

FOUCAULT, WEBER E A LIBERDADE

EDILENE M. DE CARVALHO LEAL¹

A leitura da obra *As Palavras e as Coisas*, sob diversos aspectos tão impiedosa com as pretensões teóricas da sociologia moderna, ajuda-nos sobremaneira a pensar acerca de sua problemática fundamental que, se de um lado, inscreve Max Weber entre os pensadores da modernidade, por outro, caracteriza-o entre os seus críticos.

Na perspectiva de Foucault, Kant inaugura a modernidade a partir do momento em que rompe com o fundamento da metafísica clássica segundo o qual linguagem e mundo são correspondentes, ou seja, a representação concebe a ordem do mundo relacionando seus elementos, deduzindo suas verdades; tal como fez, por exemplo, Descartes com a ordem das razões e a ordem das matérias (Foucault, 2002:429). Kant, ao contrário, começa por problematizar o próprio sujeito da representação (o homem) tornando-o objeto de auto-esclarecimento: o sujeito da representação não configura uma verdade fundadora ou resultante de processos metafísicos e matemáticos totalmente independentes da experiência e capaz de produzir conhecimentos ilimitados, mas uma aporia na qual ao mesmo tempo tem auto-consciência de sua finitude (seus limites enquanto sujeito empírico) e assume a tarefa de produzir a ordem do mundo enquanto sujeito autônomo e transcendental. O sujeito kantiano, portanto, assume-se enquanto finito com ambições infinitas; é um sujeito soberano na exata medida em que se acha submetido aos plexos empíricos, em que apenas pôde assumir o lugar antes reservado a Deus porque finalmente se auto-reconhece como distinto Dele.

Essa descoberta do homem, de acordo com Foucault, faz emergir a modernidade e as ciências humanas (Idem, 466-7), pois à medida que deixa de ser algo em torno do qual se fala e torna-se, por um lado, um objeto empírico dentre outros objetos no mundo, e por outro, um sujeito transcendental constituinte da totalidade dos objetos da experiência possível, em um sintagma “duplo empírico-transcendental”, surgem discursos que tomam por “objeto o homem no que ele tem de empírico”, isto é, em sua finitude irreduzível.

Esses discursos, dentre outros a Sociologia, pretendem precisamente dar conta do homem em sua positividade, mas carregam consigo o grande fardo da filosofia da consciência: a sua autotematização e seu auto-desdobramento em aspectos incompatíveis. Ora, como fundar sua finitude a partir do que não é finito, transcendendo ao infinito: é um sujeito de estruturas *a priori* que impõe limites finitos a si mesmo (conhece apenas o que é dado na e pela experiência)? Como fundar o conhecimento empírico a partir do que não é empiricamente pensável? Como fundar uma ciência positiva tendo como pressuposto basilar o valor liberdade, tal como pretendeu Weber, completamente inacessível ao sujeito empírico? As tentativas – afirma Foucault, equivocadas, porque confundiram aquilo que Kant tão bem separou: o empírico com o transcendental - de tematizar esse homem estruturalmente contraditório manifestam-se na vontade incontrolável da filosofia e das ciências humanas de alcançar a verdade. Para tanto, exigiram que o homem já tão extenuado de tentar “transcender ao infinito” extrapolasse seus limites pensando o seu outro, o impensado, o inconsciente; aquilo que, se “descoberto”, possibilitaria seu retorno à sua completude e à sua verdade. Esse outro que nada mais é do que um “em-si” caracterizou, segundo Foucault (2002:451), o homem alienado de Marx; o *Unbewusste* de Schopenhauer; o inatual de Husserl; como também, podemos acrescentar, o homem da *prisão de ferro* de Weber.

De fato, é possível interpretar a modernidade - ressaltamos que o espaço e tempo da modernidade a que se refere Foucault encontram-se no arco de Kant a Heidegger -, apontando nela um

¹ Doutoranda em Sociologia pelo NPPCS/UFS. edileneal@gmail.com.

tema comum que se desdobra e ganha nuances diversas. O tema em questão é, por conseguinte, o homem que em sua verdade se constituiu livre em situação de não-liberdade, que se faz autônomo, mas torna-se estruturalmente heterônomo; e é a partir desse reconhecimento que os discursos modernos apontam para formas de desalienação do homem por vezes historicamente inevitáveis, por outras desenvolvidas no processo histórico da sociedade ou ainda apenas possíveis em limitadas circunstâncias.

