

A «LIÇÃO» DE WEBER OU MAX WEBER EDUCADOR*

Rafael Gomes Filipe

Assessor principal do Ministério da Educação, professor auxiliar convidado da ULHT

I

Os antecedentes imediatos

Visando equacionar os problemas da conjuntura e a preparação do futuro no pós-guerra – preocupações estas que eram amplamente partilhadas por professores universitários, intelectuais, artistas, editores, políticos, industriais, bem como pelos movimentos da juventude – realizaram-se, respectivamente em Maio e Setembro de 1917, duas jornadas culturais no castelo de Lauenstein, na Turíngia. Max Weber participou nessas jornadas, mas não numa terceira, que ocorreu na Primavera de 1918, por se encontrar a leccionar em Viena. Embora nos debates em torno do sentido e das tarefas que o presente impunha predominasse uma orientação conservadora, já entre os estudantes da «Freideutscher Jugend» se tornou então patente o abandono de uma perspectiva nacional em favor da adopção de ideias revolucionárias¹.

Dentre os universitários presentes, merecem destaque, além de Max Weber, Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, e o antigo teólogo e «pan-germanista» convicto, Max Maurenbrecher, com quem Weber travou, na ocasião, uma viva polémica². Edith Weiller, a propósito desse primeiro encontro, transcreve um comentário de Ernst Toller, em que este faz uma excelente síntese da referida jornada: «A juventude agarra-se a Max Weber, atraída pela sua personalidade, pela sua integridade intelectual. Ele odeia todo o romantismo de Estado, ataca Maurenbrecher e com ele os professores alemães, cujas fantasias os impedem de ver a realidade. Qual a vantagem de salvar a alma, diz ele, quando a nação estiola, o império alemão é um Estado autoritário, o povo não exerce qualquer influência na formação da vontade do Estado? Necessário seria eliminar o direito de voto classista da Prússia, extinguir o domínio do funcionalismo, parlamentarizar o regime e democratizar as instituições estatais; todos os problemas culturais seriam influenciados pela questão de saber como irá terminar a guerra»³.

¹ Weiller, Edith (1994), *Max Weber und die literarische Moderne-Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart. Weimar, p. 172.

² Sobre o confronto com Maurenbrecher, leia-se esta passagem da «clássica» biografia de Weber escrita por sua mulher: «The older men are also profoundly shaken by the European catastrophe, but they were tied to their personal tasks in life and set in their values. Most of them knew that a revolution in the external order could not change basic human nature – and it was human nature that thwarted the hopes of the young. Among the older people, the writer Max Maurenbrecher, a man of mercurial opinions and at the time of a «Pan-German» orientation, tried to convert people to his conservative political ideas. He presented them as specifically German and opposed them to the «democratic individualism» of Western Europe; the state as «idea», as objectivization of the «absolute», was to overarch subjectivism. At a time when everything depended upon pushing through the necessary domestic reforms, Weber hated this political romanticism. He vehemently opposed it, and the political duel between the two men threatened to stifle all other discussion. Weber was keenly aware of the countless political blunders of the wilhelminian age. It irritated him that even in that group of intellectuals so many opposed the necessary internal transformation of the faulty political structure. Were these people still unable or unwilling to see the light? Could they never be induced to give up their illusions?» (Marianne Weber, (1995) *Max Weber- A Biography*. Transaction Publishers, New Brunswick e Londres p. 598).

³ Weiller, Edith, op. cit., p. 173.

* Prefácio à tradução do livro «A Ciência como Profissão», a publicar nas Edições Universitárias Lusófonas.

