primeiro historicismo e marca a preparação do solo intelectual à organização das ciências humanas modernas na Alemanha, e introduz a hermenêutica ao debate intelectual do Ocidente. A atenção e profundidade dessa transformação extrapolam os objetivos deste trabalho, faço apenas um breve registro da sua importância. Basta observar que o debate travado por Weber com expoentes da Escola de Economia Histórica e outros cientistas sociais alemães seus contemporâneos, nos seus Estudos de Metodologia das Ciências Sociais, estão escudados nas contribuições dos chamados neo-kantianos - Dilthey, Rickert e Windelband. A polêmica em torno da pertinência ou não da visão orgânica idealista-romântica, tendo seu estofo no panlogicismo hegeliano (com sua crença numa razão totalizadora) ou a adoção de um nominalismo de inspiração kantiana moveu a controvérsia. Isto notadamente no que concerne a discussão a respeito da viabilidade científica das ciências históricas-culturais, retomando, via Stuart Mill e Buckle, as reflexões kantianas na *Crítica da Razão Pura*. Na verdade, o tema dos limites do conhecimento humano e da divisão entre razão teórica e razão prática informam tal retomada, agora, porém, a questão da regularidade legal da explicação científica é inserida no estudo histórico (ver Rossi, 1991). A questão do significado introduz complicadores à explicação científica. As incongruências desta operação detonam os impasses teóricos cujas alternativas em muito definem a originalidade weberiana (ver Rossi, 1975; Freund, 1978; Cohn, 1979 e Mommsen e Orterhammel, 1990). No próximo item, exponho de maneira superficial alguns aspectos da presença desses autores nos postulados teóricos-metodológicos weberianos.

el orden abstracto, no contra la anarquía. Conceptos fundamentales, perspectivas históricas, métodos de análisis: dependen ampliamente de ese dado inicial (Aron, 1965: 186).

Ao contrário de Aron, contudo, considero que a postura dessa Sociologia menos pretendia uma reintegração comunitária da experiência humana; sua originalidade está no fato de se perguntar sobre os destinos deste tipo mesmo de ação racionalizada em vista ao cálculo, no ajuste entre atos e situações, regularidade e tendências. A obra seminal de Tönnies, *Comunidade e Sociedade (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, por mais que seu autor possa ter sido um crítico da “civilização mecânica”, se notabiliza pelo empreendimento analítico de por em cena opções societárias distintas, isto é formas diferentes de dar contornos e regularidade à conduta humana. Preocupação presente nos trabalhos de Simmel, embora este observe a multiplicidade dos formatos tomados pelas atividades das pessoas. Em ambos o dado originário é a problematização da vontade humana. É exemplar o fato de Tönnies articular a tipologia comunidade e sociedade às respectivas vontades “orgânica” (*wesenswille*) e “reflexiva” (*kürwille*).

Ora esse procedimento imbrica o interesse científico com a explicação dos fenômenos históricos sociais com o adestrado olhar filosófico alemão para a interpretação dos valores, da alma (*a Kultur*). Pois a vontade corresponde a convicções absolutas. O dado diferente está no deslocamento da atenção das totalidades – do *Volk-geist* – para as idiosincrasias individuais – pessoais e históricas –, as particularidades são entendidas, desde já, como os núcleos configuradores da realidade social. Eis o ponto que faz da metodologia de Weber, devido a especial importância concedida aos valores no processo de elaboração do conhecimento sociológico, a expressão mais contundente deste pensamento social tão original e ainda assim próprio à tradição intelectual do Ocidente moderno.

III

A postura nem um pouco fetichista de Weber em relação ao tema mesmo do método é exemplar a esse respeito. Para ele, o bom método é uma questão de eficiência diante da atuação do profissional durante a realização da sua atividade. Ou seja, são as escolhas do agente-pesquisador (concatenadas às condições de trabalho e às peculiaridades do assunto problematizado) o fator decisivo no processo de conhecimento. Desde já o que está em causa é a premissa de que tanto toda “reflexão conceitual sobre os elementos últimos da ação humana prevista com sentido, prende-se, antes de tudo, às categorias de ‘fim’ e ‘meios’” (Weber, 1992: 109) quanto que a atividade científica cultural jamais pode prescindir das convicções daquele que a realiza, mesmo considerada a necessidade do “aparelho metodológico-conceitual”:

Uma parcela ínfima que observamos em cada caso é matizada pela ação do interesse condicionado por essas idéias de valor, apenas ela tem significado para nós, precisamente porque revela relações tornadas importantes graças à sua vinculação a idéias de valor. E somente por isso, e na medida em que isso ocorre, interessa-nos conhecer a sua característica individual. Entretanto, o que se reveste de significado não poderá ser deduzido de um ‘estudo isento de pressupostos’ do empiricamente dado. Pelo contrário, é a comprovação desta significação que constitui a premissa para que algo se converta em objeto de análise. Naturalmente, o significado, como tal, não coincide com qualquer lei como tal, e isto tanto menos quanto mais geral for a validade dessa lei (Idem: 127-8).

Há dois aspectos principais a serem destacados nesse trecho. O primeiro deles é o desprezo de Weber à idéia, cara à perspectiva durkheimiana – vista acima –, de reduzir o fenômeno sociológico a fatos resultantes de fatores monocausais determinantes, logo regulados por leis de

caráter genérico, ressecado dos seus conteúdos significantes. Ao pensar a *ação social*⁶ como aquela dotada de sentido para outro, detendo-se, para tanto, na *relação social* que configura a conduta do agente, sua visão atenta à natureza ativa do social, porém procurando nos atos humanos o que os toma compreensíveis, particulares, passíveis assim de uma regularidade. Quer dizer, o significado da ação humana, no ajuste com as contingências contextuais no centro das suas preocupações teóricas-metodológicas.

Isto conduz ao segundo aspecto. Qual seja, a importância e relevância do estudo não residem em nenhuma objetividade proveniente do objeto, mas do que manifesta-se como interessante ao pesquisador, à luz das suas convicções mais arraigadas. É verdade que assim posto, o esquema weberiano poderia muito bem ser reivindicado pelos defensores de proposta metodológicas individualistas ou pelas perspectivas psicologizantes, ainda mais se lembramos que Weber migra da Economia à Sociologia por discordar da tendência da primeira (representado pela Escola Histórica de Economia), naquele instante na Alemanha, em privilegiar o organicismo de inspiração romântica, em detrimento do que lhe interessava: a particularidade dos fenômenos, inspirado em Menger – quando este autor privilegia o campo empírico constituído pelas ações dos agentes individuais, no que diz respeito a luta pela realização dos seus interesses. Todavia, creio ser equívoca uma e outra pretensão, embora admita que a maneira muito oscilante da argumentação de Weber, ao tratar esta questão tensa, mesmo conflitiva, do seu método, dá margens a tais interpretações. O peso por ele conferido aos valores, talvez, implica numa visão outra de particularidade. Melhor é retomar alguns dos postulados metodológicos do autor, quanto a relação entre pesquisador, conhecimento científico e valores.