Nessa linha de argumentação, pode-se explicar a emergência histórica da Sociologia como uma tentativa especializada de compreender o homem em todas as suas nuances diante dos acontecimentos teóricos e práticos que caracterizaram o século XIX. E quem é esse homem tematizado pela Sociologia debutante? Não será aquele homem de Durkheim que se encontra em estado de anomia, isto é, desintegrado de sua única possibilidade de exercer sua autonomia e capacidades, a sociedade moral, em face da autonomização e da desregulamentação dos contratos sociais impostas pelo capitalismo? A supressão da anomia, de algum modo, não constitui para Durkheim a condição *sine qua non* do retorno do homem (ou sua integração) à sociedade? Tal também não é o projeto de Marx, no qual em um primeiro momento desnaturaliza e “desconstrói” a história tornando explícitos os seus mecanismos de alienação do homem; em um segundo momento, revela-nos que essa mesma história, inevitavelmente, descortinará uma sociedade depurada de suas formas de exploração e de alienação?

É bem verdade, assim pensamos, que Foucault exagerou em demasia inscrevendo Marx numa mesma ordem do discurso na qual se encontra Comte, definida enquanto projeto escatológico pré-crítico, ou seja, a análise empírica é validada como análise transcendental e vice-versa (Idem, 441-2); posto que, o modo a partir do qual essa confusão empírico-transcendental comparece nesses pensadores é estritamente diverso. Marx, como Kant, empreendeu uma crítica impiedosa à metafísica em todos os seus contornos e entornos mostrando o que diz respeito ao reino dos fatos e o que representa o mundo das “fantasias” e abstrações inconscientes ou deliberadas, ainda que essa crítica tenha resultado ou mesmo “pressuposto” uma teoria da história à medida que concebeu um fim da história, a sociedade comunista, como se tal fosse objetivamente inevitável quando é apenas uma proposta fundada em valores transcendentais. Comte, ao contrário, limitou-se à crítica positiva da metafísica no que esta impedia a autonomia das ciências empíricas mediante uma análise, do começo ao fim, da história sem história, isto é, uma teoria das leis evolutivas da humanidade que passa por cima das condições reais da história essencialmente negadoras de leis permanentes. Por conseguinte, consideramos injusta essa pecha de “pré-crítico” que Foucault faz recair sobre Marx. Entretanto, não podemos argumentar contra Foucault quando este inclui Marx entre os pensadores que mais se destacaram na ânsia de se apoderar da verdade porque acreditavam que todas as coisas poderiam ser submetidas à deusa razão, pois nada é mais emblemático dessa vontade de verdade do que a fé marxista no poder da ciência que tanto pode ser usada para alienar o homem quanto para reconduzi-lo à sua verdade, enquanto instrumento privilegiado.

Muito embora Foucault não se remeta a Max Weber nem implícita nem explicitamente n’*As Palavras e as Coisas*, tendo em vista talvez o caráter proeminentemente filosófico desta obra, também o pensador da racionalização denuncia a confusão entre o empírico e o transcendental bem como a vontade de verdade que caracteriza a produção científica de seu tempo. Essa denúncia manifesta-se, essencialmente, na sua premissa metodológica de que não há um mundo pré-compreendido ou pré-significado, mas contrariamente um mundo que está aí para ser compreendido; e nesse sentido, exclui a possibilidade posta por seus contemporâneos, a exemplo de Roscher, de que a realidade histórica seja subsumida por leis gerais previamente formuladas, como é o caso das ciências da natureza (Weber, 1999:127). Ora, nem a realidade social é passível de ser compreendida em sua totalidade, somente conhecemos partes finitas como homens finitos que somos (Weber, 1999:124), e nem o cientista social é um observador estranho ao seu objeto de pesquisa. Paradoxalmente, para Weber, apenas com base em seus valores últimos, o homem de ciência atribui significado ao mundo valendo-se, para tanto, das regularidades das conexões causais resultantes da construção de tipos ideais, como meios ou

instrumentos e não como fins em si mesmos. Por conseguinte, se o homem de ciência é também um homem de cultura e seu objeto, a realidade empírica, caracteriza-se por uma infinidade de relações possíveis, os resultados de sua pesquisa são sempre parciais e contestáveis. Em outros termos, o objeto do conhecimento não é algo que se “mostra” em sua verdade, mas contrariamente, é construído pelo pesquisador a partir de seus valores; este, o pesquisador, deve aceitar a condição da ciência sociológica: sua eterna juventude.

