



MAX WEBER E OS DESCAMINHOS DA MODERNIDADE TÉCNICA

Edilene Maria de Carvalho Leal¹

RESUMO: Este artigo investiga algumas ambiguidades presentes na concepção de modernidade de Max Weber, especialmente a que diz respeito à centralidade da razão como categoria analítica e como modelo das práticas sociais. Para isso, as argumentações do texto têm como ponto de partida uma concepção construtivista a qual defende que as teorias sociológicas e filosóficas de modernidade são autodescrições que pensadores modernos fizeram da modernidade. O debate também se apoia na pressuposição de que a concepção weberiana de racionalização moderna é devedora de certo excesso de positivação da racionalidade em detrimento da irracionalidade.

PALAVRAS-CHAVE: Max Weber. Racionalização técnica. Modernidade. Irracionalidade.

ABSTRACT: This paper investigates some ambiguities present in Max Weber's conception of modernity, especially concerning the centrality of reason as an analytical category and as a model of social practices. For this, the arguments of the text have as their starting point a constructionist conception of modernity which argues that the sociological and philosophical theories of modernity are self-descriptions that modern thinkers have made of modernity. The discussion is also supported by the presupposition that the Weberian conception of modern rationalization is due to a certain excess of positivation of rationality over irrationality.

KEYWORDS: Max Weber; technical rationalization; modernity; irrationality.

¹¹ Doutora e Pós-doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe (PPGS-UFS). Graduada em Filosofia (UFS). ORCID:<https://orcid.org/0000-0001-9377-5777>

A intenção deste artigo é a análise de algumas ambivalências da modernidade presentes na teoria social weberiana, com destaque para a que considero a principal delas: a centralidade da razão como categoria analítica e como modelo das práticas sociais. Para isso, parto de duas perspectivas: a) de uma concepção construtivista a qual defende que as teorias sociológicas e filosóficas de modernidade são autodescrições que pensadores modernos fizeram da modernidade; b) da pressuposição de que a concepção weberiana de racionalização moderna é devedora de certo excesso de positividade da racionalidade em detrimento da irracionalidade.

Começo com uma pergunta: Por que chamo autodescrições da modernidade e não apenas interpretações ou concepções ou teorias, como seria mais usual? Ao responder a essa questão, recorro, metodologicamente, o tipo de interpretação da modernidade à qual me filio, no intuito de garantir uma maior clareza à argumentação em curso. Acredito, pois, que as principais teorias da modernidade assumem aspectos claramente valorativos, ainda que expressem exatamente o contrário. Na verdade, toda teoria responde a contextos específicos, mas as teorias da modernidade têm um teor posicional ainda mais tangível, porque lida com um variegado de ações e pensamentos humanos fundamentais para a constituição da história recente do Ocidente.

Por isso, há a necessidade de retomar o sentido do termo “autodescrição”, que pertence à base de argumentação de Luhmann e compõe um dos mais importantes acessos à sua teoria sociológica. Em linhas muito gerais, significa que toda teoria sobre o real (no caso, a realidade moderna) é sempre uma construção possível e não necessária, ou seja, nunca o real, em seu ser verdadeiro e universal, comparece a observadores privilegiados, e sim consiste em recortes e seleções construídas por observações sobre a realidade, as quais, inclusive, podem ser de segunda ordem. Exemplo disso é a observação que o próprio Luhmann faz da caracterização da modernidade: ele observa as observações que foram feitas por outros observadores, mais próximos temporalmente de sua constituição efetiva.

A perspectiva crítica de Luhmann em tela é, exatamente, a explicitação de que os modernos se autodescreveram como modernos limitados por contextos e fatores abstratos que caracterizam descrições de si mesmos; assim, seu ponto de vista ganhou distanciamento e a possibilidade de enxergar sob percepções atuais o significado da modernidade. Entretanto, esse construtivismo teórico parece enredar o conhecimento em um relativismo que questiona a natureza científica de suas próprias observações do

mundo social. Como considerar, pois, a validade científica de observações que representam apenas um dos lados do fenômeno a despeito de todos os outros que ficaram de fora? Luhmann sugere, para resolver essa dificuldade epistemológica, o círculo da “unidade do diferente” (LUHMANN, 2007, p. 471). Embora, por um lado, essa expressão questione o princípio de não contradição sob o qual nos movemos desde a formulação aristotélica; por outro lado, atém-se a premissas explicativas aparentemente muito simples e incontestes. Ou seja, as auto-observações sobre a modernidade elegeram a racionalidade como sua característica primordial, universal e determinante, à custa de outras concepções igualmente possíveis..