Antes de mais nada, cabe observar que Weber está preocupado em delimitar o campo de validade epistemológica das ciências históricas sócio-

⁶ À título de destacar a grade conceitual weberiana ao longo da exposição, grifo em itálico cada um dos termos citados.

culturais e garantir o caráter objetivo dessas. Por isso, procura desmontar os argumentos de vários autores (Wundt, Münsterberg, Gottl, mesmo em parte Simmel) cuja ênfase recai na diferença entre o tipo de objeto estudado pelas ciências históricas, isto é, a natureza “psíquica” e não “física” da realidade pesquisada daria conta da separação epistêmica. A insatisfação weberiana é em relação à combinação entre o legado romântico e os insumos positivistas. O que redundava na adoção de uma metodologia calcada na compreensão por simpatia, a apreensão imediata do sentido do fenômeno, já que ambos – o objetivo e o pesquisador – embora sejam totalidades singulares, co-participariam de uma totalidade anterior, que ao englobá-los os aproximaria, permitindo a empatia.

Portanto, a despeito do empenho de Dilthey no sentido de diferenciar a história das ciências da natureza, ao distinguir as primeiras como devotadas ao conhecimento hermenêutico intuitivo-compreensivo da internalidade de determinados fenômenos, de acordo com a circularidade da expressão (*Erleben*) e da compreensão (*Veresteben*), círculo onde a “vivência” do homem permite compreender o sentido do mundo por estar envolvido em um sistema significativo-representacional comum totalizador, Weber defende a tese de que prende-se ao fim que move estas disciplinas, qual seja, a busca da individualidade dos fenômenos, o seu dado convalidador e o traço que lhes é distintivo. Ainda que tome-a para crítica da separação entre “espiritual” e “natural” considerada por Dilthey, da mesma forma, ele revê a proposta de Windelband em separar ambas as ciências adotando a divisão entre “ciências nomológicas” e “ciências ideográficas”, incluindo entre as últimas as históricas-sociais, pois voltar-se-iam no seu fim cognoscitivo à descrição da individualidade irrepitível e heterogênea do mundo histórico, em lugar de almejar o universo das generalidades da natureza, para o qual seria crucial a elaboração de leis gerais. Weber demonstra que o saber histórico-social não pode abdicar da explicação causal, tendo suporte na articulação entre a formulação de hipóteses e a verificação empírica.

A leitura muito própria que Weber faz do raciocínio de Windelband, uma vez mais, advém da incorporação, também crítica⁷ no seu esquema conceitual do pensamento epistemológico de outro pensador que lhe é contemporâneo, Rickert. Como Windelband, este compartilha a distinção entre nomologia e ideografia; Rickert considera a natureza como o plano do geral e o histórico enquanto aquele da individualidade. Contudo, sua posição alcança a radicalidade de reconhecer nesta individualidade algo fundado numa *relação de valor*, ou seja, a pluralidade múltipla dos indivíduos está fulcrada numa realidade empírica referendada por valores, quer dizer, pela *cultura*. Logo, igualmente a história firma-se sobre um postulado nomotético, porque há uma regular generalidade – o mundo dos valores culturais – a ser tomada como base à formulação de hipóteses e a observação empírica. Isto quer dizer que a referência aos valores define a arquitetura epistemológica das Ciências Culturais ao contrário da visão de Dilthey, estas possuem o dado gnosiológico de procederem a seleção dos dados empíricos segundo a validade de determinados valores e isto justifica e garante o controle dos resultados, reconhecidos como inconvertíveis.

É este último aspecto do ponto de vista de Rickert o objeto da discordância de Weber. Pois a defesa daquele quanto a validade incondicional (absoluta) dos valores orientadores da escolha científica-cultural, é proveniente da sua premissa, assumidamente kantiana, da existência de “valores universais”. Nada mais avesso ao âmbito da teorização weberiana que uma afirmação desse quilate. Ainda no início do ensaio sobre *A Objetividade do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política*, Weber alerta: “A ciência pode proporcionar-lhe a consciência de que toda a ação, e também, de modo natural, conforme com as circunstâncias, a ‘não-ação’

⁷ Muitos comentadores assinalam a característica muito própria de Weber de proceder a integração do esquema de outros autores atualizando-os segundo a lógica mesma do seu raciocínio, o que ressalta-lhe a originalidade (ver principalmente Fleischmann, 1977: 140-54).

implicam, no que tange às suas conseqüências, uma tomada de posição a favor de determinados valores, e, deste modo, em regra geral, ‘contra outros valores’- fato que, hoje em dia, é facilmente esquecido. Decidir-se por uma opção é exclusivamente ‘assunto pessoal’” (Weber, 1992: 110). Esta última frase do parágrafo parece somente corroborar a idéia de que a escolha compreende um posicionamento tão condizente apenas com as idiossincrasias individuais ou poder-se-ia entendê-la como uma ironia complementar às palavras imediatamente anteriores. Vou dar crédito a segunda hipótese, imediatamente citando três outras passagens do mesmo ensaio, dispostas próximas:

Pois, uma das tarefas essenciais de qualquer ciência da vida cultural dos homens é, realmente, desde o início, a apresentação clara e transparente de suas idéias, para compreendê-las e para saber o porquê de se ter lutado por elas (Idem: 111).

Um pouco mais adiante, acrescenta:

Sem dúvida, é verdade que exatamente aqueles elementos mais íntimos da ‘personalidade’, ou seja, os últimos e supremos juízos de valor, que determinam a nossa ação e conferem sentido e significado à nossa vida, são percebidos por nós como sendo objetivamente válidos (Idem: ibidem).

Só então ele sentencia:

O que caracteriza o caráter político-social de um problema consiste, precisamente, no fato de não se poder resolver a questão com base em meras considerações técnicas, a partir de fins preestabelecidos e de os critérios reguladores de valor poderem e deverem ser postos em discussão, pois o problema faz parte das questões mais gerais da cultura. (...) O destino de uma época cultural que ‘provou da árvore

do conhecimento' é ter de saber que podemos falar a respeito do sentido do devir do mundo, não a partir do resultado de uma investigação, por mais perfeita e acabada que seja, mas a partir de nós próprios que temos de ser capazes de criar este sentido. Temos de admitir que 'cosmovisões' nunca podem ser resultado de um avanço do conhecimento empírico, e que, portanto, os ideais supremos que nos movem com máxima força possível, existem, em todas as épocas, na forma de uma luta com outros ideais que são, para outras pessoas, tão sagrados como o são para nós os nossos (Idem: 112-3).