Max Weber, desse modo, não empreende apenas um diagnóstico da ciência, isto é, não se limitou a analisar o lugar fundamental da ciência no processo de desencantamento do mundo, porém, contribuiu, de forma definitiva, no desencantamento da própria ciência. Ou seja, pensamos em Weber como o cientista que, em sua meta-teoria e nas suas conhecidas controvérsias com os principais pensadores de sua época – e de épocas anteriores, a exemplo, de Menger, Dilthey, Windelband, Knies, dentre outros - contribuiu para a supressão de pressupostos metafísicos que vigoravam na ciência de sua época. Esses pressupostos, todavia, têm um sentido distinto da afirmação weberiana segundo a qual não existe (...) *ciência livre de todas as pressuposições* (Weber, 1982:170), isso porque, para Weber, as ciências humanas, em especial, não podem simplesmente prescindir da referência a valores ou das pressuposições valorativas (Idem, 1999:129).

A noção de pressuposição valorativa ou pressuposto transcendental tanto nos remete quanto nos afasta do transcendental Kantiano, posto que, em Weber, perde o caráter de estrutura *a priori* a qual caracteriza a filosofia da consciência de Kant: em primeiro lugar, Weber rompe com essa separação tão bem problematizada entre sujeito e objeto ao passo em que supõe ambos imersos na cultura, constituindo-se enquanto *a posterioris*; em segundo lugar, o “sujeito” weberiano é muito mais um *a posteriori* do que um *apriori*, uma vez que suas próprias referências valorativo-transcendentais são construídas “individualmente” (embora não em sentido isolado, mas cultural), podendo inclusive serem substituídas ou alteradas, e não elementos de uma estrutura universal e comum a toda consciência pensante tal como em Kant. No limite, a pressuposição transcendental configura uma escolha valorativa que orienta o processo de compreensão e explicação do conhecimento mediante o qual o cientista compreende as lutas travadas pelos agentes, indicando qual ou quais aspectos privilegiar.

Trata-se, porquanto, de um recurso metodológico fundamental que, se bem delimitado, contribui de maneira fundamental para evitar a confusão entre o que é do objeto e o que é do sujeito, o que é do empírico e o que é do transcendental, isto é, para que não se tome algo que diz respeito às escolhas valorativas como algo que pertence ao objeto. Diga-se, apenas de passagem, Weber efetua exatamente a mesma crítica que Foucault faz a Marx no sentido de que este teria considerado valores, necessariamente subjetivos, como pontos de partida e de chegada objetivos, a exemplo de sua proposta de emancipação coletiva do homem cuja expressão social seria uma sociedade sem classes. Enfim, os juízos de valor, igualdade e liberdade, assumem o lugar dos juízos de fato em Marx, tornando suas preferências, a supressão do capitalismo e da alienação dele decorrente, acontecimentos inevitáveis.

Ora, a que podemos atribuir essa coincidência analítica? Isto é: tal como Foucault, Weber esforça-se para esclarecer a vontade de verdade que caracteriza a epistemologia reafirmando sob outras perspectivas – pois Kant já o fez – os limites do conhecimento científico, os juízos “livres de valoração”, ainda que com clara consciência dos pressupostos valorativos que orientam e constituem a base das ciências (Foucault, 2002:473). Em nosso entender, a coincidência na análise deve-se à ostensiva influência de Nietzsche sobre Foucault, pensador inúmeras vezes citados na sua interpretação do pensamento moderno. O próprio sintagma “vontade de verdade” e “vontade de poder” constituem conceitos chaves na filosofia nietzscheana. Essa influência, já bastante discutida na literatura interpretativa de Weber, também é flagrante principalmente na instrumentalização desses conceitos na sociologia weberiana: a “vontade de verdade” no campo da metodologia e a “vontade de poder” no campo, preponderantemente, da política.

Partindo desse aspecto específico, entendemos que Weber rompe com o arco da modernidade proposto por Foucault. No entanto, quando tematiza a liberdade, a não-liberdade e as possibilidades

historicamente possíveis de emancipação, malogradas e restritas, Weber se inscreve no projeto da modernidade, mas ressaltamos, a partir de perspectivas totalmente diversas. Uma dessas perspectivas que podemos analisar é seu brilhante ensaio sobre a constituição do capitalismo moderno-ocidental, “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”.