Na segunda jornada em Lauenstein, Weber proferiu uma conferência sobre «*Die Lebensordnungen und die Persönlichkeit*» («As ordens da vida e a personalidade») – da qual não se conservou registo, em que caracterizou as formas de vida contemporâneas pela tripla convergência da mecanização, da burocratização e do poder do capital, aparecendo assim, aos olhos de muitos, como um «dos seus». Tudo o que ele parecia encarnar o próprio «poder carismático», cuja teoria ele desenvolvera entre 1911 e 1913. Weber, porém, nas suas reflexões sobre o problema do líder e do seu carisma, foi precedido por Nietzsche, em cuja obra tardia a ideia do chefe espiritual cobrara uma importância central. Nietzsche vira nele o «génio» capaz de ordenar e de imprimir um impulso à «massa», «génio» que, no entanto, tem necessidade de companheiros – aliás, como o próprio Zarathustra – que, por sua vez, se lhe deverão submeter em prol da «cultura» («*Bildung*»)⁴. Todavia, Nietzsche exigia deste «educador» não só que ele tivesse experimentado o sofrimento – pois, «para realizar o génio», a natureza, por vezes, «encerra-o num cárcere e excita ao máximo a sua ânsia de se libertar»⁵ – mas, para além disso, que volte a «libertar a vontade» e que devolva «à Terra o seu objectivo e ao homem a sua esperança»⁶. Esta ideia nietzscheana da ligação entre chefe e companheiros, entre mestre e discípulos, encontraria eco e tradução prática entre as organizações da juventude e, para além de caracterizar as preocupações estéticas e até políticas do círculo «elitista» de Stefan George, converter-se-ia num lugar comum da literatura pedagógica dos anos vinte. Ver o «artista» à testa do Estado não era uma ideia estranha a um anarquista culto como Gustav Landauer, e o próprio Toller, um expressionista revolucionário, reclamava do poeta, em 1917, a indicação do caminho a seguir. Depois de Weber se recusar a assumir esse papel, Toller dirigir-se-ia a Gerhart Hauptmann e, em face do silêncio deste, a Gustav Landauer⁷. Entretanto, em Novembro de 1917, Max Weber pronunciava em Munique, a convite dos jovens universitários do Freistudentischen Bund, a sua conferência *Wissenschaft als Beruf* (*A Ciência como Profissão*) agora

vertida para português directamente do alemão). A sua recusa do «moderno romantismo intelectualista do irracional», que corre como um *leitmotiv* ao longo de tantas das suas páginas, bem poderá ser interpretada como um esclarecimento final em relação ao que se passara nas jornadas em Lauenstein, sobretudo no que toca à procura de um «profeta». Weber não só sublinhou enfaticamente a incompatibilidade entre o «professor» (e o homem de ciência) e o «chefe», como também recusou o «sacrifício do intelecto» efectuado pelo «discípulo» perante o «profeta», sacrifício que ele estigmatizaria como fuga às exigências da vida moderna.

Esta recusa terminante de Weber põe, por outro lado, em evidência um ponto melindroso dos movimentos de renovação e dos projectos literários e políticos da vanguarda, na medida em que o clamor pelo líder representa o reverso de uma nova vontade comunitária e não deixa de manifestar, em si mesmo, uma disponibilidade para a subordinação que não está isenta de aspectos regressivos. Por conseguinte, a sujeição espiritual só irá encontrar em Weber uma justificação parcial no domínio da política, e tão-só neste, tal como ele o iria expor noutro texto célebre, a conferência sobre *A Política como Profissão*, proferida em Munique, em 28 de Janeiro de 1919. Entretanto, Weber, só tinha para oferecer à juventude que buscava «novos valores» uma espécie de sondagem introspectiva, já que a ciência se revela incapaz de conferir um sentido último à vida e que, por outro lado, o profeta por que tantos ansiavam no seio das gerações mais novas prima, ao fim e ao cabo, pela inexistência.

Não surpreende, assim, que o sentimento do absurdo e do carácter vão dos esforços do indivíduo isolado para alcançar uma experiência *qualitativa* do mundo, enquanto consequências existenciais de uma profunda crise de valores, seja elevado a traço distintivo do presente, precisamente em *A Ciência como Profissão*. Avoluma-se, pois, ao longo das páginas tão breves como densas deste texto, a consciência de estarmos à mercê de um processo histórico irresistível, processo esse que é experimentado como «destino» («*Schicksal*»), o qual suscita uma atitude de resignação ou de revolta temporária, finalmente sem consequências, na medida em que qualquer «redenção» ou «libertação» («*Erlösung*») é remetida para a esfera privada. Ouça-se, a este respeito, o próprio Weber:

«É destino da nossa época, com a racionalização e a intelectualização que lhe são próprias – e, sobretudo, com o desencantamento do mundo –, que precisamente os mais profundos e mais sublimes valores se tenham retirado da vida pública, refugiando-se ou no reino ultraterreno da vida mística ou na fraternidade das relações imediatas dos indivíduos uns com os outros»⁸.