Neste percurso Weber sai da parte para constatar algo que poderíamos chamar, sem muito rigor, de todo. Ora, o que assim se apresenta é um pluralismo de pontos de vista, permeados por crenças particulares, e pelo fato das esferas nas quais dá-se a existência individuais constituírem campos autônomos, ainda que interligados pela própria conduta humana, mas também antagônicos (na maioria das vezes)⁸. Ambas as características somadas, em lugar de propiciar uma uniformidade, oferece o horizonte contínuo de heterogeneidades, frente o qual cabe ao sujeito

⁸ “No que diz respeito aos valores, na realidade, sempre e em toda parte, definitivamente, não se trata de alternativas, mas de uma luta de vida e morte irreconciliável entre ‘Deus’ e o ‘Demônio’. Entre estes não é possível uma relativização e transições nenhuma. Bem entendido, não é possível segundo o seu próprio sentido. Naturalmente que tais existem, como qualquer um já experimentou no decurso de sua vida, verdadeira ou aparentemente e, por certo, as podemos encontrar a cada passo. Em quase qualquer tomada de posição importante os homens concretos, as esferas de valores se entrecruzam e se entrelaçam. A superficialidade da ‘vida cotidiana’, no sentido mais próprio da palavra, consiste precisamente no fato de que o homem que nela vive imerso não toma consciência - e nem quer fazê-lo - desta mescla, condicionada, em parte, psicologicamente, e, em parte pragmaticamente, por valores irreconciliáveis, nem tampouco toma consciência - nem quer tomar - do fato de que ele evita a opção entre ‘Deus’ e o ‘Demônio’ e sua própria decisão última como referência a qual dos valores em conflito ele mesmo está sendo regido e em que medida.” (Weber, 1992b: 374).

retomar às suas próprias convicções, para dela extrair o sentido (direção e significado) do conjunto dos seus atos e proceder a seleção (escolha) do caminho a seguir. Está patentificado deste modo a inviabilidade de uma referência estável como a dos “valores absolutos”.

Voltamos assim ao psicologismo ou à postura metodológica-individualista? Penso que não, porque Weber reclama ao longo dessas mesmas páginas – até agora elididos propositalmente – quais critérios conferem objetividade à tarefa socio-histórica diante da pluralidade deste mundo significante, que mesmo parece, no todo, constituir um nonsense, afinal os fins mostram-se tão heterogêneos e até incompatíveis; são os “meios” por ele considerados como instrumentos passíveis de uma *universalidade* científica, em razão do desenvolvimento da produção de conhecimento não estar orientada para a – segundo um posicionamento político amparado em “juízos de valor” – definição do que deve ser, mas do delineamento do que é. Em suma, seus princípios são:

(...)1) a ciência se esforça em alcançar resultados “providos valor” (wertvolle), isto é, resultados que são corretos a partir do ponto de vista da lógica e com relação aos fatos, e 2) resultados que são importantes no sentido do interesse científico e, mais ainda, que a própria seleção do objeto implica numa “avaliação” (Weber, 1992b: 369).

Há dois campos totalmente intransigentes entre si: aquele das avaliações éticas (subjetivas) com vistas à dignidade normativa e o valor da objetividade científica proveniente da confirmação empírica de uma verdade. Isto leva Weber a defender programaticamente a função das ciências históricas-sociais a partir da tarefa de problematizar “o que é evidente por convenção” (Idem: 370), no compasso da desnaturalização das eternas e supremas verdades judaico-cristãs e do humanismo burguês efetuadas, cada um à sua maneira, por Marx e Nietzsche (ver Texier, 1992:

113-18). Com efeito, o pesquisador não deve se deter no grau de valoração conferido a certas convicções, tomando-as enquanto fatores causais de um fenômeno ou, ainda, compartilhar do posicionamento negativo ou positivo diante de tais convicções. Posto que a verificação empírica se pode explicar compreensivamente as questões de valor, revelando a especificidade do significado, não deve partir para determinar a validade dos atos, falta-lhe instrumentos afins para fazer derivar os valores de uma estrutura última, abarcante – hierárquica organicista. Quando posiciona-se (escolhe e seleciona), o cientista recorta um aspecto do real histórico de acordo com as necessidades do seu interesse conceitual, sabendo que a realidade nele não se encerra, logo há a possibilidade da existência de avaliações outras, até inconciliáveis. Dentro deste cipoal de valores, o limite do agente cognoscente consiste no reconhecimento empírico do “politeísmo absoluto” do mundo histórico sócio-cultural; jamais pode ter a pretensão de guiar o sujeito individual, fazendo em seu lugar as escolhas que surgem quando inserido numa contextualidade situacional.

Faço então uma síntese do procedimento metodológico que Weber postula como adequado para conformação do saber nas ciências histórico-sociais-culturais, frente à importância que a *relação aos valores* assume no seu esquema. Em linhas bem gerais, a metodologia de Weber ordena-se a partir da categoria de “seleção”, ou seja, o investigador procede, no interior de um campo lógico, por “avaliações práticas” do material empírico que torna parte da construção do seu objeto de análise, através do que chama, a partir de Goethe, de *afinidades eletivas*. Atua assim no sentido de identificar conexões conceituais entre os problemas que se propõe a resolver, logo o geral apresenta-se como algo indeterminado, ausente de significado, por não permitir a manifestação de um ponto de vista específico. A presença da relação valorativa aguda-se neste momento, ao realizar um corte, finito, na infinidade social, pois nas Ciências Sociais “o que nos interessa é o aspecto qualitativo dos fatos sociais” (Weber, 1992: 126):

O conhecimento científico-cultural, tal como o entendemos, encontra-se preso, portanto, a premissas “subjetivas”, pelo fato de apenas se ocupar daqueles elementos da realidade que apresentam alguma relação, por muito indireta que seja, com acontecimentos a que conferimos uma significação cultural (Idem: 123).

Para exercer o controle sobre o que poderia desviar o rumo a imperativos baseados em juízos de valor, no perigo espontaneísta da identificação entre cientista e fenômenos, Weber prescreve a recorrência às *conexões causais concretas*, quer dizer, a causalidade legiferante deixa de ser um fim, trata-se de um instrumento à *imputação causal* realizada pelo pesquisador, quando seleciona um conjunto de fatores para, combinados, implicar no arranjo que revelou-se correto à compreensão de aspectos determinados de um fenômeno, em sua singularidade histórico-cultural⁹. O “fim” desloca-se para o resultado, previsto como causa na tentativa de alcançar um saber do significado do fenômeno e sua significação dentro do âmbito conceitual da verdade científica.