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

De qualquer maneira, essa lógica circular parece apenas dificultar a possibilidade de contestação de seus conceitos, já que não chega a resolver adequadamente o problema do excesso de relativismo. Isso porque, em quase todas fecundas teorias, e a de Luhmann considero uma dessas, seus arremates argumentativos têm uma poderosa consistência se vista de dentro do próprio sistema, porém, pode perder grande parte de sua força se vista de fora. Faz todo sentido lógico quando a teoria dos sistemas afirma que procede por meio de seleção de unidades fixas que servem como explicações gerais e, portanto, científicas do mundo social. Mas, pensando essa solução fora da teoria dos sistemas, a pergunta imediata é: quem ou o que garante que essa unidade seja a mais adequada, quem ou o que observa essa unidade a manterá? Teríamos que, quanto às conclusões luhmannianas, considerá-las cientificamente válidas apenas porque ele é um observador estritamente sagaz e competente?

Essa é, em meu entender, a encruzilhada que todo construtivismo pós-moderno acarreta, mas poderemos evitá-la retomando dois construtivismos temporalmente anteriores: de Weber e Heidegger. Pode parecer estranho associar Weber (2001) ao construtivismo epistemológico – já que o construtivismo social praticamente desaparece no Weber da racionalização –, porém, a metodologia concebida por Weber, em termos do conceito como artifício humano, recorte contextual do fenômeno, visão parcial e superável do conhecimento científico, etc., toca nos principais temas do construtivismo largamente discutido de épocas atuais. Inclusive, já aconselhava o professor Weber (1982) aos seus alunos iniciantes sobre a necessidade de se saber verdadeiramente vocacionado para a ciência, a fim de não se frustrar diante dos limites que a ciência moderna impõe aos seus praticantes, principalmente aquele de ser permanentemente passível de ser superada por novos resultados ou novas “unidades distintas”. Nem por isso a ciência é menos universal e menos geral do que antes, pois, aquilo que se concebe atualmente em termos de “resultado científico” sobre um fenômeno qualquer é validado cientificamente. Ser um conhecimento não absoluto não significa necessariamente ser um conhecimento relativo: aos olhos weberianos, é um conhecimento potencialmente substituível, mas esse substituto adquire em seu lugar a tão desejada aura científica.

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

Parece-me que é num registro semelhante a esse que Heidegger percebe essa concepção pós-metafísica do real, tendo em vista sua percepção de que as teorias sobre a realidade refletem as imagens construídas em seu contexto e em seu lugar. O ser é epocal, por isso ele se manifesta de diversos modos, esses apreendidos de acordo com a ênfase em determinada entidade privilegiada. Mas, essas imagens tornam-se o ser dos fenômenos, a verdade dos fenômenos, a temporalidade dos fenômenos. Aí temos um equivalente filosófico ao conceito sociológico de Weber: esquecimento do ser e racionalização do mundo.

Em Heidegger (1971), entretanto, o grau em que a modernidade se autoconstituiu como uma época privilegiada, porque desterrou sua subjetividade pensante e sua ciência racional, é incomparavelmente mais intenso do que no pensador da racionalização. É curiosa sua interpretação do construcionismo de Descartes. Em seu entender, Descartes nos oferecera nada mais nada menos do que uma determinada construção do real, dentre tantas outras construções possíveis: seu edifício científico é construído com base na formulação de regras e na dúvida, com o fito de angariar a certeza, essa, sim, o fundamento absoluto da verdade. Mas até chegar a certeza (verdade), tudo que se tem são passos para reconstruir o objeto de conhecimento mediante representação. Até mesmo a suposta consciência de si (penso, logo existo) deixa de ter aquele caráter tão conhecido de um sujeito que dá as cartas no processo do conhecimento, e passa a ser a estrutura formal na qual e a partir da qual se realiza a representação do objeto. Por conseguinte, essa solidez formalizante dificultaria a associação do conhecimento verdadeiro ao relativismo, uma vez que os sujeitos são produzidos por objetos, constituindo-se formas sem corpos e sem almas, sem posições e sem valores. Heidegger parece vincular a emergência da modernidade à época da história do esquecimento do ser, na qual se faz história sem sujeito e sem finalidade.