Para melhor entendermos esta situação *de chegada*, teremos de acompanhar, embora de uma forma muito breve, o processo ocidental

⁴ Weiller, Edith, op. cit., p. 174.

⁵ Nietzsche, Friedrich (1997), *Humano, Demasiado Humano*, Obras Escolhidas de F. Nietzsche, volume dois, Relógio D'Água Editores, Lisboa, pp. 213 e 214.

⁶ Nietzsche, Friedrich (2000), *Para a Genealogia do Moral*, Obras Escolhidas de F. Nietzsche, volume seis, Relógio D'Água Editores, Lisboa, p. 113.

⁷ Weiller, Edith, op. cit., pp. 174, 175 e 176. Em nota, nas pp. 170 e 171 do seu livro, a autora sugere, com feliz intuição, que o facto dos jovens terem reconhecido em Max Weber um líder possível, à altura do presente, capaz de definir novos métodos e novas metas políticas, pode também estar relacionado com leituras de Nietzsche. Nietzsche, com efeito, atribuíra já à decepção com a falta de dirigentes académicos o surgimento dos movimentos libertários estudantis no início do século XIX, inserindo mesmo nesse contexto o assassinio de Kotzebue, como símbolo da «reação». Em apoio desta sugestão, E. Weiller cita uma passagem de *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino): «Pois tal foi o destino daqueles estudantes justamente apreensivos: não encontraram os guias de que tinham necessidade» (Friedrich Nietzsche (1999), *Die Geburt der Tragödie* u. a., 1º volume, *Kritische Studienausgabe*, editado por Giorgio Colli e Mazzimmo Montinari, de Gruyter, Berlin e Nova Iorque, p. 749).

⁸ Weber, Max (1995), *Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf*, Ernst Klett Schulbuchverlag, Stuttgart, p. 28.

A «lição» de Weber...

de racionalização, tal como Weber o articulou, para surpreendermos o diagnóstico que lhe está implícito e, finalmente, para pormos em evidência a intenção sumamente pedagógica da obra e da acção de Weber, sem a qual não se poderá explicar a imensa irradiação que conheceu na Alemanha o texto de *A Ciência como Profissão*, nem as variadas polémicas que ele suscitou.

II O diagnóstico weberiano da modernidade

Podemos dizer que o diagnóstico da modernidade a que Weber procede apresenta duas componentes essenciais. A primeira consiste na análise e na descrição do processo de racionalização especificamente ocidental; a segunda, estreitamente associada à primeira, é constituída por uma tentativa de caracterização da situação do homem e do conhecimento no mundo moderno, a partir de uma interrogação fundamental sobre o «destino do homem» no âmbito das sucessivas formações sociais e nas esferas da sua actividade⁹.

A primeira componente, tal como Wolfgang Schluchter demonstrou¹⁰, articula-se em três dimensões: A de uma *racionalização científico-técnica*, assente no desenvolvimento e na difusão da capacidade de compreender e dominar através do *cálculo* tanto os fenómenos do mundo como os processos da vida; a de uma *racionalização metafísico-ética*, operada pela reelaboração sistemática de relações de sentido e de conhecimento que determinam a posição do homem face ao mundo e ao ser; finalmente, a terceira dimensão tem a ver com uma racionalização prática, caracterizada, precisamente através da identificação de uma «afinidade electiva» («*Wahlverwandschaft*») entre a ética das seitas protestantes e o «espírito» ou *habitus* do capitalismo, pela pro-