Na metodologia weberiana, a operação lógica abdica das abstrações generalizantes, à medida que não contribuem à compreensão singular do significado dos fatos sociais. A causalidade – o estabelecimento de regularidade – é condicionada à atividade de conjugar a constelação de fatores hipotéticos atribuídos aos acontecimentos concretos com os resultados empiricamente verificados. *A possibilidade objetiva* aí prevista decorre de “conexões regulares”, para as quais as regras adotadas pretendem assegurar a precisa adequação entre os efeitos e a imputação

⁹ No cerne do seu trabalho prático-empírico, por exemplo, a concatenação entre a ética de alguns das seitas protestantes e algumas das características do espírito empreendedor do agente capitalista, define o ajuste causal que Weber imputa na relação entre uma e outra coisa no desenvolvimento de algumas das peculiaridades alcançadas pelo capitalismo no Ocidente. O que ressalta o caráter condicional, e contingente, da combinação de fatores na configuração de uma situação na qual dá-se a ação social relacionada a de outros agentes (ver Weber, 1992: 132).

causal, o que confere validade significativa na cultura aos aspectos recortados pelo investigador no conteúdo plural da realidade sócio-histórica. E o conceito de *cultura* diz respeito justamente a ínfima parte do mundo cujo recorte o pensamento humano dá sentido e significado, tratando-se sempre de particularidade. Daí porque é incongruente buscar o procedimento generalizante daquelas ciências da natureza introduzindo-o na produção do saber social, tendo em vista que nas Ciências Sociais o que possui valor é o específico, face da *experiência* (o modo de viver e sentir)¹⁰ humana encharcada da individualidade das pessoas em realizar perguntas num fluxo incessante, resultado do enfrentamento permanente com situações e demais valores (Idem:128-31-33). Entretanto, foge do horizonte weberiano o acento numa aposta intuitiva-espontaneísta. Para diluir qualquer dúvida, ele afirma a certa altura dos *Estudos Críticos Sobre a Lógica das Ciências da Cultura*:

Os juízos válidos pressupõem sempre, pelo contrário, a elaboração lógica do intuitivo, isto é, a utilização de conceitos. E embora se torne possível, e muitas vezes agradável, conservá-los in petto, há no entanto o perigo de se comprometer a segurança da orientação do leitor e, freqüentemente, do próprio escritor, quanto ao conteúdo e o alcance dos seus juízos. (Weber, 1992d: 150).

O papel destinado a outra categoria transformada, a de “tipo-empírico”, ao ser apropriada, do jurista contemporâneo Adolfo Jellink, possibilitou a Weber precisar o rigor teórico objetivado: a partir dele, formula o conceito de tipo-ideal e este encerra o conjunto do postulado metodológico weberiano. E, creio, desautoriza tomar o seu esquema para

¹⁰ Numa das passagens de *A Ciência como Vocação*, Weber aproxima a noção de “experiência da vida” da idéia de sensação, aproximando o campo semântico de ambas palavras no interior da língua alemã (ver Weber, 1974: 163). Sua atenção está, aí, precisamente voltada para a questão da personalidade e remete ao problema do sentido dado e do significado vivido ao fluxo da sua existência pelos sujeitos.

fins analíticos-individualistas. Em razão de Weber procurar adequar o método teórico abstrato (próprio à racionalidade científica) à investigação histórico-empírica¹¹. Para o instrumento analítico conceitual está prevista a necessidade de tornar acessível ao conhecimento as diversas e particulares configurações tomadas pelas condutas humanas, nas quais confluem tão díspares quanto concretas influências. Portanto, antes de mais nada, o *tipo-ideal* deve proporcionar a explicação compreensiva da particularidade significativa dessas condutas, também particularizadas na escolha do pesquisador, seguindo os impulsos da sua referência cultural, sendo este o intrincado relacional de significados intrínsecos aos argumentos humanos. A especificidade lógica do modo de tal construção conceitual decorre da modalidade especial de causalidade operada nas Ciências Sociais.

Em termos práticos, o investigador atua na constituição de um *juízo de atribuição*. Para isso ele vai agir de modo *genético*. Noutras palavras, mediante a acentuação mental unilateral de vários pontos de vistas e graças ao encadeamento de diversos, isolados e discretos aspectos fenomênicos, de acordo com a atribuição preliminar, alcança-se um terreno desprovido de contradição, não passível de verificação no nível empírico, próprio ao estabelecimento de hipóteses, em consonância ao caráter nomológico exigido de uma disciplina com pretensões a conduzir à verdade científica, mas atrelado à imaginação (e ao conhecimento geral e às convicções) do agente-pesquisador. O procedimento seguinte corresponde à tarefa de

¹¹ O interesse na aparição desses temas na exposição de Weber, em inúmeras oportunidades da sua obra, é fato de ele como que tentar aliar os fins analíticos a uma tarefa pedagógica-informativa em relação ao desenvolvimento do processo intelectual-racionalista no Ocidente, cujo parâmetro é o princípio quantificador da matemática, do qual a ciência natural é um dos seus expoentes. No caso específico da longa passagem no ensaio sobre a Objetividade...(pp.133-4) a atitude do autor é ainda mais expressiva, visto que o seu empenho vai na direção de colocar num mesmo plano a crença numa ciência positiva, peculiar à civilização moderna, ao lado do empirismo histórico germânico, vimos, crítico ácido da outra mentalidade.

encontrar similitudes ou não entre esta ficção conceitual e a realidade sócio-histórica. Obtém-se, enfim, com o tipo-ideal tão somente um elemento de medição esclarecedor dos limites de importância de determinados fatores na compreensão de um acontecimento a luz da sua significação cultural. Em última instância, psicologismo ou idealizações também estão descartadas do esquema weberiano. A particularidade, centrada na individuação, apresenta outra qualidade:

É certo que – e continuará a sê-lo – se uma demonstração científica, metodologicamente correta no setor das ciências sociais, pretende ter alcançado o seu fim, tem de ser aceita como sendo correta também por um chinês. Sendo mais preciso: devo aspirar, em qualquer caso, atingir esta meta, mesmo quando, talvez, não possa ser alcançada devido a deficiência do material. Isto também significa que a análise lógica de um ideal, com referência ao seu conteúdo, aos seus axiomas últimos e às indicações das conseqüências que sua execução acarretará nos setores lógicos e práticos, também deve ter validade para um chinês, se é que pode ser considerado como alcançado (Idem: 114).

Estar-se-ia diante de um intelectual que propõe a compatibilização entre singular e universal, supondo uma síntese entre o geral e o particular, assinalado por alguns comentadores (Freund, 1978: 237)? Para um homem cujo temperamento esteve sempre aliado à defesa contundente das suas convicções, políticas, acadêmicas e teóricas (ver Käsler, 1988 e Pollak, 1996) e ousou definir como peça crucial do seu método sociológico precisamente a hipérbole dos dados do real-cultural, exagerando-os, soa inconsistente tal suposição. Creio que o problema da individualidade/particularidade em Weber assume proporções bem maiores do que os próprios limites que poderia ter previsto, quando eleva a vontade humana à enésima potência na produção do saber sócio-histórico cultural. Proporções com desdobramentos, diria, perigosos à própria universalidade do saber científico, da qual fora um ávido defensor.

Volto ao trecho acima. O dado curioso está na tensão que atravessa o argumento: a universalidade científica impõe-se como algo posto no plano da utopia conceitual (não exemplar), mas depende da condicionalidade da sua aceitação por parte de um outro (no caso, o chinês); a universalidade da ação científica vai estar subordinada à legitimidade da situação na qual deve afirmar-se como verdade possível, o que traz o problema da racionalidade científica (peculiar ao Ocidente moderno) para perto, ou junto, do caro tema weberiano, da *dominação*, da *luta* entre os homens. Ao mesmo tempo supõe a afirmação dos valores que porta o agente-cientista, afinal cabe-lhe a missão de levar aos limites a verdade científica, contra todas as “convenções”. É esta tensão aporética do que me ocupo ao final deste artigo, pois, acredito, sua dimensão filosófica informa a metodologia de Weber e, mais ainda, aponta à radical vitalidade do seu pensamento à compreensão da nossa contemporaneidade.

