

UMA LEITURA SOBRE A APORIA DE “DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO” A PARTIR DE FREUD, MARX E WEBER

Virginia Helena Ferreira da Costa¹
Universidade de São Paulo (USP)

RESUMO:

O objetivo do presente texto é repensar a aporia pela qual o livro “Dialética do Esclarecimento” é anunciado, a saber, a autodestruição do esclarecimento ou a procura da liberdade pela racionalidade, mas que culmina em uma regressão. Nossa argumentação perfaz dois caminhos: primeiramente, apresentamos a relação existente na obra entre um tipo de antropologia com bases freudianas e uma leitura da sociologia de Marx. Concebemos a noção de uma estrutura psíquica permeável às condições sócio-históricas do ser humano ocidental. Tal condição é imprescindível para a saída da aporia intimamente relacionada a uma antropologia psíquica ligada a um modo histórico da cultura e sociedade. Na sequência, propomos ainda um paralelo entre a possibilidade de um esclarecimento efetivo por meio do resíduo mítico presente na racionalidade técnica apresentada por Horkheimer e Adorno e a assunção da situação humana de desamparo na visão de mundo religiosa, modo freudiano para se alcançar uma posição mais “científica” em relação à realidade. Nesse contexto, utilizaremos rapidamente parte da teoria de Weber como meio para relacionarmos o esclarecimento à religião no que ambos têm em comum, isto é, a defesa contra o sofrimento, a angústia e o desamparo. Talvez seja por meio da assunção do desamparo na racionalidade situada na visão religiosa de mundo, ou ainda, a assunção do mito na racionalidade técnica do esclarecimento, que permitirá o futuro desenvolvimento de uma “antropologia dialética”, o que resultaria na saída da aporia enquanto condição histórica da racionalidade humana.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; Racionalidade; Religião; Desamparo; Mito.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – Brasil. Bolsista Cnpq. E-mail: virginiahelena.costa@gmail.com.

A LECTURE ON THE APORIA OF “DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT” SINCE FREUD, MARX, AND WEBER

ABSTRACT:

The objective of this paper is to think the aporia in which the book "Dialectic of Enlightenment" is announced, namely the self-destruction of enlightenment and the pursuit for freedom by rationality that culminates in a regression. Our argument goes through two paths: first, we present the relationship between a kind of anthropology with Freudian bases and a reading of Marx's sociology. We conceive the notion of a psychic structure permeable to the socio-historical conditions of Western human being. That's an essential condition for the output of the aporia closely related to a psychic anthropology linked to a historical mode of culture and society. Further, we propose a parallel between the possibility of an effective enlightenment by the mythical residue present in the technical rationality thought by Horkheimer and Adorno and the assumption of human helplessness situation in the religious worldview, a Freudian way to achieve a more "scientific" position in relation to reality. In this context, we use part of Weber's theory as a mean to relate the enlightenment to the religion, precisely in what both have in common, that is, the defense against suffering, anxiety and helplessness. Perhaps it is through the assumption of helplessness in the religious worldview's rationality, or the assumption of the myth in the enlightenment's technical rationality, that would lead to the development of a "dialectical anthropology", which would result in the output of the aporia as a historical condition of the human rationality.

KEYWORDS: Anthropology; Rationality; Religion; Helplessness; Myth

Uma leitura sobre a relação entre Freud e Marx em “Dialética do Esclarecimento”

Dentre os muitos temas tratados em “Dialética do Esclarecimento” (*Dialektik der Aufklärung* ou DdA), a obra guarda um espaço considerável na elaboração de uma crítica à racionalidade instrumental vinculada ao sujeito moderno que reduz a compreensão do mundo a objetos manipuláveis segundo um posicionamento determinado pelo que denominamos antropologia freudiana. Entendemos que os autores de Frankfurt tomaram de Freud a explicação metapsicológica do funcionamento psíquico baseado na movimentação de pulsões orientadas para a autoconservação e transformaram-na em uma característica própria da natureza humana. Nesse âmbito, seria precisamente para fugir de uma condição inescapável de

desamparo e sofrimento que a reação psicológica do ser humano leva a uma relação intrínseca entre racionalidade e dominação, vinculando conhecimento e interesse na realização da satisfação pulsional. A necessária submissão, para a própria sobrevivência humana, das pulsões como natureza interna teria levado o sujeito moderno a dominar também a natureza externa por uma identificação ao eu (*Ich*) realizada por projeção e destruição.

Dentre as noções que compõem a constelação em que se baseia o desenvolvimento defensivo da racionalidade na obra - *Furcht* (medo), *Schreck* (terror), *Angst* (angústia), *Grauen* (horror), *Gefahr* (perigo), procura por *Sicherheit* (segurança), dominação do *Unbekanntes* (desconhecido), entre outros – destacamos o conceito de angústia. Conceção importante delimitada por frequentes redefinições ao longo da trajetória intelectual freudiana, a angústia designa, conforme lemos em “Inibição, sintoma e angústia”, uma resposta a momentos de perigo, sendo relacionada à formação de traumas, como uma espécie de alerta para o retorno de experiências traumáticas semelhantes já vivenciadas, sinalizando um perigo desconhecido:

A angústia possui um vínculo inequívoco com a *expectativa*; ela é angústia *diante [vor]* de algo. É-lhe inextrincável um caráter de *indeterminação [Unbestimmtheit]* e de *ausência de objetividade [Objektlosigkeit]*; e até o seu uso linguístico correto muda quando ela encontrou um objeto, substituindo-o por *medo [Furcht]* (FREUD, 2001b, 154²).