moção de uma *conduta de vida* (*Lebensführung*) metódica que visa levar em conta ou mesmo prever relações de sentido e contextos de interesses. Estas tendências, que entre si se completam, do pensar e do agir dos homens motivaram e constituíram, propriamente, o processo ocidental de racionalização que, segundo Weber, se terá iniciado com o profetismo do judaísmo antigo, com a «descoberta» helénica do «conceito» e com o pensamento científico helenístico, para incorporar depois a nova visão do mundo e as novas perspectivas técnicas surgidas com o Renascimento e com a Reforma, o que determinaria uma incipiente racionalização de todas as esferas da vida. Finalmente, na viragem do século XIX para o século XX, este processo de racionalização atingiria a sua plenitude sob a forma do conceito de *modernidade*, passando de então para cá a caracterizar a época e a impregnar de uma maneira total o pensar e o agir dos homens. Cientificação, tecnicização e burocratização, enquanto rasgos maiores da racionalização *formal*, tornaram-se factores predominantes da vida social, ao ponto de a racionalização da imagem do mundo parecer ter atingido um grau inultrapassável de perfeição. Com efeito, num livro muito famoso na época, publicado na viragem do século, *Die Welträtsel (Os Enigmas do Universo)*, o zoólogo Ernst Haeckel anunciava em tom de triunfo que esses enigmas, em número de sete, teriam sido já decifrados pela ciência moderna, com a possível excepção do problema da substância¹¹.

Tal como muitos outros seus contemporâneos, também Max Weber ajuizou ou valorizou de forma *ambivalente* o processo de racionalização por ele reconstruído, conjuntamente com os respectivos efeitos, que se foram tornando sempre mais nítidos a partir da viragem do século. Pôde, deste modo, comprovar que o processo de racionalização tendia a limitar as capacidades criadoras do homem e a enredá-lo num tecido de normas e regulamentações sempre mais coercitivo e proliferante. Sobre isto não deixam dúvidas as célebres e discutidas passagens finais de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, que nos falam da transformação em curso do «manto ligeiro» da racionalização e da profissionalização, que deveria dar satisfação às necessidades vitais, numa estrutura, num casulo ou jaula (*Gebäuse*) dura como o aço, que começava a mostrar-se inelutável e que bem poderia, muito nitzscheamente, condenar os «últimos homens» deste desenvolvimento da civilização, os filhos da modernidade, precisamente, a reduzirem-se a «especialistas sem espírito» («*Fachmenschen ohne Geist*») e a «voluptuosos sem coração» («*Genussmenschen ohne Hertz*»), imaginando estas «nulidades», mesmo assim, «ter chegado a um estádio de humanidade até agora nunca atingido»¹².

⁹ No ensaio *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (O Sentido da «Neutralidade axiológica» nas ciências sociológicas e económicas)*, por exemplo, publicado na sua forma definitiva em 1917, Weber sublinha bem essa sua intenção profunda, que o diferencia polarmente de tudo quanto hoje se apresenta como «sociologia», e que constitui o fio condutor que liga entre si (e lhes confere *sentido*) todas as investigações e intervenções públicas de Max Weber: «Uma coisa é, em todo o caso, indubitável: quando se quiser avaliar uma ordem de relações sociais, seja qual for a sua natureza, importa sempre e sem excepção examiná-la, em última análise, sob o seguinte ângulo: a que tipo de homem (*welchem menschlichen Typus*) oferece ela as melhores oportunidades para se tornar dominante, pelo jogo dos factores objectivos ou subjectivos da selecção?» (Max Weber (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, p. 517). Que saibamos, Wilhelm Hennis – designadamente em obras marcantes, como *Max Webers Fragestellung* (1987) e *Max Webers Wissenschaft vom Menschen* (1996) – foi o primeiro investigador a chamar a atenção para esta preocupação *antropológica* fundamental de Weber, radicada na problemática da humanidade moderna e orientada por uma ideia de homem claramente filosófica nas suas vastas implicações e pressupostos. Pela nossa parte, procurámos fazer desta ideia o pressuposto fundamental do ensaio que dedicámos a Weber e à sua obra (Rafael Gomes Filipe (2001) *Modernidade, Crítica da Modernidade e Ironia Epistemológica em Max Weber*, Instituto Piaget, Lisboa).

¹⁰ Schluchter, Wolfgang (1980), *Rationalismus der Weltbeherrschung: Studien zu Max Weber*. Suhrkamp, Frankfurt a/ Main, p. 10.

¹¹ Kiesel, Helmuth (1994), *Wissenschaftliche Diagnose und dichterische Vision der Moderne – Max Weber und Ernst Jünger*, Manutius Verlag, Heidelberg, p. 30.