IV

Certamente, uma avaliação criteriosa desta perspectiva deveria incursionar na já destacada presença no esquema weberiano de vários aspectos do pensamento de Nietzsche (Fleischmann, 1977: 165-85 e Stauth, 1992: 219-45), sobretudo no que concerne à aproximação realizada pelo filósofo entre moralidade, razão filosófica e “vontade de poder” (ver Châtelet, 1994: 139-56). Contudo não considero essencial chegar às filigranas da contribuição nietzschiana no florescimento intelectual de Weber. Como disse, diversos e devidamente preparados autores (o que não é o meu caso) já o fizeram e insistir levaria-nos ao campo do desnecessário aos objetivos deste artigo. Apenas pretendo reter um aspecto, a meu ver paradoxal, no diálogo vigoroso entre ambos os autores, qual seja, a incorporação da crítica de Nietzsche à expansão da razão filosófica científica-ilustrada do Ocidente aos temas e fundamentos lógicos da Sociologia weberiana.

Se isto coloca, uma vez mais, o quanto sintético é o raciocínio de Weber da tradição intelectual germânica – voltada para o espírito e à vontade humanas –, no que tange ao impasse que essa vê diante da efetivação da civilização moderna na Alemanha, a obcecada preocupação do sociólogo com a questão da *racionalidade* como processo movido pela e na ação das pessoas socialmente relacionadas, vai de encontro à aporia antes assinalada, e eleva o problema do embate indivíduo e sociedade (estrutura social, estatuto de poder, moralidade, universo simbólico e matrizes culturais) num grau de enfrentamento sem precedentes. Embate este intrínseco ao seu raciocínio metodológico e à sua visão mesma de ciência, de conhecimento histórico-social e do investigador-intelectual.

Sob esse aspecto, vale indicar *grosso modo* o teor da crítica de Nietzsche à positividade característica da razão filosófica-científica. Antes de mais nada, é preciso destacar a dúvida virulenta desse pensador em relação ao conhecimento científico, já que, no seu entender, constitui a face hodierna da atitude ressentida que conduz a racionalização dos impulsos corpóreos em nome de uma segurança mesquinha (“instinto de rebanho”), desviando a vida da dialética tão trágica quanto guerreira do “prazer”/“desprazer”. A filosofia socrática desenvolvida por Platão e o cristianismo são vistos por ele como os pilares desta civilização (para falar em termos de Norbert Elias), a qual rende tributos à glória da necessidade de conhecimento, a intelectualização, em detrimento de outras necessidades, “potências” (Nietzsche, S.D: 95-6). No estágio moderno, conclui, o egoísmo triunfou nas mãos das classes comerciais, devotadas ao comedimento utilitário e ao lucro, para isso escravizadas pela moral servil prescrita por formulas e cálculos. Logo, o mundo histórico-social mostra-se destituído de sentido, impossível de discernir valores “nobres” daqueles “vulgares”, portanto despossuído de paixões.

A ciência lhe parece como configuração suprema deste cenário de “piedade” (e remorso) generalizada, de moralismo típico dos medíocres,

ávidos de quem os corrompa com a promessa de “felicidade”. Ao deslocar a religião, na esteira laicizante da “morte de Deus”, a ciência teria se tornado o alvo dessa grande renúncia da vida em nome do vazio que se esconde por traz da busca da verdade. O ídolo agora presentificar-se-ia no progresso, a forma tomada pela metafísica, pela negação dos impulsos vivos, terrenos:

“Vontade de viver” que poderia esconder uma vontade de morte. De modo que a questão: por que a ciência se reduz ao problema moral? Por que sempre a moral? Se a vida, a natureza, a história, são “imorais”? Não há dúvida, o verídico, no sentido mais rigoroso e extremo, tal qual o prevê a fé na ciência, afirma destarte um outro mundo que aquele da vida, da natureza e da história e enquanto afirma esse outro mundo, nega seu antípoda, este mundo, nosso mundo...mas compreendeu-se ou se está em vias de compreender que é sempre numa crença metafísica que repousa nossa fé na ciência – que nós, também nós buscamos, ainda hoje, o conhecimento, nós, ímpios e antimetafísicos, emprestamos nosso fogo ao incêndio que uma fé de mil anos acendeu, esta fé cristã que também foi a de Platão e que admitia que Deus é a verdade e que a verdade é divina. Mas o que aconteceria se isso se tornasse mais e mais inverossímil, se nada se afirma como divino senão erro, a cegueira, a mentira – se o próprio Deus se afirmasse como nossa maior mentira? (Idem: 171)

A continuidade moral da ciência, nota-se, esconde por trás dos “valores sublimes”, a qual se eleva a vontade de uma potência de impor-se às demais, tornando-se distinta enquanto algo superior, justificando-se como caminho de uma felicidade para o além do mundo sensível. Seu primado baseia-se na garantia de assegurar uma estabilidade quantificada, unitária e legal, que nivela a tudo, desaparecendo com a sensibilidade, sempre, poliforma das energias do mundo real. Ora, o olhar nietzschiano é o de um alemão que assiste a expansão da tal civilização em seu país e, por meio do colonialismo e dos imperialismos capitalistas, as vastidões do

planeta, apoiada nesses e formando novos quadros humanos. Ao lado do desvelamento do impulso da conquista como o horizonte dessa razão filosófica ocidental, logo, o mais interessante por ora é o anúncio metodológico inscrito na idéia de Nietzsche: o importante é a “avaliação” subjacente, o significado de um ato – fazer a “genealogia” das convicções, problematizando a moral¹².

Estar-se diante, considerando a exposição dos parágrafos acima, de algo próximo da inferência weberiana em relação aos valores e o reconhecimento do embate de “potências” característico do mundo histórico. Não vou enveredar pelo mérito se Weber dá continuidade ou não às propostas de Nietzsche, o que parece importante é o deslocamento realizado pelo primeiro. Isto ocorre na medida em que Weber não compartilha da redução de toda a atividade científica à amorfia medíocre subordinada à crença na metafísica do progresso, embora estivesse de acordo com a ameaça de um nivelamento burocratizante que acompanha o processo de racionalização, como se expressa de modo contundente na previsão sobre os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural e civilizatório, presente nas últimas páginas da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*; aqueles homens “designados como ‘especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado’”. (Weber, 1992e: 131). Da mesma forma como participa do exulto nietzschiano ao reconhecimento do caráter

¹² “É evidente que até agora a moral não foi um problema; tem sido, pelo contrário, um terreno neutro onde depois de tantas desconfiças, dissensões e contradições, terminaram por entrar em acordo, o lugar sagrado da paz, onde respiram e revivem. Nunca vi ninguém que ousasse uma crítica das valorações morais, constato nessa matéria a ausência das tentativas da curiosidade científica (...). Com dificuldades consegui descobrir uma *história das origens* dos sentimentos morais e das escalas dos diferentes valores morais (coisa bastante distinta de uma crítica e ainda distinta da história dos sistemas éticos” (Idem: 172).

secularizante do politeísmo como a “glorificação” do indivíduo prenhe de vontades, pois nele

(...) se encontra a imagem primeira do livre pensar do pensamento múltiplo do homem: a força de criar novos e pessoais deuses, olhos sempre mais novos e pessoais de tal modo que apenas para o homem entre todos os animais não existem horizontes e perspectivas eternos (Nietzsche, S.D.: 111).