Isso me soa muito estranho, porque dizer que a relação identidade-diferença, sujeito-objeto, conhecimento-realidade, é produto de autocriação de sujeitos e, depois, afirmar que a base dessa criação se constituiu de subjetividades esvaziadas de valores, sugere uma contradição à qual gostaria que nos detivéssemos rapidamente. De um lado, essa conclusão elimina todas aquelas concepções humanistas da modernidade segundo as quais a modernidade e os modernos obedeciam a um projeto de bem comum, solidariedade, fraternidade, liberdade, igualdade; ou denominações menos evidentes, processos intersubjetivos ou reflexivos, ao gosto dos mais tímidos. De outro, porém, elimina a possibilidade de discursos sobre a modernidade, uma vez que impossibilita a crítica e as visões diferenciadas sobre a modernidade: construída sobre uma estrutura pensante, seus produtos não teriam partido e nem preferência.

Já aqui é preciso retomar o fio da trama específica: por que a visão de como os próprios modernos descreveram a modernidade me interessa? O que significa uma teorização da modernidade? Apontei para as contribuições de Weber e Heidegger na tentativa de apreender, através das quais, lições metodológicas sobre a validade de se recuperar uma interpretação da modernidade que se autodescreve como modernidade racional. Isso porque, esse é o tempo em que se poderia supor: já não há mais sentido

em falar sobre modernidade, principalmente de desterrar um de seus maiores equívocos, a racionalização, independentemente de seus modos de atualização. Contudo, é com dois dos pensadores mais fecundos sobre a modernidade e sobre a modernidade que ainda vivemos hoje que apreendemos o seguinte: em primeiro lugar, a modernidade e suas imagens de mundo foram autocriadas; por conseguinte, em segundo, suas criações não existem em si e para si mesmas, não são absolutos desprovidos de gosto e de vontade. Nesse sentido, recuso a concepção de Heidegger porque, às avessas do relativismo, também dificulta a tarefa de pensar criticamente sobre a modernidade. E acompanho Weber em sua aposta na possibilidade de que construções podem se tornar reconhecidas em padrões e regularidades, exatamente porque não se pode controlar o que a história pode fazer com as autoconstruções de seus agentes.

Para começar, partirei dessas duas premissas metodológicas e conceituais: o que se tem sobre a modernidade são visões de uma época que se tornaram orientações regulares de ação e, em sendo visões, são constitutivas de interesses e ideias. Por conseguinte, a modernidade enquanto fenômeno histórico não existiu, o que existe é a modernidade como conceito. O espaço e o tempo a partir do qual a modernidade começou a existir varia de acordo com o teórico que se debruce sobre ela: para uns, a Espanha de 1492, de Cristóvão Colombo; para outros, a Revolução Francesa de 1789, ou talvez, a Revolução Americana de 1776. Mas esses acontecimentos, embora tenham sido fundamentais para o processo de formação do Ocidente, não parecem adequados para situar conceitualmente o sentido comum da modernidade. Por outro lado, defender a racionalidade como a característica específica da modernidade também é uma posição acompanhada de equívocos, uma vez que a razão é velha conhecida dos gregos antigos e dos latinos medievais, portanto, anterior ao advento da modernidade.

Posso, e assim o farei, seguir a linha de raciocínio histórico de Weber, recortando a modernidade como um fenômeno no interior de um processo fenomênico bem mais amplo: o processo de racionalização. Esse processo de racionalização, carregado de percalços, retroações, eventos inesperados, etc., parece, aos olhos weberianos, responder a uma evolução que, longe de ser um plano previamente estabelecido, seria o acontecimento dinâmico de uma série de coincidências históricas. A marca, por excelência, dessa dinâmica e dessa contingência histórica seria o fato de que, primeiro, a razão é um modo de ser e um modo de pensar, por conseguinte, atualiza-se em torno de uma polissemia de sentidos. Segundo, sua definição e sua especificidade são concebidas em face de seu outro, ou seja, da irracionalidade. Assim,

o conceito de racionalidade é relacional: apenas sabemos se um fenômeno é racional pelo que ele não tem, ou tem em menor grau, de aspectos irracionais.