¹² Weber, Max (1972), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, p. 204.

Traduza-se agora a frase por inteiro: «Especialistas sem espírito, voluptuosos sem coração, estas nulidades imaginam ter chegado a um estádio da humanidade até agora nunca atingido.» A referência aos «últimos homens» é uma clara alusão ao «último homem» que Zaratustra

A segunda componente do diagnóstico weberiano da modernidade, aliás, estreitamente ligada à primeira, vai consistir na caracterização da situação do homem e do conhecimento no mundo moderno. Segundo Weber, também esta situação se distingue por uma racionalização crescente que conduziu a um «desencantamento do mundo» (*Entzauberung der Welt*), processo este que Weber considerava ter atingido no seu tempo uma dimensão totalizante. Este desencantamento ou racionalização do mundo não veio, no entanto, tornar mais simples a situação intelectual, espiritual e ética do homem moderno. Consequentemente, Weber não se contentou com pôr em evidência as possibilidades de conhecimento abertas pela ciência – viu também os seus limites. Limites estes que foram precisamente atingidos e dolorosamente sentidos e interiorizados quando doravante, num mundo desencantado e despido de mistério, se impunha a necessidade de conferir à vida não um sentido manifesto ou revelado – e, por conseguinte, já disponível –, mas um sentido produzido pelo próprio homem, em pleno «politeísmo» ou antagonismo dos valores. É o que Weber afirmara já, no seu ensaio *Der Sinn der «Wertfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, nestes termos enfáticos: «O fruto da árvore do conhecimento, tão inconveniente para a nossa comodidade humana, mas inelutável, consiste somente na necessidade de tomar conhecimento daqueles antagonismos e de aprender que cada acção individual com importância e, em última análise, a vida na sua totalidade, desde que esta não flua como um fenómeno da natureza mas antes seja conduzida de maneira consciente, significa uma cadeia de decisões últimas, graças às quais a alma, como em Platão, escolhe o seu destino – isto é, o sentido do seu agir e do seu ser».¹³

Neste contexto, não são poucas as passagens ao longo de *A Ciência como Profissão*, que testemunham da convicção a que Weber chegara de que a ciência podia contribuir para clarificar o magno problema da

vida, com que o homem moderno se confronta, mas que seria incapaz de o resolver. A literatura da época chegara, aliás, pelos mais variados caminhos, a essa conclusão, considerando Weber que a resposta mais simples à pergunta pelo sentido da ciência a dera Tolstói, nestes termos: «Ela não tem sentido, uma vez que não dá qualquer resposta à única questão que nos importa: “Que devemos fazer? Como devemos viver?”».¹⁴

Confirmando este ponto de vista, refere Helmuth Kiesel que, na mesma altura em que Max Weber preparava a edição de *A Ciência como Profissão*, Ludwig Wittgenstein escrevia estas palavras no seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, concluído em 1918 mas só publicado em 1921: «Sentimos que mesmo que todas as possíveis questões científicas encontrassem resposta, os nossos problemas de vida nem ainda assim seriam sequer aflorados»¹⁵. Bem se poderia dizer que, decifrados todos os enigmas do Universo, cada existência humana tinha agora o seu.

Esta situação, caracterizada pela perda do sentido último e dos valores supremos, deu azo à formulação de tentativas de interpretação e moveu não poucos espíritos a proferirem declarações proféticas, enquanto Weber, pela sua parte, se esforçava por demonstrar que a possibilidade do olhar divinatório e da palavra profética fora entretanto fortemente restringida pelo avanço das ciências empíricas. Por esta razão, como o salientou Karl Jaspers, Max Weber esforçou-se sempre por impedir ou eliminar todas as «imiscuições metafísicas no saber da experiência»¹⁶, não se cansou de apelar para uma sobriedade sem concessões, para uma resistência «heróica» em face do inexplicado, do obscuro e dos insolúveis antagonismos de valores, mas, acima de tudo, para a renúncia a toda e qualquer forma de «profetismo». Por mais de uma vez, em *A Ciência como Profissão*, Weber exige, com efeito, que não se fale em tom profético nos anfiteatros universitários e chega mesmo a dizer, para o fim da conferência, que a ninguém aproveita, sobretudo ao indivíduo sensível ao religioso, ocultar-lhe «(...) que o seu destino é viver numa época indiferente a Deus e aos seus profetas, por meio de um sucedâneo, como o são todas essas profecias emitidas do alto de uma cátedra»¹⁷. E isto vale, segundo Weber, não apenas para as ciências mas também para a arte, já que esta, mais ainda do que a ciência,