Segundo a teoria freudiana, quem se defende é o eu, instância autoconservadora cujo desenvolvimento tem por intuito a mediação entre o inconsciente e o meio externo, estando vinculado às movimentações das pulsões (*Triebe*) orientadas para a obtenção do prazer e fuga do desprazer. Após sucessivas experiências de fracasso na obtenção imediata de prazer, o eu foi criado para romper com as satisfações imediatas das pulsões, tornando sua realização mais segura, pois esta instância considera também as imposições da realidade. Podemos ver como Horkheimer e Adorno têm como base teórica de DdA o corpo pulsional freudiano ao afirmarem que

A humanidade teve que se submeter a terríveis provações [*Furchtbares*] até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso. O esforço para manter a coesão do ego marca-o em todas as suas fases, e a tentação de perdê-lo jamais deixou de acompanhar a determinação cega de conservá-lo. (...) O medo [*Angst*] de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor [*Scheu*] da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade

² Todas as citações cujas edições são em língua estrangeira ao português são de tradução nossa.

[*Glücksversprechen*], que ameaçava a cada instante a civilização (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 39).

O eu desenvolve a razão, de modo que consciência, atenção, memória e julgamento são funções ligadas ao eu para fins de autoconservação por dominação, como meios para alcançar a satisfações das pulsões de forma segura. Portanto, para Freud, o conhecimento não é neutro em termos pulsionais, de forma que o desejo de segurança aparece como o motivo de desenvolvimento racional. Contudo, isso não quer dizer que a racionalidade humana seja inválida enquanto pensamento e reflexão, mas que é importante conceber que uma razão “desinteressada” ou com finalidade “técnico-defensiva”, ou seja, livre de influências pulsionais ligadas à satisfação e ao prazer, não é possível na teoria freudiana. Por isso, em DdA a angústia frente àquilo que aparece como indeterminado é relacionada por Horkheimer e Adorno à ameaça de dissolução de si mesmo promovida por um ambiente desconhecido – ou ao menos não-idêntico a si -, ligado a etapas já ultrapassadas da natureza. Assim, da mesma forma que as pulsões – tidas como natureza interna – devem ser submetidas ao eu como organizador da identidade subjetiva, a natureza externa também deve ser dominada para fins de autoconservação humana. Com isso, a noção freudiana de recalque (*Verdrängung*) é transformada e ampliada em DdA, de modo que o eu realiza uma dominação interna e externa generalizada.

Contudo, tal antropologia freudiana desenvolvida em DdA pretende ir para além da própria teoria de Freud. Ao mesmo tempo em que Horkheimer e Adorno transformaram a teoria psicanalítica freudiana em uma das referências principais do Instituto de Pesquisas Sociais, eles também são críticos tanto à clínica psicanalítica freudiana quanto à condição estrutural da realização psíquica dos sujeitos que dificulta uma modificação histórica e faz a teoria social freudiana derivar quase que integralmente da metapsicologia. Nas palavras de Adorno:

O que se pretende é algo assim como a sociologização da psicanálise. Reclama-se de Freud que ele tenha considerado estruturas sociais e econômicas como simples efeito de impulsos psicológicos, que surgiriam eles mesmos de uma constituição pulsional do ser humano mais ou menos ahistórica. (ADORNO, 2004, 19).

Por isso, se os autores utilizam a antropologia freudiana, eles invertem a determinação entre o indivíduo e a sociedade, fazendo o contexto histórico-cultural influenciar diretamente na formação psíquica. Por consequência, se Freud aparece como ponto inicial da antropologia presente na obra, é para a sociologia de Marx que nos voltamos para dar seguimento a nossas ideias.

A nossa abordagem de Marx se concentra principalmente na hipótese de Sohn-Rethel segundo a qual “não existe somente analogia, mas uma real

identidade entre os elementos formais da síntese social e os constituintes formais da cognição” (SOHN-RETHEL, 1978, 7), de modo que o que permite a síntese cognitiva do diverso e, com isso, o conhecimento, é uma referência social. Isso implica em dizer que a possibilidade de abstração não se daria exclusivamente pelo pensamento, mas viria, anteriormente, de uma ação histórica e de uma significação real. A expressão desse materialismo mostra como o aparato psíquico tem a sua origem em um tipo de *a priori* social, especificamente na análise da mercadoria. Para tanto, analisemos inicialmente um aspecto primordial presente tanto na análise da forma da mercadoria quanto de sua troca, a abstração apresentada por Marx. Ao ser delimitada a separação entre valor de uso e valor de troca, sabemos que este último não se mostra vinculado ao uso das mercadorias, abstração que se mostra não só na independência quanto ao conteúdo e utilidade da mercadoria, mas também por sua quantificação delimitada exteriormente a ela. Como sabemos, é a quantificação do “trabalho humano abstrato” que é incorporado à mercadoria e que permite a sua troca. Comentando como a quantificação abstrata leva à igualdade de diferentes, lemos em Horkheimer e Adorno:

A sociedade burguesa está dominada [*beherrscht*] pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o [*verweist*] para a literatura. “Unidade” continua a ser a divisa [*Einheit bleibt die Losung*], de Parmênides a Russell. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 20)

Nesta relação de troca entre diferenças igualadas pelo número, deparamo-nos com a abstração real, pois a troca de mercadorias tornadas equivalentes pelo “trabalho humano abstrato” se dá em um determinado momento e espaço, na operação de compra e venda realizada em um mercado, por exemplo. Contudo, a troca é operada por proprietários de mercadorias que não se conhecem e estão, então, mutuamente segregados na sociedade. Considerando o solipsismo das pessoas, como é possível dizer que é a troca das mercadorias que faz a síntese social? Apesar de serem as ações dos indivíduos que possibilitam a troca e, portanto, a síntese social, não se pode dizer que os sujeitos se inter-relacionam: “e suas ações fazem isso de tal forma que, no momento em que isso acontece, os atores não sabem nada sobre isso” (SOHN-RETHEL, 1978, 44-5). Logo, os objetos são os sujeitos da síntese social, pois quem se relaciona são as mercadorias, elas que se movimentam socialmente por meio de trocas produzidas mediante equivalências abstratas. Assim, os seres humanos aparecem como meros meios para a movimentação das mercadorias. Nessa

Relação entre estranhos (“ein Verhältnis wechselseitiger Fremdheit”) (...) tudo o que importa é que, finalmente, dois lotes de mercadorias realmente troquem de mãos. Na troca, a ação é social, a mente é privada. O resultado é uma mudança no status social das mercadorias como propriedades possuídas [*as owned property*] (SOHN-RETHEL, 1978, 42-3).