Justamente, como ressalta Gabriel Cohn, está na defesa imperdenida de Weber da “unidade” do agente-pesquisador o núcleo do deslocamento assinalado antes. Como ainda argumenta Cohn, a possibilidade da análise weberiana da *ação social* consiste na apreensão desta como uma concatenação de atos numa unidade que é orientada na direção de um “fim”, daí ser possível compreender o seu “sentido”. Vistos que, o mundo social, sobretudo com o advento histórico das sociedades secularizadas, é constituído por heterogêneas e múltiplas esferas de existência, é na entidade da ação do sujeito-agente que dá-se a relação entre tal feixe de diversos campos de significação (Cohn, 1979: 93). Detecta-se aí o ponto de aproximação, temático, entre Weber e alguns dos demais componentes da intelectualidade alemã da época, isto é, na preocupação com o tipo particular de ação racional que distingue a ocidentalidade contemporânea: o ajuste entre “meios” e “fins”, sabemos, denota o tipo de “ação racional orientada para fins” privilegiada na teorização de Weber. Contudo, Weber recusa-se a ver as pessoas enquanto simples receptáculos do sentido (ajuste entre fins e meios), entende-as, da profundidade da sua subjetividade, qualificadas para conferir sentido a parcelas, embora ínfimas, da realidade, procedendo a efetivação da cultura (Idem: 99). Neste instante, a violência com que Nietzsche abate a integridade do sujeito, a aposta weberiana a resgata.

Para isto, é preciso considerar que em Weber a condicionalidade do resultado das ações, sujeito a interferências múltiplas, abre o flanco à oportunidade contida na escolha que os indivíduos fazem, segundo critérios originados em suas convicções. Ora, no contexto de uma “jaula de ferro” racional-burocratizada, quem vivencia esta tensão de modo mais desesperada senão o homem cômico da tarefa destrutiva do autêntico criador, aquele cuja recusa às convenções mostra-o pronto a exercer a responsabilidade decorrente da vontade do conhecimento, de suportar o peso da individualidade e do todo desenfeitiçamento – indo assim, paradoxalmente, amiúde na tarefa desencantadora da secularização científica, ainda que saiba da parcialidade efêmera pertinente à fidelidade ao esforço heróico da sua *vocação*?

Na ciência, sabemos que as nossas realizações se tornarão antiquadas em dez, vinte, cinquenta anos. É esse o destino a que está condicionada a ciência: é o sentido mesmo do trabalho científico, a que ela está dedicada numa aceção bem específica, em comparação com outras esferas da cultura para as quais, em geral, o mesmo se aplica. Toda “realização” científica suscita novas “perguntas”: pede para ser “ultrapassada” e superada. Quem desejar servir à ciência tem que resignar-se a tal fato. (Weber, 1974: 164-grifo do autor).

Weber estava plenamente ciente quanto ao fato de que a *vocação* científica já estava organizada numa sistematização institucional da universidade moderna, em interdependência à racionalidade estatal-legal e econômica capitalista. Talvez por isso mesmo exulta à origem religiosa da prática científica, cobrando dedicação aos jovens estudantes e a permanente vigília do solitário investigador, resignado mas atento à sua responsabilidade. Há todo um exercício sociológico nesta postura, ao revelar que o tipo de racionalização instrumental tomava-se paulatinamente dominante, tanto que Weber refere-se à “americanização” da sociedade

européia, notadamente da universidade alemã¹³, no que concerne à impessoalização acelerada concatenada à inscrição do saber científico nas demandas da sociedade industrial e de mercado.

Nesse sentido, discordo da tese de Gouldner, para quem a defesa da *neutralidade axiológica* em Weber restringe-se tão somente a uma conjuntura da universidade alemã de então, na qual o mandarinato intelectual almejava, ao isolar-se da sociedade, manter-se liberto das ingerências dos personalismos. Segundo o autor americano, a pretensão destinava-se a “elaborar una imagem de la universidade esencialmente burocrática, com un grupo de especialistas anónimos, cada uno de los cuales es soberano en su propia celda, y que han jurado renunciar a su individualidad” (Gouldner, 1988: 31). Para Gouldner, embora criticasse a desumanização promovida pela burocratização, ao defender uma ciência “livre de valores”, Weber teria, para além das suas intenções, dado energias ao neutralismo intrínseco à ideologia da dominação burocrática (Idem: 33). Penso que, ao contrário, a atitude de recusa em tornar-se um mero suporte do sentido finalístico da razão dos meios-fins, sugere uma defesa obstinada da individualidade do pesquisador, enquanto sujeito de vontade. Isto vincula-se ao comparecimento do tema da paixão no destino da ciência e aparece na

¹³ Eis um ponto de contato extraordinário entre Weber e Nietzsche, o qual a meu ver matiza o peso da viagem realizada pelo primeiro aos Estados Unidos na sua compreensão da “racionalização do mundo”, das metamorfoses introduzidas à matriz civilizatória ocidental moderna pela sua própria expansão e contextualização do problema no horizonte intelectual do seu país, naquele específico instante. Ainda na *Gaia Ciência*, um dos aforismos ironicamente constata: “Há uma selvageria indígena, particular ao sangue dos peles-vermelhas no modo pelos quais os americanos aspiram ao ouro e em sua freneticidade no trabalho, que chega até a perda do fôlego - verdadeiro vício do novo mundo - já começa, por contaminação, tornar selvagem à velha Europa e a propagar nela uma falta de espírito todo especial. Tem-se vergonha do repouso, a meditação mais demorada causa remorsos. Reflete-se com o relógio na mão, da mesma forma como se almoça, com olhos fixos no correio da Bolsa, vive-se como alguém que temesse ‘deixar escapar alguma coisa’ (Nietzsche, S.D.: 158).

assertiva metodológica weberiana quanto ao protagonismo do cientista na escolha dos dados do real e na formulação de tipos-ideais de acordo com as convicções últimas que o fazem decidir na direção de um sentido, em pugna com tantos outros possíveis na explicação compreensiva de um fenômeno sócio-cultural. A convicção sustenta-se precisamente na crença relativa à universalidade da verdade científica e na eficiência da metodologia adequada.