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

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

Pode-se apontar, no encaixe de Weber, como uma dessas tentativas de exercício da liberdade – diga-se a propósito, a mais significativa para Weber porque despontou num contexto mais avançado e como causa e conseqüência do processo de racionalização e de desencantamento do mundo ocidental – a emergência do tipo ideal de racionalidade prática, no qual fins últimos (a salvação) e de meios racionais (a dedicação ao trabalho) são conjugados numa determinada conduta religiosa que suprime as sobras de magia deixadas pelo cristianismo católico e pelo luteranismo. Para Weber, apenas o protestantismo calvinista conseguiu fazer com que seus crentes adequassem fins e meios numa “unidade” ética de sentido e de domínio racional do *intramundano*, a partir de premissas totalmente opostas ao mundo mágico, posto que tanto é factível escolher quanto existir possibilidades de escolhas. Ao fazer isso, a ética calvinista se configurou, por excelência, o elemento intermediador entre os dois principais eventos históricos ocidentais: a racionalização das imagens do mundo e a racionalização social. Isso significa dizer que, a institucionalização do capitalismo e do Estado modernos – expressões máximas da racionalização social – foi favorecida a partir do momento em que o conteúdo cultural fora absorvido pelas novas condutas de vida modernas, com seu caráter racional, metódico e secularizado.

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

Não é difícil perceber, portanto, que na análise weberiana das diversas “situações” históricas produzidas pelos homens, o valor liberdade apresenta-se como elemento fundamental e orientador da pesquisa, sem o qual inviabiliza a compreensão do seu esquema teórico. Pois para Weber, o par, liberdade e não-liberdade, está imediatamente relacionado a outro par (tema mestre de suas pesquisas), racionalidade e irracionalidade, visto que ambos se associam em duas “situações” ideais tipicamente construídas: em primeira instância, quando por meio da ação econômica e, principalmente, da ação

política o cidadão da Idade Média participa, individual e coletivamente, das decisões e das escolhas do sentido das ações da cidade democrática; porém, perde esse poder decisório e participativo (racionalmente conquistado), quando se deixa, ou melhor, quando os acontecimentos desencadeados por sua ação sobre os quais o agente normalmente não tem controle, o encaminham para serem dominados pelo Estado burocrático-patrimonial. Em segunda instância, como indivíduo, não mais como cidadão, escolhe fins e meios para sua ação, com base em seu conhecimento subjetivo e sua vivência cultural-valorativa; mas tal como lá, as conseqüências de sua ação lhe fogem ao controle, de modo que o indivíduo passa agir orientado por fins e meios que não escolheu, posto que oriundos das ordens racionais (o capitalismo, a burocracia administrativa e a ciência).

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

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

Em face desses resultados, é perfeitamente plausível a leitura segundo a qual também Weber é “atravessado pela lei de pensar o impensado” tal como supôs indiretamente Foucault na sua interpretação do pensamento moderno. No entanto, Weber não o é no mesmo sentido em que Hegel e Marx, partindo de uma teoria da história, conceberam, respectivamente, a própria consciência desenvolvendo formas de auto-desalienação rumo ao fim da história (supressão dos processos incompletos, irracionais, singulares: em-si e para-si); a história, por sua vez, desenvolvendo modos de superação da dominação e da alienação: o próprio capitalismo engendraria condições de sua extinção e substituição por uma sociedade na qual não existiria divisão de classe, do trabalho e exploração.

Mas também se afasta radicalmente das propostas fenomenológicas aventadas por Foucault, a exemplo de Heidegger, pois para Weber a urgência de pensar o pré-predicativo, isto é, o ser, noção sempre presente na história da metafísica, mas invariavelmente confundido com seus modos de existir no mundo (os entes), está totalmente fora dos limites da ciência; a bem da verdade, o pré-predicativo, em Weber, é um amontoado de eventos díspares e inconciliáveis despido de sentido; somente adquire sentido quando é predicado pelo pesquisador. Ademais, esse pressuposto heideggeriano denominado

“diferença ontológica” não nos parece ser muito distante - guardadas as devidas e necessárias divergências, em um caso a construção de um novo conceito de ontologia, em um outro a crítica epistemológica à ontologia antiga - do feito kantiano de separar, no homem, o empírico do transcendental; inclusive bastante “festejado” por Foucault. Contudo, quando Heidegger, num momento mais amadurecido de suas análises, se propõe à tarefa de desnudar o modo primordial a partir do qual o ser se manifesta, a linguagem, e com isso retornar ao inaudito, nada mais faz do que entrar no circuito da teoria da história e no processo, por ele tão criticado, da entificação do ser. Ou seja, a crítica que Heidegger faz a Nietzsche, de acordo com a qual este teria incorrido no mesmo erro da tradição na medida em que concebeu como fundamento do ser a vontade de potência, e o “recuo à origem” como a única possibilidade de realizar plenamente essa potência, pode também lhe ser dirigida.