Assim, não só as mercadorias são igualadas, mas também os indivíduos como agentes da troca, pois esta independe das características e especificidades de quem vende e compra, todos se tornam iguais em suas abstrações:

Não apenas são as qualidades dissolvidas [*aufgelöst*] no pensamento, mas os homens são forçados [*gezwungen*] à real conformidade. O preço dessa vantagem, que é a indiferença do mercado pela origem das pessoas que nele vêm trocar suas mercadorias, é pago por elas mesmas ao deixarem que suas possibilidades inatas sejam modeladas pela produção das mercadorias que se podem comprar no mercado [*Die Wohltat, daß der Markt nicht nach Geburt fragt, hat der Tauschende damit bezahlt, daß er seine von Geburt verliehenen Möglichkeiten von der Produktion der Waren, die man auf dem Märkte kaufen kann, modellieren läßt*]. Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 24).

Contudo, como a abstração da mercadoria em sua troca torna-se a abstração do próprio pensamento? É na divisão do trabalho entre manual e intelectual que encontramos o cerne da resposta que procuramos. O trabalho humano que produz a mercadoria é o trabalho manual, diferente do trabalho do comerciante em uma feira, que pratica o trabalho intelectual de calcular equivalências na troca de mercadorias. Uma vez que as equivalências foram estabelecidas na realidade, o intelecto finalmente as compreende. Logo, a abstração real, como a fonte originária da abstração pela troca das mercadorias, já “contém os elementos formais essenciais para a faculdade cognitiva do pensamento conceitual” (SOHN-RETHEL, 1978, 28).

Com isso, opera-se aqui a inversão do social que determina o psíquico dentro do próprio contexto de DdA, uma vez que é a troca das mercadorias que cria a mentalidade esclarecida, que transforma o diverso na projeção de si mesmo, convertendo o diferente em um equivalente ao eu. Dessa maneira, se “a formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 87), é porque o sujeito do conhecimento encontra-se vivendo em uma sociedade cuja síntese social é feita pela atividade comercial ou pela troca de mercadorias ao tornar equivalentes conteúdos diferentes, que não precisam ser conhecidos. E da mesma forma em que a racionalidade domina o diverso por reação e defesa contra sentimentos tornados inconscientes, porque

recalcados, os sujeitos que fazem a ação abstrata da troca não sabem que o fazem, uma vez que, na troca, estão pensando somente no valor de uso das mercadorias, não na gênese de equivalências delas. Uma vez que a economia determina a cognição do ser humano, as ações humanas na esfera econômica ocorrem sem compreensão, isto é, de forma irracional, o que leva à formação de uma racionalidade meramente técnica e, portanto, parcialmente irracional. Assim, se com a projeção explicada por Freud o objeto torna-se sujeito, com Marx há a inversão entre os posicionamentos do sujeito e do objeto na percepção da racionalidade esclarecida.

O mito e o esclarecimento, a racionalidade e a religião

No contexto da antropologia exposta em DdA, Horkheimer e Adorno traçam um paralelo entre as pulsões (*Triebe*) descritas por Freud e o mito, ambos opostos à autoconservação: se, para a racionalidade do eu, as pulsões enquanto forças naturais devem ser recalcadas, para o esclarecimento, o mito deve ser combatido:

O horror [*Grauen*] mítico do esclarecimento tem por objeto o mito. Ele não o descobre meramente em conceitos e palavras não aclarados, como presume a crítica da linguagem, mas em toda manifestação humana que não se situe no quadro teleológico da autoconservação [*keine Stelle im Zweckzusammenhang jener Selbsterhaltung hat*]. (...) O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico [*das nach der methodischen Ausmerzungen aller natürlichen Spuren als mythologischer*], não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 36).

Vemos em operação a organização de diversos elementos sob o signo de “mitológico” como referência a tudo o que é considerado “natural”, como o corpo, suas pulsões, os desejos e instintos.

O contexto da dominação do esclarecimento sobre o mito se apresenta na obra de forma dialética: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 15), pois o conteúdo que o esclarecimento combate provém dos mitos, ao passo que o próprio esclarecimento, “paralisado pelo temor da verdade” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 13), acaba por se portar como uma crença repetitiva, retornando à fase mítica. Contudo, mais do que uma estrutura dialética, pretendemos demonstrar como há uma influência de Freud e Weber na relação entre racionalidade e religião que torna mais complexa ainda a situação do esclarecimento frente à mitologia.

Tal processo de desmitificação que o esclarecimento opera faz parte do desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), processo pensado por Max Weber segundo o qual a racionalização ligada ao progresso científico da modernidade levaria a um controle dos elementos desconhecidos:

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita naqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização (WEBER, 2000, 30-1).

O desencantamento, portanto, é explicado por meio da substituição da fantasia, mistério e desconhecimento próprios da magia e do mito pelo saber humano que controla por meio da mensuração e do cálculo.