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

Ora, conhece-se Weber basicamente por sua investigação sobre a racionalização, como se a irracionalização não tivesse comparecido entre os focos de seus interesses sociológicos. Entretanto, se dermos uma rápida olhada em sua obra, perceberemos, ainda que de maneira apressada e relacional, o tema da irracionalidade perpassando-a, contribuindo na produção de seus principais conceitos. O fato de não aparecer como conceito positivo, ou seja, como aquele que doa sentido a determinado aspecto ou evento, não significa que não possa interferir, inversamente, nas principais conclusões de seu pensamento. Suponho que Weber, inclusive, tenha confundido a dimensão metodológica da racionalidade com uma dimensão ontológica, como se escapasse do teórico e compusesse a prática existencial de seus agentes.

Essa suposição é o resultado da análise de um dos traços mais fundamentais do pensamento weberiano e que, diga-se de passagem, explica por que sua teoria da modernidade é a mais consistente na comparação com outras teorias sociológicas: sua crítica impiedosa da razão moderna. Mas, como as coisas em Weber nunca são tão simples assim, essa crítica vem acompanhada pelo contraditório entusiasmo pelos feitos da racionalidade moderna. Talvez possamos dizer de Weber o que Luhmann disse dos

primeiros observadores da modernidade: que a teriam concebido como um moderno nativo, como se a analisassem de dentro de seu processo de constituição, como se fizessem parte de sua realização.

Deve-se considerar que a pergunta por um sentido unificado do que seja racional ou irracional encerra uma discussão de amplos espectros no terreno da filosofia, da religião e da ciência. A título de ilustração dessa dificuldade, podemos lembrar como entre os gregos antigos a delimitação da filosofia e da *epistème* face à mitologia ocorre, respectivamente, mediante um conhecimento racional (*logos*) e um conhecimento irracional, porque fundado em crenças (*pístis*). Todavia, entre os filósofos medievais o racional é tudo aquilo que é revelado por Deus e fundamentado na fé. Assim, o próprio sentido do racional e do irracional muda conforme as diversas interfaces histórico-filosóficas, e não apenas no contexto das esferas de ação. Isso acontece porque as teorias de compreensão e explicação do ser e de seus correlatos (mundo, sociedade, política, etc.) produziram autodescrições de si mesmas, isto é, se autodefiniram estabelecendo distinções de teorias que as antecederam ou mesmo das que lhes são atuais (LUHMANN, 1997, p. 17). Em nenhum outro momento da história isso foi tão marcante quanto na era moderna, cuja base comum do variegado repertório de autodescrições pode ser apontada na recusa dos móveis irracionais que caracterizaram a era anterior e na autoidentificação como a era da racionalidade.

É essa demanda por racionalidade que me interessa particularmente, porque, dentre outras razões, produziu consequências sociais e políticas que alcançam os tempos atuais, bem como porque formatou todo o projeto do Estado, da ciência, da técnica, da religião, etc., modernos, do qual trata Weber. Assim, os ilustradores, como Voltaire e Diderot, incorporados num discurso enciclopédico sobre sua época, o século XVIII, defenderam a liberdade de pensar e de agir contra as interferências irracionais das tradições e da teologia. Hobbes, em um terreno mais específico da política, lembra a todos o quanto os contratos políticos são fundamentais para pôr fim à liberdade das paixões e dos desejos relativos à natureza humana. Significa dizer que o bem comum seria instituído através da abdicação, por parte de todos, das liberdades individuais, em função de direitos e deveres igualmente repartidos. No plano da revolução científica, iniciada desde o século XVII e ampliada com a emergência das ciências humanas (história, antropologia, sociologia), a busca pela autonomização de seus métodos de análise, definição de objeto, etc., conflui para o entendimento de que a ciência é uma esfera racional e, por conseguinte, deve ser depurada de móveis passionais, demoníacos

(o demônio cartesiano que poderia induzi-lo a erros) e idiossincráticos. Se Bacon conclamava a ciência para a “caça aos ídolos”, Descartes gostaria de dominar matematicamente o mundo e submeter a natureza ao controle da racionalidade científica; Comte desejava expandir o progresso racional das ciências e das sociedades industriais para o âmbito da religião, fundando uma religião racional-universal. Não podemos esquecer o quanto o processo da Revolução Francesa (1789) esteve fortemente baseado na crença de que os problemas (a exemplo de pestes, fome, tradições políticas recrudescidas, desigualdades sociais, etc.) pelos quais passavam a Europa, especialmente a França, seriam resolvidos com a implementação do projeto das Luzes, da autonomia, do bem comum, em uma palavra, com o projeto da racionalidade.