Quer dizer que, no âmbito da sua competência (do especialista), detém o cientista o poder para escolher, isto é, é-lhe conferido legitimidade para tanto, aonde quer que seja, desde que as relações sociais se tenham configurado segundo este arranjo civilizatório-societal, no qual a autonomização das esferas da existência implica tanto numa secularização sem precedentes, quanto na legalidade própria a cada esfera e possibilitem a inserção responsável pelos dilemas das suas decisões. Em vista disso, explicitar o sentido da sua conduta é o motor da ação do agente, no que diz respeito à luta pela dignidade significativa da existência social, no território moderno regido pela escassez dos recursos materiais e simbólicos (Cohn, 1995: 9-19). Em última instância, Weber faz a defesa da particularidade cultural do indivíduo no andamento da afirmação da autoria científica, da dominação do saber intelectual-científico, numa tensão entre carisma da vontade e homogeneização de um estilo de existir. Sujeito às restrições da cientificidade moderna, portanto, ainda assim é na discreção/expressionismo do agente-investigador que realiza-se a possibilidade do conhecer histórico-sociológico, no acordo entre a disciplina objetiva da instituição com as suas idiosincrasias mais arraigadas, base da ação de selecionar o que vai ou não ser dito, enunciado como verdade. Trata-se aqui de uma orientação da ação movida pela racionalidade cujos fins decidem os meios escolhidos e não aceita aquilo capaz de macular-lhe as necessidades subjetivas, sentimentais, “irracionais”, no sentido das refutações cartesianas às paixões como a “prisão da alma”, se comparadas à racionalidade *referente a fins*, já que é a paixão o que incendeia a vontade de conhecimento (Weber, 1992f: 16).

Do interior deste quadro, a obra de Weber surge como o mais complexo e preciso deságüe dos impasses intelectuais alemães, já relatados. Mais ainda. No mergulho na particularidade da condição sócio-histórica germânica da sua época, chega ao ponto de inflexão da vocação expansionista da civilização moderna, na denúncia racional da racionalidade das luzes (Gellner, 1992: 41-53). Notadamente ao radicalizar o que se refere à crença tão igualmente moderna numa separação abissal entre o eu e o mundo físico externo, entre a personalidade humana e o conglomerado de fatores que edificam a sociedade. Filia-se a um traço distintivo do pensamento alemão, desde o idealismo e do romantismo¹⁴: o resgate da subjetividade diante do racionalismo; ainda mais: trata-se da reinvenção do sujeito particular, dono de um olhar próprio e pleno de vontade (sentimentos e impulso para o agir) (Dumont, 1985: 123-39), porém agora se trata de um sujeito calcado na responsabilidade mesma da sua auto-reflexão. Marcando, portanto, uma página decisiva na história da economia sócio-psíquica da “sociedade dos indivíduos” no horizonte cultural da modernidade (Elias, 1990: 27-50 e 1994: 110-25). Como lembra Octávio Ianni, essa corrente sociológica, na qual destaca-se Weber, inaugura dois paradigmas de amplas implicações antológicas e epistemológicas, a partir justamente do seu zelo com o particular/individual e com os sentimentos humanos:

¹⁴ É ilustrativo a esse respeito a biografia realizada por Hannah Arendt (1994) de Hael, também judia e intelectual alemã, do final do século XVIII. Realizada a partir de registros íntimos da própria biografada, o livro de Arendt reconstitui o contexto histórico-cultural quando os sentimentos e os registros dos sentimentos começam a ser acentuados no aprofundamento subjetivo. Os relatos de Hael valem-se do despudor em relação às opiniões e aos afetos, dando realce à singularidade individual e ao acaso. As premissas do romantismo alemão já se colocavam, igualmente a crítica à “superficialidade” da atitude cortesã do nobre francês ou do francófilo.

Estão mais atentos às situações sociais emergentes, não racionais, inconscientes. E menos interessados nas dimensões gerais, abrangentes, globais, totalizantes, históricas da sociedade. Debruçam-se sobre o indivíduo, o grupo primário, a construção social do eu, a vida, a existência, memória, duração, élan vital, libido, hedonismo, ação social, sentido, espírito, cultura. Então, abandonando as heranças do evolucionismo, positivismo, empirismo, historicismo e marxismo. Realizam um trabalho intelectual que implica em outra razão diferente da clássica. Estão efetivando rupturas epistemológicas, inaugurando epistemologias regionais. Ainda que revelem compromissos ocasionais com o iluminismo e o racionalismo, se pensarmos em Bacon e Descartes, em Kant e Hegel, caminham na direção de uma espécie de neo-romantismo (Ianni, 1990: 21-2).

A preocupação com os destinos do indivíduo e da particularidade que dominou grande parte do pensamento social neste século, encontrou seu marco fundante aí neste questionamento da civilização racionalizada pautado na convicção em relação ao valor da auto-reflexão, chave da cultura racional do Ocidente, com desdobramento inclusive no maxismo ocidental de Lukács à “negatividade” frankfurtiana em Theodor Adorno (Habermas, 1987: 433-508). Não parece ser coincidência, também, o fato de o nosso contemporâneo interpretativismo antropológico de Geertz ir justamente inspirar-se na Sociologia Compreensiva de Weber, já que ambos compartilham do princípio de que a racionalidade é um entre tantos modos de olhar o mundo dotando-o culturalmente de sentido (Geertz, 1978). Por isso considero equivocado pensar que a, atualmente, combativa autocrítica realizada pela corrente pós-moderna (tributária de Geertz) na Antropologia feita nos Estados Unidos, quando coloca em xeque as prerrogativas da autoridade do autor e do texto etnográfico científico ao falar da alteridade, da particularidade do outro (ver Caldeira/1988:133-57), desmantela o edifício da *neutralidade axiológica* weberiana.

Vejo de modo contrário¹⁵. É na esteira da virada epistemológica dos estudos metodológicos de Weber, no seu mergulho até o “Deus” e o “Demônio” – habitantes da alma humana faústica politeísta da modernidade, paradoxalmente compulsionada a forjar o monoteísmo de uma totalidade dominadora, quando penetra na vontade de universalidade para qual está vocacionada a sua atividade cognoscente – que tornou-se hoje possível conectar a racionalidade científica a uma potência mobilizadora e comum à nossa civilização, a da entidade emancipada do indivíduo. Quer dizer, o acento posto recai no estatuto mesmo da modernidade, para o qual a liberdade plantea-se sobre a primazia da consciência e da vontade, e a estruturação está subordinada à indiscriminada reflexividade sobre a própria reflexão, num impulso lancinante de monitorar abarcantemente todas as instâncias do real, especializando-as. Porém, o mesmo movimento impele a um estado permanente de insegurança, pois a correção permanente impõe-se como imperativo do conhecimento e a experiência parece tatear num ambiente de excessiva luz (Giddens, 1991: 45-6 e Touraine, 1994: 213 a 311). É isto que faz implícita, nas páginas iniciais da *Ética Protestante* e ao longo do ensaio sobre *A Ciência Como Vocação*, a aterradora suspeita de que talvez estejamos destinados a girar em torno da nossa particularidade de ser universal. Ou melhor, de que nossa vontade de universalizar seja tão somente a nossa particularidade, a mais absoluta das convicções modernas, da qual as Ciências Sociais são a tradução constitutivamente mais acabada na sua parcialidade epistêmica-metodológica. Isto ao revelarem uma condição humana – para repetir Baudelaire – fragmentária e volátil, mas dotada do desejo compulsivo de ser eterna, porém devotada à solidão, ao incorrigível destino de individualizar.