Tal racionalização, entretanto, tem uma relação dupla com a religião. Lembremos como a laicização cultural mostra como há uma verdadeira oposição entre a religião e a ciência, de forma que a progressão do esclarecimento encontra na secularização – ou confronto da ciência contra a religião – o seu último passo. Por outro lado, a racionalidade na história ocidental também aparece unida à religião para fins de desmitificação. Ou seja, com a contribuição de Weber, percebemos como há algumas religiões que procuram pelo mesmo objetivo que o esclarecimento: conforme lemos em "A ética protestante e o espírito do capitalismo", o desencantamento também está relacionado à oposição da religião ética contra a magia como meio de salvação. Este vínculo da racionalidade e da religião procurava, aproximando-se de DdA, liberar o ser humano do sofrimento:

Neste sentido, tratava-se, portanto, pelo menos de modo relativo, de uma sistematização racional da conduta de vida, quer apenas em certos pontos quer no todo. O último caso foi a regra em todas as verdadeiras religiões de "salvação", isto é, em todas aquelas que proporcionavam aos seus sequazes a perspectiva da libertação do sofrimento. (...) Pois do que se tratava, então, era de colocar o adepto num estado permanente que o tornasse interiormente imune ao sofrimento (WEBER, 2006, 6).

Com isso, o esclarecimento como desencantamento e a religião ética seriam concebidos segundo um esforço comum de manter não só

sofrimento, mas também tudo o que se opõe ao eu, sob controle racional. Nas palavras de Horkheimer e Adorno:

Segundo o juízo do esclarecimento, bem como o do protestantismo, quem se abandona imediatamente à vida sem relação racional com a autoconservação regride à pré-história. O instinto [*der Trieb*] enquanto tal seria tão mítico quanto a superstição; servir a um Deus não postulado pelo eu, tão insano quanto o alcoolismo. O progresso reservou a mesma sorte tanto para a adoração quanto para a queda no ser natural imediato [*Beiden hat der Fortschritt dasselbe Schicksal bereitet: der Anbetung und dem Versinken ins unmittelbar natürliche Sein*]: ele amaldiçoou do mesmo modo aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 36).

Seguindo a ligação entre a religião e o esclarecimento realizada por Weber, para Freud, a religião também aparece como tentativa de suprir o desamparo como condição humana, conforme lemos em “O futuro de uma ilusão”:

Já sabemos que a impressão de terror que provoca à criança seu desamparo despertou a necessidade de proteção – proteção por amor, provida pelo pai; e o conhecimento de que este desamparo duraria toda a vida causou a crença de que existia um pai, mas um muito mais poderoso. O reinado de uma Providência divina bondosa acalma a angústia frente aos perigos da vida; a instituição de uma ordem ética do universo (*sittlichen Weltordnung*) assegura o cumprimento da demanda de justiça, tão amiúde incumprida dentro da cultura humana (FREUD, 2001a, 30).

Tal procura por segurança e proteção diante da situação humana de desamparo e terror mostra como a religião se encontra atrelada a situações infantis que estariam sendo prolongadas para âmbitos da vida que não funcionariam mais segundo os critérios e condições familiares. Este prolongamento – no qual “mito, religião e eticidade [*Sittlichkeit*] se inserem como intentos de procura por ressarcimento pela deficiente satisfação dos desejos” (FREUD, 2000, 189) - é definido por Freud como uma visão de mundo religiosa.

Sob influência do positivismo, nosso autor define uma cosmovisão (*Weltanschauung*) como

uma construção intelectual que soluciona de maneira unitária todos os problemas de nossa existência a partir de uma hipótese suprema; dentro dela, portanto, nenhuma questão permanece aberta (...). Ao crer nela pode-se sentir mais seguro na vida,

saber o que se deve procurar, como se deve colocar seus afetos e seus interesses de maneira mais acordada com o fim (FREUD, 2001c, 146).

Se as cosmovisões são discriminadas entre animista, religiosa e científica, é a religiosa que Freud problematiza, dada a sua insistência em permanecer ativa como chave de leitura do mundo. Segundo nosso autor, a religião delimita Deus como o criador do universo e de toda vida, o que lhe permite distinguir ações, valores e ditames que regularizam intenções e ações dos indivíduos, além de fornecer consolo às angústias e perigos vividos pelos seres humanos mediante a salvação e a redenção. Assim, é o prolongamento do desamparo infantil que leva o sujeito a procurar na religião a proteção paterna contra a angústia e o medo da perda do amor, tentativa de amenizar a situação de finitude humana.

Com isso, digamos que a questão a ser problematizada não é propriamente a extinção do desamparo, uma vez que este é uma experiência inevitável que inaugura um encontro com a alteridade, bem como a percepção e conhecimento de si. O problema que se encontra por trás da visão de mundo religiosa é, então, que “tornado adulto por sua vez, o homem (...) infere que no fundo permanece tão desvalido e desprotegido como na infância, e frente ao mundo segue sendo uma criança. Por isso, tampouco agora gosta de renunciar à proteção de que gozou quando era uma criança” (FREUD, 2001c, 150-1). Considerando que “nada é mais difícil de se abrir mão do que um prazer uma vez experimentado” (ALFORD, 1985, 190-1), a segurança encontrada na figura onipotente do pai na infância é transposta para a vida adulta, revelando-se na crença em um ídolo ou um líder, na procura por um Estado protetor e fornecedor de segurança. Assim, o *modus operante* e a racionalidade geral da cultura são compreendidos, sob a cosmovisão religiosa, não somente como produtos de experiências vividas, mas como fantasias produzidas pela perenidade do sofrimento, angústia e terror. Esses desejos de segurança estão vinculados ao

amor por um ideal criado para se defender de sua própria impotência ou para negá-la, amor pronto para fixar-se em qualquer figura paterna substituta (mestre, educador, terapeuta) (...) com o objetivo de assegurar, como resposta, sua benevolência, sua proteção e seu amor, ou seja, a certeza da salvação (ENRIQUEZ, 1990, 87).