Esse projeto racionalizante de todas as esferas da vida tornou-se, ao longo dos tempos e até os dias de hoje, tão central para a cultura ocidental que as ofertas teóricas de sociedades, mesmo antípodas, como o liberalismo e o comunismo, forjados ente o século XVIII e o XIX, dividem a crença no progresso técnico e científico, dentre outros elementos como liberdade, igualdade, fraternidade, como base do desenvolvimento de uma dada sociedade. A relação entre progresso científico e liberalismo já foi exaustivamente estudada. No marxismo de Marx, destaco que sua própria reconstituição material da história recorta, prioritariamente, a evolução dos meios técnicos de trabalho, seu aprimoramento científico como uma das faces dialéticas do desenvolvimento dos modos de produção até o comunismo. Talvez por isso mesmo, seu olhar sobre a racionalização moderna seja de quase deslumbramento diante de suas realizações materiais e de suas ainda não exploradas potencialidades. Marx, assim como os liberais modernos, alia um projeto de emancipação coletiva, nos outros, individual, à expansão do progresso racional.

Dizer que as condutas humanas se tornaram evolutivamente mais conformes à razão, ou seja, mais planejadas e/ou padronizadas, pressupõe um nível de análise do pensamento weberiano que já suscitou bastante discussões e desacordos, a saber, de que obedeceria a uma premissa da história como metanarrativa. Sem pretender adentrar nos meandros dessa disputa, acredito que, dificilmente, Weber – assim como outros que se dedicaram a uma teoria reconstrutiva da história dos seres humanos com base em uma ideia geral e conclusiva para pensar essa história como unidade científica –, poderia escapar às armadilhas de uma compreensão teleológica da história. Isso porque negar qualquer unidade de análise e assumir as múltiplas histórias seria, conseqüentemente, negar a possibilidade do conhecimento científico da história. Assim, embora Weber

tenha tentado evitar os excessos analíticos cometidos por teóricos afinados com as tendências interpretativas do século XIX, pressupôs a racionalização de todas as esferas de atuação humana, desde o primeiro grande acontecimento da racionalização teórica da filosofia grega, passando pela complexa racionalização prática mobilizada pelo cristianismo e pela simultânea expansão da razão prática e teórica operada pela modernidade, a partir da qual a racionalidade é considerada um valor a ser perseguido e atualizado como um bem supremo.

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

Diante disso, questões se apresentam: Por que positivar a racionalidade e negativizar a irracionalidade? Por que enfatizar excessivamente a primeira à custa da indiferença com a segunda? Qual o sentido de afirmar o domínio da racionalização como se a própria irracionalização não pudesse irromper e recobrar esse domínio? Por que se espantar diante dessa última possibilidade? Para todos esses questionamentos, sugiro uma possível resposta direta e simples: racional e irracional são termos que adquiriram sentidos diversos ao longo de seu uso, mas que, durante a época moderna, assumiram um sentido valorativamente paradoxal: o que for racional é perfeito e desejável e o que for irracional é imperfeito e repudiável. Mas, não sei ao certo se essa resposta se aplica tão facilmente à perspectiva weberiana, porque uma coisa é dizer que Weber não problematizou adequadamente a irracionalidade – vendo-a apenas de

soslaio, à deriva, à mercê da racionalidade –, outra coisa é dizer que concebeu o domínio da racionalização sobre a irracionalização como o evento mais desejável e promissor para as sociedades modernas. Muito ao contrário. Sua crítica da razão moderna perpassa exatamente essa recusa em considerar o processo de racionalização com os mesmos olhos deslumbrados, romantizados ou esperançosos com o livre uso da razão. Ainda que à custa de recair no terreno movediço da grande narrativa, Weber apresentou-nos duas fortes conclusões sobre a racionalização moderna, a partir das quais se depreende seu conceito específico de racionalização formal ou técnica.