E nisso Foucault certamente concordaria, ainda que, além de Kant, Nietzsche e Heidegger tenham sido autores essenciais na sua interpretação da modernidade e no seu projeto teórico de subtração dos equívocos do pensamento moderno. A fim de melhor entendermos a primeira afirmação, citaremos uma passagem longa, porém ilustrativa de *As Palavras e as Coisas*:

“(…) delineia-se a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, em que o retorno só se dá no extremo recuo da origem – lá onde os deuses se evadiram, onde cresce o deserto, onde a *tékhnê* instalou a denominação de sua vontade; de maneira que não se trata aí de um fechamento nem de uma curva, mas antes dessa brecha incessante que libera a origem na mesma medida de seu recuo; o extremo é então o mais próximo. Mas quer essa camada do originário, descoberta pelo pensamento moderno no movimento mesmo em que ele inventou o homem, prometa a ocasião da realização e das plenitudes acabadas, quer restitua o vazio da origem – aquele disposto pelo seu recuo e aquele escavado pela sua aproximação [os projetos de Hegel e Marx] – de todo modo o que ela prescreve que se pense é algo como o ‘Mesmo’: através do domínio do originário que articula a experiência humana com o tempo da natureza e da vida, com a história, com o passado sedimentado das culturas, o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade – nessa plenitude ou nesse nada que ele mesmo é -, a história e o tempo nessa repartição que eles tornam impossível, mas que forçam a pensar, e o ser naquilo mesmo que ele é” (FOUCAULT, 2002:461-2).

A constatação, portanto, de que Weber pensa o impensado, o homem em sua liberdade e em sua ausência de liberdade, não nos autoriza a ler nesse impensado uma essência, um fundamento último, uma existência separada do arbítrio do pesquisador. Isto é, o impensado, para Weber, é um valor (Löwith, 1980:152-3) ou ainda um “pressuposto transcendental” a partir do qual ele (Weber) compreende as lutas travadas pelos agentes: outros cientistas podem se valer de diversos outros valores para a construção de seus conceitos. Dessa maneira, não é nada de objetivo ou subjetivamente universal, também nada que constitua de uma vez para sempre a identidade humana, nada que configure uma origem esquecida ou perdida em seu próprio trajeto, nem tão pouco nada que possa ser recuperado no fim. Para Weber, concepções dessa natureza representam a confusão entre pressuposição transcendental e pressuposição metafísica e, conseqüentemente, o equívoco de todas as teorias da história e de toda suposição de sentidos objetivos inerentes à história; em uma expressão, vontade de verdade. Na crítica weberiana comparece praticamente toda a tradição (mais recente) que o precedeu e a que lhe foi contemporânea: Hegel, Marx, Dilthey, Husserl, Knies, Roscher, mas também Kant, porque concebeu a liberdade como causa do “progresso da humanidade” que estava por vir ou que levaria necessariamente a este. Escreve Weber:

“O arquétipo filosófico de todas essas teorias metafísicas sobre ‘cultura’ e ‘personalidade’ nada mais é do que a teoria de Kant, que foi formulada segunda a forma clássica de

afirmação da causalidade mediante a ‘liberdade’, afirmação que, na evolução filosófica posterior, se ramificou em várias tendências” (WEBER, 2001:45).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COHN, G. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- COMTE, A. Curso de Filosofia Positiva. IN: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- DOMINGUES, J. M. *A cidade: Racionalização e Liberdade em Max Weber*. IN: *A Atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.
- DURKHEIMER, É. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FLEISCHMANN, E. Weber e Nietzsche. IN: *Sociologia: para ler os clássicos*. [coletânea organizada por Gabriel Cohn]. Rio de Janeiro: LTC, 1997.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *A Ordem do Discurso*. 11ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito* (parte I). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- _____. Nietzsche, penseur métaphysique (1º cap). IN: *Nietzsche* (par I). Paris: Gallimard, 1971.
- LÖWITZ, Karl. Max Weber e Karl Marx. IN: *Max Weber e Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____. Racionalização e liberdade: o sentido da ação social. IN: *Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980.
- MARX, K. *A Ideologia Alemã*. 10ª ed. São Paulo: Hucitec 1996.
- _____. Manuscritos Econômicos-filosóficos. IN: *Os Pensadores*. 5ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Além do Bem e do Mal*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do Mundo*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- SCHLUCHTER, W. Politeísmo de Valores. IN: *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.
- _____. Neutralidade de Valor e a Ética da Responsabilidade. IN: *Política, ciência e Cultura em Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.
- WEBER, M. A Ciência como Vocação. IN: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. Racionalidad formal e racionalidad material de la economía. IN: *Economía y Sociedad*. 14ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

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

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

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

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

_____. *Metodologia das Ciências Sociais* (PARTE 1 e 2). São Paulo: Cortez, 2001. ¹