Tal diagnóstico freudiano pode ser compreendido como a descrição da vivência humana entendida como repetitiva em sua estruturação, o que nos leva a questionar os rumos da civilização. Esta seria a ideia de bloqueio da modernidade em seu funcionamento social e político descrita por diria Safatle:

Vivemos em uma *modernidade bloqueada* porque os campos da política, da organização familiar, dos processos de constituição da subjetividade e da reprodução da vida material ainda se organizariam a partir de noções de autoridade, de culpabilidade, de providência, de soberania e de necessidade claramente geradas no interior de práticas e instituições próprias a uma visão religiosa de mundo. Esse núcleo teológico-político seria facilmente encontrável na maneira com que constituímos representações de autoridade a partir de expectativas de segurança e proteção cuja matriz viria de experiências infantis (SAFATLE, 2010, 367).

É justamente esta repetição do mesmo, ou bloqueio do novo, que Horkheimer e Adorno criticam no esclarecimento: uma vez que a racionalidade esclarecida nega e domina tudo o que não conhece, a possibilidade do novo é abandonada e o sujeito esclarecido encontra sempre o reflexo do próprio eu em todo lugar. Nesta repetição de si mesmo como lei da autoconservação, o esclarecimento mostra o que ainda tem de mítico: “o princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição [*der Erklärung jeden Geschehens als Wiederholung*], que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 23). Assim, o que é destituída é uma forma de relação com aquilo diferente de si mesmo, mas não ocorre uma “substituição direta de crenças falsas por outras melhores e mais verdadeiras” (BERNSTEIN, 2001, 138). Pois, como sabemos desde Kant, o fundamento do conhecimento deixou de se dar pela aceitação com a empiria e passou a ter, no esclarecimento, o próprio sujeito como base, de modo que o eu se defronta sempre com a tautologia do reflexo de si mesmo:

Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito. A resposta de Édipo ao enigma da esfinge: “É o homem!” é a informação estereotipada invariavelmente repetida pelo esclarecimento, não importa se este se confronta com uma parte de um sentido objetivo, o esboço de uma ordem, o medo de potências maléficas ou a esperança da redenção. De antemão, o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 57).

Considerando tais desenvolvimentos, o que nos interessa ao mostrarmos paralelamente Freud-Weber e DdA não é uma aproximação direta entre mito e religião – mesmo porque ambos podem se opor, como mostramos com Weber –, mas considerar dois pontos importantes. Primeiramente, a dialética entre o mito e o esclarecimento encontra em seu caminho a duplicidade da religião apresentada por Weber – seja ela mais mitológica ou ético-esclarecida. Além disso, demonstramos como a racionalidade defensiva desenvolvida contra a angústia, sofrimento e

desamparo é uma racionalidade meramente técnica, sem pretensões de emancipação. Por isso, a comparação entre o esclarecimento que se reverte no mito ao se petrificar contra o novo, da mesma forma como a racionalidade do funcionamento social se encontra bloqueada por ainda seguir uma constituição religiosa de mundo. Seguindo tal pensamento, talvez aquilo que Freud chama de visão de mundo científica seja mais próximo do vislumbre – somente mencionado, mas não desenvolvido em DdA – do que seria uma racionalidade realmente esclarecida. Freud pretende contribuir para a solução deste bloqueio através do abandono da cosmovisão religiosa e da adoção do ponto de vista científico, o qual diferencia a faceta defensiva e libidinal do que constituem esferas de interação propriamente adultas e empíricas das relações sociais. Nas palavras de Freud,

seria uma indubitável vantagem deixar em paz Deus e admitir honradamente a origem somente humana de todas as normas e todos os preceitos da cultura. Com a pretendida sacralidade desapareceria também o caráter rígido e imutável de tais mandamentos e leis. Os homens poderiam compreender que [os mandamentos e leis] foram criados não tanto para governá-los como para servir a seus interesses; olhariam [para leis e mandamentos] de maneira mais amistosa, e em vez de sua abolição proporiam como meta seu melhoramento. Isso significaria um importante progresso para o caminho que leva a reconciliar-se com a pressão da cultura (FREUD, 2001a, 40-1).

Mediante a visão científica do mundo, haveria a limitação da possibilidade de conhecimento ao empírico autorizado pela comprovação da experiência. Isso significaria, em outras palavras, o fim dos sistemas totalizantes de controle e defesa do eu, uma vez que, ao invés de encontrar figuras substitutas para a segurança, o desamparo seria assumido como condição humana. Ou seja, “Em termos cognitivos, isso significa que, para Freud, a maturidade das capacidades intelectuais do eu depende do reconhecimento dos limites de suas pretensões” (PISSARDO, 2011, 116).