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

Embora Weber deixe entreaberto – segunda conclusão – certo caráter visceralmente paradoxal entre as racionalidades, pois seu processo constitui-se mais ontologicamente do que historicamente, o forte de suas análises é a reconstituição das ações na prática histórica na qual os agentes sociais configuram ações e as realizam sem que possam controlar suas consequências no mundo. O texto *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1998) é conclusivo nesse sentido, uma vez que nos lembra, num primeiro momento, o quanto racional era a ação do crente calvinista, na medida em que se definia em termos de fins últimos (a salvação) e meios (dedicação ao trabalho, poupança ascética). Mas, num segundo momento, quando a configuração de sua ação contribuiu para o desenvolvimento de ordens sociais plenamente intramundanas (como o capitalismo moderno) que não se encontravam entre suas intenções mais íntimas, os meios passaram a se sobrepor aos fins. Além dessa percepção de que um fenômeno de dimensão racional-valorativa colaborou, não intencionalmente, na vigência de uma

ordem social, Weber refere-se à confluência de elementos ideais (valorativos) e econômicos, que explicaria o surgimento da democracia participativa nas cidades do Ocidente medieval. Entretanto, também esse “surto” de adequação dos tipos de racionalidade inscrita em uma conduta social de dimensões estruturais, denominada por Weber “dominação não-legítima” (2002, p. 938), foi rapidamente reconfigurado a partir da emergência de outra ordem social: o Estado racional moderno.

Essa situação – em que ações até podem ser planejadas, mas sem que o mundo complexo possa ser igualmente orquestrado em termos de meios e fins –, gerou um paradoxo entre racionalidade e irracionalidade. Lembremo-nos de que o primeiro paradoxo apresentado foi aquele entre racionalidade formal e racionalidade substantiva, cuja atualização no mundo moderno gerou outro paradoxo: racionalidade e irracionalidade. Em ambos os paradoxos, permanece esse viés teleológico, porém, com uma importante diferença: se, no primeiro, tratava-se da razão como pressuposto valorativo de análise, no segundo, temos a perda de valores, basicamente o valor liberdade como prerrogativa de análise. O que quero dizer com isso é, nada mais e nada menos, que as análises e as conclusões weberianas são orientadas por determinadas escolhas valorativas e determinados recortes teóricos que precisam ser destacados para melhor e mais adequadamente situarmos criticamente seu pensamento sobre a modernidade. Se ele é o autor, por excelência, desse conceito de modernidade cujo centro é a racionalidade técnica, faz-se necessário aludir à sua compreensão valorativamente enviesada, para ficarmos somente com aqueles aspectos que nos pareçam mais conformes à sua conhecida perspicácia científica. Ou no caso de considerarmos também os aspectos nos quais Weber é valorativamente orientado, importa termos a plena consciência disso e deixarmos isso registrado, a fim de não tomarmos por evidências históricas o que diz respeito aos pressupostos do cientista. Mesmo porque, e é o próprio Weber (1982) que nos ajuda com essa compreensão, “não existe ciência livre de pressuposições”.

Nesse sentido, é com um tom desolado, sombrio e inquieto que Weber se lança à caracterização do mundo dominado pela racionalidade técnica: impessoal, objetivo, frio e rotineiro, para o qual valores, inquietações existenciais, sentimentos, etc., perderam substancialmente seu sentido e sua relevância prática. Friso, entretanto, que os valores não desapareceram do mundo moderno, paradoxalmente, nunca vivemos em um tempo no qual houvesse tantos valores e tamanha liberdade de escolhas. Weber nos quer dizer

outra coisa e é esta coisa que o envolve nessa teia apocalíptica da metanarrativa histórica, pois, o que não dispomos é da liberdade prática de efetivamente escolher sob quais valores desejamos ser conduzidos. Uma vez que as esferas de atuação modernas (capitalismo, direito, religião, erótica, etc.) disputam entre si, como deuses e demônios, qual delas vai assumir o controle sobre os “cordões de nossas vidas”. Assim, não é apenas que o processo de racionalização adentrou todos os espectros sociais e privados da existência humana, mas também que o tipo de racionalidade que deixou essa existência à deriva da heteronímia e da irracionalidade é a racionalidade técnica. Essa condição é inexorável, ou seja, não há como simplesmente parar o processo de racionalização.