¹⁵ Estou aqui tomando por base um dos comentários de Paula Montero (1992) na sua Tese de Livre-Docência, quando reconhece o débito dos questionamentos atuais na Antropologia ao debate similar ocorrido na Sociologia alemã, na virada do século.

ABSTRACT: The paper argues the position of the categories particular and the general in the methodology of Max Weber, as well as the position of the will in the construction of the related system.

KEYWORDS: Weber, particular, general, methodology.

BIBLIOGRAFIA (POR ORDEM DE CITAÇÃO)

- CLIFFORD, James- “Travelling Cultures” in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula A. Treichler (ed.) *Cultural Studies* - New York and London: Routledge, 1990.
- STRÁTHERN, Merylin- “The Nice Thing About Culture is that Everyone Has It” (ed.) *Shifting Contexts - Transformations in Anthropological Knowledge* - London Routledge, 1995.
- GELLNER, Ernest- “Introdução” in: *História do Pensamento Antropológico*, Edward Evans-Pritchard - Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____-*Nação e Nacionalismo* - Lisboa: Gradiva, 1993.
- ELIAS, Norbert - *O que é Sociologia* - Lisboa: Edições 70, 1980.
- KUPPER, Adam - *The Invention of Primitive Society. Transformation of a Ilusion* - London: Routledge, 1988.
- DURKHEIM, Emile - *As Regras do Método Sociológico* - RJ: C.E.N., 1985.
- WEBER, Max - “A ciência como Vocação” in Hans Gerth e Charles Whight Mills (org.), *Max Weber, Ensaio de Sociologia* - RJ: Zahar Editores, 1974.
- BENDIX, Reinhard - *Max Weber, Um Perfil Intelectual* - Brasília: Ed. UnB, 1986.
- HAWTHORN, Geoffrey - *Iluminismo e Desespero (Uma História da Sociologia)* - RJ: Paz e Terra, 1982.
- WEBER, Max - “Parlamento y gobierno” in: *Escritos Políticos*, Max Weber - México D.F., Folios Ediciones, 1982.

- ELIAS, Norbert - *O Processo Civilizador I (Uma História dos Costumes)* - RJ: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FARIAS, Edson - *O Dilema do Conceito: A Categoria de Cultura Popular diante dos Paradigmas do Nacional e do Global* - Campinas: IFCH/Unicamp, 1996, inédito.
- HALL, VICTOR - *A Idéia de Cultura* - SP: Martins Fontes, 1989.
- DUMONT, LOUIS - *O Individualismo (Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna)* - RJ: Rocco, 1985.
- COHN, Gabriel - *Crítica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber* - SP: T.A.Q., 1979.
- ROSSI, Pietro - "Introducion" in *Ensayos de Metodologia Sociologica*, Max Weber - Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- _____ - *Storia e Storicismo nella Filosofia Contemporânea* - Milano: Saggiatore, 1991.
- FREUND, Julien - "A Sociologia Alemã à Época de Max Weber" in: Tom Bottomore e Robert Nisbet (orgs.), *História da Análise Sociológica* - RJ: Zahar Editores, 1978.
- MOMMSEN, Wolfgang J. and ORTERHAMMEL, Jürgen - *Max Weber and His Contemporaries* - London, Boston, Sidney and Wellington: Unwin Hyman, 1990.
- ARON, Raymond - *La Sociologia Alemana Contemporanea* - Buenos Aires: 1965.
- FLEISCHMANN, Eugène - "Weber e Nietzsche" in: Gabriel Cohn (org.), *Sociologia: Para Ler os Clássicos* - RJ: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1977.
- WEBER, Max - "A Objetividade nas Ciências Sociais e Políticas" in: *Estudos de Metodologia das Ciências Sociais* - Campinas: Edit. Da Unicamp, 1992b, Parte I.
- TEXTIER, Jacques - "Note de Lecture Sur 'Max Weber und Karl Max' de Karl Löwith" - *Actuel Marx*, N. 11, 1992.

- _____ - "O Sentido da 'Neutralidade' Axiológica nas Ciências Sociais e Econômicas" in: *Estudos de Metodologia das Ciências Sociais* - Campinas: Edit. da Unicamp, 1992c, Parte II.
- _____ - "Estudos Críticos Sobre a Lógica das Ciências da Cultura" in: *Estudos de Metodologia das Ciências Sociais* - Campinas, 1992d, Parte I.
- KÄSLER, Dirk - *Max Weber: An Introduction to His Life and Work* - Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- POLLAK, Michael - "Max Weber: Elementos Para Uma Biografia Sociointelectual (Parte II) - Mana, *Estudos de Antropologia Social*, RJ: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Vol.2 N.2, outubro de 1996.
- STAUTH, Georg - "Nietzsche, Weber and Affirmative Sociology of Culture" - *Archives Européennes de Sociologie*, Tome XXXIII, N.2, 1992.
- CHÂTELET, FRANÇOIS - *Uma História da Razão (Entrevistas com Émile Noël)* - RJ: Jorge Zahar Editor, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich - *A Gaia Ciência* - RJ: Tecnoprint, S.D.
- WEBER, Max - *A ética protestante e o espírito do capitalismo* - SP: Pioneira, 1992e.
- GOULDNER, Alvin W.- *La Sociologia Actual: Renovación y Crítica* - Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- COHN, Gabriel - "Como Um Hobby Ajuda a Entender um Grande Tema" in: *os Fundamentos Racionais e Sociológicos da Música*, Max Weber - SP: Edusp, 1995.
- WEBER, Max - *Economia e Sociedade* - Brasília: Edit. Da UnB e Martins Fontes, 1992f, Vol. I.
- GELLNER, Ernest - *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism* - Basil Blackwell Publishers, 1992.
- ELIAS, Norbert - *A Sociedade dos Indivíduos* - RJ: Jorge Zahar Editor, 1994.
- IANNI, Octávio - *A Crise de Paradigmas na Sociologia* - Campinas: IFCH/Unicamp, 1990, Cadernos do IFCH n.20.
- ARENDT, Hannah - *Rael* - RJ: Relume Dumará, 1994.

- HABERMAS, Jürgen - "De Lukács a Adorno: La Racionalización como Cosificación" in: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Jürgen Habermas - Madrid: Taurus, 1987.
- GEERTZ, Clifford - *A Interpretação das Culturas* - RJ: Jorge Zahar Editor, 1978.
- CALDEIRA, Tereza do Rio Pires - "A Presença do Autor e a Pós-modernidade na Antropologia" - *Novos Estudos Cebrap*, N.21, SP: 1988.
- MONTERO, Paula - *Antropologia e Modernidade* - Tese de Livre-Docência, SP: FFLCH/USP, 1992.
- GIDDENS, Anthony - *As Conseqüências da Modernidade* - SP: ED. Unesp, 1991.
- TOURAINÉ, Alain - *Crítica da Modernidade* - Petrópolis: Vozes, 1994.