Ao assumir a vulnerabilidade do eu pela impossibilidade de se escapar do desamparo, Freud estaria procurando uma saída justamente em um resquício pulsional e infantil que insiste em se fazer presente na racionalidade social adulta. Ora, talvez seja precisamente a persistência de algum resquício mítico que libere o esclarecimento das repetições de si mesmo. Em outras palavras: Freud encontra uma saída para a visão científica de mundo justamente naquilo que está misturado à razão (mas não deveria), isto é, o desamparo; como um paralelo, talvez Horkheimer e Adorno pudessem encontrar uma saída para o esclarecimento justamente naquilo que está misturado a ele (mas não deveria), isto é, o mítico. Mediante tal paralelo, não queremos dizer, contudo, que a visão científica de mundo de Freud seria correspondente ao esclarecimento efetivo de

Horkheimer e Adorno. Além disso, também não queremos dizer que Horkheimer e Adorno aceitariam um retorno à fase mítica. O que pretendemos mostrar é justamente um paralelo entre as possíveis saídas teórico-práticas feita por Freud e pelos autores de Frankfurt. Assim, se há a possibilidade de algo novo no esclarecimento como dominação, este algo virá do fragmento mítico presente na racionalidade técnica. Em nosso reforço, chamamos Gagnebin e a sua lembrança sobre o papel da teoria estética adorniana:

Como pensar, então, a dimensão do elemento mítico não apenas como momento de *inverdade* da *Aufklärung*, misto funesto de dominação cega e ofuscamento? Qual seria, para o pensamento esclarecido e auto-crítico, a verdade possível do seu outro, do pensamento mítico? (...) O pensamento mítico tem o mérito, justamente nas suas categorias mais cruéis e inflexíveis, como as de necessidade ou de destino, de reconhecer que algo escapa do seu domínio conceitual; que ele, como sistema de representações, não pode nem explicar nem representar tudo. De maneira análoga, é justamente naquilo que faz da "simpatia" mágica um procedimento tipicamente irracional e cruel, que jaz um momento de verdade possível, a saber, "a manifestação do todo no particular", que a obra de arte deverá novamente encarnar (GAGNEBIN, 2006, 65).

Esboço de uma nova antropologia: para além da aporia do esclarecimento

Em DdA, os autores delinearão, sem, no entanto, desenvolver mais profundamente, o que seria uma nova antropologia:

Na última parte publicam-se notas e esboços que, em parte, pertencem ao horizonte intelectual dos estudos precedentes, sem encontrar aí seu lugar, e em parte traçam um esboço provisório de problemas a serem tratados num trabalho futuro. A maioria deles refere-se a uma antropologia dialética [*dialektische Anthropologie*] (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 16).

A nosso ver, em tal antropologia não haveria espaço para o sujeito cindido entre as pulsões e a dominação esclarecida. Considerando que a instância psíquica criticada em DdA é a rigidez do eu, na antropologia dialética o que ocorreria seria, então, justamente flexibilização dessa instância, que se mostraria mais forte e que se tornaria mais permeável às influências inconscientes. A modificação do eu dar-se-ia no sentido de diminuir a dominação das pulsões, ou ainda, aumentar a expressão das mesmas sem que o sujeito perca a sua unidade e capacidade racional. Contudo, há espaço para tais mudanças psíquicas e pulsionais na teoria freudiana? Mesmo que Freud não tenha desenvolvido uma teoria de um eu mais flexível, devemos nos lembrar que o próprio surgimento do eu provém

do isso (*Es*), sendo, em parte, inconsciente. Por isso, se o eu obedece tanto à realidade externa quanto ao isso, podemos antever como a racionalidade do eu poderia ser desenvolvida para além dos fins de autoconservação, podendo atuar conforme objetivos que ultrapassem a dominação técnica, aproximando-se do isso ao invés de reprimi-lo.

O eu, segundo a teoria posteriormente desenvolvida por Freud, pode ser visto como o agente repressor e o conteúdo reprimido. Essa contradição, Adorno pensa, reflete a real situação do eu. Este desenvolve uma certa quantidade de racionalidade em prol da autoconservação, mas não o suficiente para desafiar o sistema. O eu representa psicologicamente o conflito entre as duas formas de racionalidade – instrumental e emancipatória – em sua posição dual como consciente e inconsciente (BENJAMIN, 1977, 53).

Assim, a racionalidade do eu que se defende contra o desconhecido e a não-identidade poderia se transformar em uma racionalidade que se reconhece como natureza interna, isto é, como relacionada ao corpo, desejos e pulsões, o que levaria também, por consequência, a uma modificação da relação com a natureza externa que não seja de dominação por identificação. Isso não quer dizer que, mediante a crítica do poder identitário do eu, viraríamos todos psicóticos desprovidos de unidade subjetiva. Como bem lembra Morgan, queremos “defender a filosofia dialética de Adorno como um meio de articular um conceito de vida que evade tanto um reducionismo biológico quanto a hipostasiação da vida como um processo para além do humano que requer a dissolução do sujeito humano” (MORGAN, 2007, 1).

Ao se ver como parte da natureza, mas não restrita a ela, a racionalidade pode conseguir refletir sobre o que se apresenta como objeto de conhecimento sem dominá-lo por identificação ou por negação:

Só com a liberação do pensamento relativamente à dominação [*Befreiung des Gedankens von der Herrschaft*] e com a eliminação da violência seria possível realizar a ideia que até agora permaneceu uma inverdade, a saber, que o judeu é um ser humano. Isso representaria a passagem da sociedade antissemita, que impele os judeus e os demais para uma condição patológica, para a sociedade humana. Essa passagem realizaria, ao mesmo tempo, a mentira fascista, mas como a sua contradição: a questão judia se revelaria, de fato, como o momento decisivo da história. Superando [*Mit der Überwindung*] a doença do espírito, que grassa no terreno da autoafirmação imune à reflexão [*die auf dem Nährboden der durch Reflexion unebrochenen Selbstbehauptung wuchert*], a humanidade deixaria de ser a contrarrazão universal para se tornar a espécie que, embora natureza, é mais do que a simples natureza, na medida em que se apercebe de sua própria imagem [*würde die Menschheit aus der allgemeinen Gegenrasse zu der Gattung, die als Natur doch mehr ist als bloße Natur, indem sie*

ihres eigenen Bildes innewird] (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 164).