Weber é tão enfático nessa questão que a expressão inexorabilidade parece não ser o suficientemente forte para caracterizar devidamente sua ideia. Talvez seja melhor recorrer à própria escrita weberiana. Em *Economia e Sociedade*, recusa veementemente o projeto da teoria marxista de superação da racionalização crescente nas fábricas e na administração estatal, pois acredita que a característica marcante das sociedades atuais é o domínio da racionalização.

Quem se atreveria a negar que algo do estilo [domínio estritamente racional, tal como o domínio da máquina] figura entre as possibilidades do futuro: suponhamos por um momento que precisamente essa dita possibilidade constitua o destino ineludível: quem não sorriria em tal caso ante o temor de que a evolução política e social pudessem conduzir-nos no futuro a um “individualismo”, uma “democracia” ou a outra coisa de estilo excessivo, e de que a “verdadeira liberdade” somente brilhará quando a “anarquia” atual de nossa produção econômica e a agitação partidarista de nossos Parlamentos fossem eliminados em benefício da “ordem social” e da “articulação orgânica” ou, em outras palavras, do pacifismo da impotência social sob o domínio do único poder realmente inevitável: a burocracia no Estado e na Economia? (WEBER, 2002, p. 1074).

Nesse recorte persiste ainda um tom ameno, já que fala em termos de “possibilidades do futuro”. Contudo, se retornamos ao texto da “Ética”, veremos um Weber tão certo do predomínio ineludível da racionalização técnica como força condutora das práticas humanas “até que queime o último fóssil”, que se não o podemos considerar contraditório, pelo menos podemos apontar para a construção de uma teleologia dentro de uma teoria da história que teria abandonado o historicismo e a metanarrativa. Isso porque sua reconstrução da racionalização poderia ser materializada numa gangorra: em determinado momento da história, os valores assumiram o andar de cima, mas que, no contexto atual da modernidade, a razão de meios/fins passou a ocupar

seu lugar, sem que existam chances efetivas de reconfiguração desses lugares. Pressuponho que Weber se deixou levar pela compreensão açambarcadora da história, possivelmente porque se ressentia da perda de significado da racionalidade valorativa em face do predomínio da racionalidade instrumental.

Essa tese, elaborada como diagnóstico de um tempo, serviu de inspiração para muitos teóricos sociais, mas ela própria foi inspirada por uma determinada visão de ser humano e de mundo ínsita no romantismo, particularmente na filosofia romântica alemã. A rigor, Weber tinha toda clareza de que, como cientista, não poderia apreender a totalidade dos fenômenos sociais e que, se assim o fizesse, estaria sendo desonesto com o alcance da ciência sociológica. Porém, a metanarrativa adentra sua crítica da racionalidade moderna a ponto de estabelecer um abismo entre suas prerrogativas metodológicas e suas análises históricas. Na medida em que, de um lado, enfatiza a necessidade científica de separar a ciência dos mitos, das cosmovisões, dos pressupostos metafísicos, de outro, mantém-se motivado por sua crença na liberdade de ação, na razão desprendida e no ideal de homem completo e criativo que caracterizava as ambições de pensadores românticos (LÖWITH, 1969). De posse desses ideais, a sociedade que se deslindava aos seus olhos parecia conceber outro tipo de ser humano que os parágrafos finais de *A Ética Protestante*, parafraseando Nietzsche, descrevem com acuidade: “[...] os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como ‘especialistas sem espíritos, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes atingido’” (WEBER, 1998, p. 131).

Em Weber, todavia, a permanência desses elementos “metafísicos”, tão duramente criticados depois das experiências de regimes totalitários do século XX, é nuançada por percepções teóricas que anteciparam muitas elaborações conceituais posteriores. Não precisaríamos esperar o “construtivismo” da era pós-moderna para entendermos que não se pode conceber o conhecimento como absoluto, pois Weber já havia alertado para seu caráter construído, artificial e contextualizado; nem tampouco para a crítica desconstrucionista às fraquezas da razão moderna porque Weber não se cansou de as explicitar em seus escritos. Dentre essas fraquezas gostaria de ressaltar aquela que caracterizava a base do próprio projeto iluminista da modernidade: sua crença de que a razão pudesse, efetivamente, afugentar quaisquer rastros irracionais e tornar-se absoluta.