Assim, na nova antropologia, a racionalidade humana seria modificada, deixando de ser técnica e transformando-se em crítica e reflexiva. Contudo, diferentemente do que foi feito em obras anteriores, como “Eclipse da razão” – em que haveria uma distinção entre a razão subjetiva, isto é, instrumentalizada a serviço da autoconservação, e a razão objetiva, assimilada ao pensamento e à reflexão –, essa nova racionalidade não foi denominada de forma explícita em DdA. O que encontramos na obra são passagens nas quais a racionalidade reflexiva, como um possível devir, aparece quando comparada com a racionalidade técnica, como no trecho a seguir:

Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espaço-temporais abstratas, com as quais se possa então agarrá-las, mas ao contrário pensá-las como a superfície, como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano – toda a pretensão do conhecimento é abandonada. Ela não consiste no mero perceber, classificar e calcular, mas precisamente na negação determinante de cada dado imediato [*bestimmenden Negation des je Unmittelbaren*]. Ora, ao invés disso, o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatidade [*statt dessen den Gedanken bei der bloßen Unmittelbarkeit fest*]. O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 34).

O que vemos, então, é o rascunho de uma antropologia dialética que encontramos em poucas partes de DdA, isto é, uma relação entre sujeito e objeto que considera a intimidade da racionalidade com o corpo que se aproximaria, por uma relação investigativa, com o dado. Ou seja, é pelo retorno daquilo que não foi dominado integralmente que se mostra a saída da racionalidade técnica:

O próprio Adorno dá a essa crítica o nome de “dissonância”. É a dissonância entre o pensamento e a realidade, o conceito e o objeto, a identidade e a não-identidade, que deve ser revelada. A tarefa do crítico é iluminar as rachaduras na totalidade, as brechas na rede social, os fatores de desarmonia e discrepância através dos quais a inverdade do todo se revela e os vislumbres de uma outra vida tornam-se visíveis (...). Através de seu método da dissonância emancipatória, Adorno torna-se um etnólogo da civilização avançada, buscando revelar os elementos de resistência e de sofrimento implícitos, em que se torna manifesto o potencial humano de desafiar o mundo

administrado. Não fica claro se as “chaves” de uma possível emancipação, a que Adorno recorre, podem justificar o ponto de vista normativo da teoria crítica (BENHABIB, 1994, 91-2).

Em outras palavras, o que se defende não é um mero retorno ao mito, mas, através da exploração daquilo que há de mítico no esclarecimento, pretende-se chegar a uma racionalidade reflexiva e libertadora, isto é, esclarecida de fato.

Contudo, é na forma de uma aporia, isto é, de uma impossibilidade de resolução que o destino do esclarecimento como dominação e autodestruição é apresentado em DdA:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento [*Selbsterstörung der Aufklärung*]. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor [*die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist*]. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão [*Rückschritt enthalten*] que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo [*rückläufige*], ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 13)

É de amplo conhecimento o que tal aporia significa para muitos comentadores importantes de DdA. Ao se considerar o ponto de vista segundo o qual a autodestruição do esclarecimento é uma situação sem saída, entende-se que a racionalidade técnica seria a única racionalidade possível, uma vez que seria necessariamente decorrente de um comportamento defensivo relacionado à antropologia descrita, isto é, à própria condição e formação do ser humano. Tal inevitabilidade de uma racionalidade dominadora e autodestrutiva reserva, então, para a racionalidade reflexiva somente a posição de uma utopia irrealizável e ingênua sendo, portanto, irracional no sentido de sua efetivação. Nesses termos, a própria crítica feita em DdA seria impossível, pois não haveria como se colocar fora do domínio da racionalidade técnica, não sendo concebível um espaço crítico para além da tecnicidade.

Contudo, nossa posição difere da leitura acima, pois, para nós, tal problematização seria justamente a condição de onde parte a crítica de Horkheimer e Adorno, não sendo o ponto final ou a chegada do pensamento

deles. Entendemos que a autodestruição do esclarecimento seria inescapável somente se pensarmos que a antropologia do sujeito moderno tem prioridade relativamente a condição social, como se a abstração da troca de mercadorias fosse somente uma expressão social da instrumentalidade da razão. No entanto, contrariamente, nós sustentamos que a formação psíquica e cognitiva não precede, mas é decorrente do contexto social. Assim, a gênese da formação humana é materialista, estando relacionada à condição histórica em que os sujeitos se encontram e, portanto, não paira sobre as situações e realizações sociais: o fundamento da antropologia é a sociologia, e não o contrário. Por isso, em DdA, encontramos passagens em que os autores vislumbram a possibilidade do esclarecimento refletir sobre suas condições de realização pela dominação, modificando a estrutura social e cognitiva e realizando, portanto, uma nova antropologia dialética. Em outras palavras,

Dizendo de maneira breve: Habermas tem toda razão em fazer uma crítica como essa do ponto de vista do ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. Do ponto de vista desse escrito de 1937, parece realmente que não há como defender o modelo de crítica da Dialética do Esclarecimento. Se, porém, esse novo modelo for olhado do ponto de vista de uma “nova antropologia”, que pretende criar o ambiente interdisciplinar necessário ao diálogo entre as especialidades, não há sentido em falar em uma “razão originária”, nem de imaginar sucedâneos e “guardadores de lugar”. E, no entanto, uma tal interpretação alternativa só se torna possível, a nosso ver, se indicar o papel central que desempenham os elementos freudianos na construção desse novo modelo crítico (NOBRE; MARIN, 2012, 114).

A crença que Horkheimer e Adorno mantêm na possibilidade do esclarecimento para além da dominação se mostra, então, na autoconsciência reflexiva: “A questão é que o esclarecimento tem que tomar consciência de si mesmo, se os homens não devem ser completamente traídos. Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 14). Vemos, com isso, constituir-se duas noções de esclarecimento: aquele autodestruidor, baseado na dominação do desconhecido como perigoso, e o esclarecimento que renuncia ao poder de controle e ganha, com isso, uma reflexão sobre o desconhecido: “A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, 15).

Por isso, do ponto de vista da atual antropologia, a renovação do esclarecimento mostra-se claramente utópica. Mas, tal utopia pode ser desfeita e transformada mediante a capacidade reflexiva humana sobre o contexto histórico-social que nos encontramos. Assim, é pela crítica que se chega a uma nova situação social e, então, a uma nova antropologia e

racionalidade. Mais precisamente, pela crítica como genealogia da razão que descobre, então, como a racionalidade é constituída, mostrando o papel das pulsões e elementos inconscientes no funcionamento psíquico:

O conceito crítico de razão não pode ser obtido da autopreservação da razão, mas apenas da dimensão mais profundamente arraigada de sua gênese a partir da natureza. A reflexão da razão sobre as condições de sua possibilidade significa, pois, desvendar a genealogia da razão, descobrindo a história subterrânea da relação entre razão e autopreservação, autonomia e dominação da natureza. Entretanto, como se supõe que a própria genealogia seja crítica, e não um mero exercício de conhecimento histórico, a questão retorna: qual é o ponto de vista de uma teoria crítica que lhe permite empenhar-se numa reflexão genealógica sobre a razão, usando a mesmíssima razão cuja história patológica ela própria quer desvendar? A transformação da crítica da economia política em crítica da razão instrumental marca não apenas uma mudança no objeto da crítica, porém, o que é mais significativo, na lógica da crítica. Os três aspectos (...) de crítica imanente, crítica desfeticizante e crítica como diagnóstico da crise, são todos postos em questão. A crítica imanente transforma-se na dialética negativa, a crítica desfeticizante torna-se a crítica da cultura, e o diagnóstico da crise é convertido numa filosofia retrospectiva da história, com propósitos utópicos (BENHABIB, 1994, 83-4).

Por isso, a nossa insistência em considerar historicamente a antropologia freudiana, pois a relevância de um pensamento crítico se fazer atual está em continuamente repensar seus conceitos e construções teóricas em diferentes contextos, mostrando como, inclusive os seus deslizes, ambiguidades e incompletudes constituem motivos de problematização.

Porque quando se passa ao largo das dinâmicas sociais envolvidas no processo de formação da civilização, também se passa ao largo das dinâmicas sociais que hoje asseguram a manutenção do *status quo*. Se se apaga o que há de socialmente determinado nessa história, também se perde o fundamento para a crítica social hoje. O fundamental, nesse diagnóstico, é a manipulação dessa antropologia psíquica para finalidades dadas pela estrutura social de poder. É aqui, portanto, que nos deparamos com o sentido maior da articulação entre psicanálise e teoria social na *Dialética do Esclarecimento* (PISSARDO, 2011, 168-9).

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. Escritos Sociológicos I In _____. *Obra Completa* 8. Tradução de Agustín González Ruiz. Madri: Ediciones Akal, 2004.
- ALFORD, Fred. *Nature and Narcissism: The Frankfurt School*. New

- German Critique, Durham, n. 36, p. 174-192, Autumn, 1985.
- BENHABIB, Seyla. A crítica da razão instrumental In ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1994.
- BENJAMIN, Jessica. The end of internalization: Adorno's social psychology. *Telos*, n. 32, p. 42-64, Summer, 1977.
- BERNSTEIN, J. M. *Disenchantment and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ENRIQUEZ, E. *Da horda ao estado – Psicanálise do vínculo social*. Tradução Teresa Cristina Carreiro e Jacyara Nasciutti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- FREUD, Sigmund. El interés por el psicoanálisis In _____. *Obras completas* Volumen 13. Tradução de José L. Etcheverry. Argentina: Amorrortu editores, 2000.
- FREUD, Sigmund. El porvenir de una ilusión In _____. *Obras completas* volumen 21. Tradução de José L. Etcheverry. Argentina: Amorrortu Editores, 2001a.
- FREUD, Sigmund. Inhibición, síntoma y angustia In _____. *Obras completas* Volumen 20. Tradução de José L. Etcheverry – Argentina: Amorrortu editores, 2001b.
- FREUD, Sigmund. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis – 35ª En torno de una cosmovisión In _____. *Obras completas* Volumen 22. Tradução de José L. Etcheverry. Argentina: Amorrortu editores, 2001c.
- GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialektik der Aufklärung : Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento – Fragmentos Filosóficos*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- MORGAN, Alastair. *Adorno's concept of life*. New York City: Continuum International Publishing Group, 2007.
- NOBRE, Marcos; MARIN, Inara Luisa. Uma nova antropologia. Unidade crítica e arranjo interdisciplinar na Dialética do Esclarecimento. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, n. 20, p. 101-122, jul.-dez. 2012.
- PISSARDO, Carlos Henrique. *Os pressupostos materialistas da crítica à razão cognitiva na Dialética do Esclarecimento*. Master diss., Universidade de São Paulo, 2011.

SAFATLE, Vladimir. Freud como teórico da modernização bloqueada. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, São Paulo, v. 1, p. 355-377, 2010.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Intellectual and manual labour. A critique of epistemology*. New Jersey: Humanities Press Inc., 1978.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Ciência e política. Duas vocações*. 16ª ed. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

WEBER, Max. *Consideração intermediária: teoria dos graus e orientações da rejeição religiosa do mundo*. In: _____. *Sociologia das religiões e consideração intermediária*. Lisboa: Antropos, 2006.