Weber mostrou que a própria criação moderna de uma racionalidade plenamente voltada para si mesma, ou seja, depurada de móveis passionais e/ou valorativos, no auge de seu domínio e de posse de sua força expansiva, engendrou a situação de ausência de autonomia de ação. Isso significa dizer que o que é autonomia para Weber subtrai-se ao conceito dominante de autonomia na modernidade de Kant, pois atualiza-se aquém e além da racionalidade, uma vez que seu sentido é a escolha de valores, em todo caso, não sujeita à análise racional. E isso é incompatível com o projeto da modernidade. Não é que a racionalidade técnico-instrumental se autonegue, para uma eventual recuperação de si mesma, como sugeriria uma visão hegeliana do mundo, mas que é impensável um mundo, ou melhor, sociedades conduzidas unilateralmente por qualquer tipo de racionalidade, sem que outras situações surjam e reconfigurem suas práticas. Com isso, quero lembrar que, para Weber, o florescimento da racionalidade não elimina a possibilidade de que fenômenos irracionais surjam e sobreponham-se aos fenômenos racionais. A propósito disso, Philippe Raynaud acredita que Weber antecipa largamente a problemática posterior da fenomenologia heideggeriana, especialmente a questão fundamental da sua obra e, por tabela, da desconstrução derridariana (DERRIDA, 2006), ou seja, a questão da diferença ontológica. Irracionalidade da história e diferença ontológica, respectivamente, compartilham o

[...] ‘sem fundo’ que permanece inacessível à investigação racional porque se encontra pressuposta por toda racionalidade – e é no interior desse poder criador que se origina a diversidade irreduzível das figuras históricas (‘imagens de mundo’ em Weber, ‘épocas do ser’ em Heidegger). (RAYNAUD, 1987, p. 148).

Dessa maneira, subsistem, no pensamento weberiano, contradições difíceis de serem explicadas, pois a dramatização da expansão da racionalidade instrumental, encenada num tom apocalíptico e normativo, não combina com a crítica da modernidade na qual revela os problemas internos à própria construção moderna de racionalidade. Significa dizer que Weber comete os mesmos equívocos que denunciou no projeto moderno da racionalidade, particularmente aquele em que considera a autonomização da racionalidade técnica em face da racionalidade valorativa como infortúnio a ameaçar drasticamente o destino da história. Entretanto, ainda que pudéssemos atestar a efetividade desse acontecimento, seria preciso perguntar o porquê de valores como autocriação, desprendimento, realização criativa e autonomia serem tão fundamentais para o ser humano a ponto de, em sua ausência, caracterizar sua decadência. Além disso, também caberia perguntar o porquê do espanto e da

dramatização diante da possibilidade de tal acontecimento, como se a racionalidade técnica não cumprisse rigorosamente a função para a qual os modernos a desenvolveram. Quando Bacon e Descartes, por exemplo, definiram a tarefa da ciência como aquela de domínio matematicamente planejado da natureza, não tinham, provavelmente, outra coisa em mente senão o aprimoramento de instrumentos técnicos de controle da observação e experimentação das leis naturais: conhecer para melhor dominar. Portanto, se o agir técnico-instrumental foi blindado pelo “milagre” da razão moderna contra as interferências de quaisquer elementos irracionais em seu curso planejado, consequências não desejadas na esfera ético-cultural não descaracterizam a configuração lógica e prática da ação, já que, por si mesma, é um fazer que dispensa sentidos últimos, sejam subjetivos sejam espirituais sejam filosóficos.

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. (2 volumes). Paris: Gallimard, 1971.
- LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.
- LUHMANN, N. *La Sociedad de la Sociedad*. México: Herder, 2007.
- LUHMANN, N. *Observaciones de La modernidad: racionalidad y contingencia em La sociedad moderna*. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- RAYNAUD, P. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- WEBER, M. *Metodologia das Ciências Sociais (Parte I e II)*. São Paulo: Cortez, 2001.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 14ª ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1998.
- WEBER, M. *Ciência como Vocação*. In: *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.
- WEBER, M. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.