anuncia à multidão no Prólogo de *Assim Falava Zaratustra*: «Vou, pois, falar-vos do mais desprezível que há: ora isso é o último homem.» E, pouco mais adiante: «A Terra, então, já se tornou pequena, e sobre ela saltita o último homem, que torna tudo pequeno. A sua espécie é inextinguível, como o pulgão: é o último homem que vive mais tempo. «Inventámos a felicidade» dizem os últimos homens piscando os olhos.» Uma citação mais: «Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais: quem tiver um sentimento diferente vai voluntariamente para o manicómio. «Antigamente, toda a gente era doida», dizem os mais astutos, piscando os olhos» (citações extraídas de *Assim Falava Zaratustra* (1998), tradução de Paulo Osório de Castro, Relógio D'Água Editores, Lisboa, pp. 17 e 18).

Com base na clara referência de Weber a Nietzsche, admitiu-se durante muito tempo que a frase acima reproduzida também seria da autoria de Nietzsche, interpretação que a circunstância dela ser grafada entre aspas só reforçava. Hoje, porém, chegou-se à conclusão de que aquela frase não se encontra em obra nenhuma de Nietzsche, embora, como o salienta W. Hennis (*Max Webers Fragestellung*, op. cit., p. 178), ela se pudesse urdir a partir de 4 ou 5 passagens de Nietzsche, o que não deixa de ser um indício da enorme importância que Nietzsche reveste tanto para o pensamento como para o próprio estilo de Max Weber (vide Helmuth Kiesel, op. cit., p. 25).

¹³ Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, pp. 470-471.

¹⁴ Weber, Max (1995), *Wissenschaft als Beruf*, op. cit., p. 17.

¹⁵ Kiesel, Helmuth, op. cit., p. 33.

¹⁶ Jaspers, Karl (1988), *Max Weber*, Piper Verlag, Munique e Zurique, p. 88. Também Karl Löwith, num penetrante ensaio publicado em 1932, ao sublinhar o carácter «construtivista» e «nominalista» dos conceitos científico-metodológicos básicos de Weber, afirma peremptoriamente: «The essential positive purpose of Weber's essays in the philosophy of science is the radical demolition of «illusions» (Karl Löwith (1993), *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, Londres e Nova Iorque, p. 56). No prefácio que escreveu para a reedição deste «clássico» de Löwith, afirma, por sua vez, Bryan S. Turner, depois de reconhecer a grande influência de Nietzsche em Weber: «The brilliance of Löwith's approach is that he shows, at least implicitly, that both Weber's analysis of the «bourgeois capitalist world» and his philosophy of the social sciences flow from a single source, namely the human problems of a world in which God is dead» (op. cit., pp. 17-18).

¹⁷ Weber, Max, op. cit., p. 26.

cia, foi, logo a seguir à religião, literalmente desafiada pelo déficit de sentido da modernidade a produzir tentativas de interpretação e projectos de redenção, ao mesmo tempo que o imparável progresso das ciências limitava a sua força de projecção doadora de sentido e a sua autenticidade.

Mais do que pretender conter a arte na esfera «compensatória» estética como sugere Edith Weiller¹⁸, pensamos ser sobretudo contra as novas atribuições «compensatórias» do referido déficit de sentido da modernidade que Weber previne, já que nas imperantes condições do «desencantamento do mundo» dificilmente a arte será capaz de continuar a simbolizar «os mais profundos e mais sublimes valores» de uma maneira «pública» e representativa. Daí que Weber encadeie, logo a seguir a ter referido a *retirada* desses valores para a intimidade da mística ou para as relações imediatas fraternas: «Não é por casualidade nem que a nossa suprema arte é uma arte íntima e não monumental, nem que, actualmente, só no seio dos círculos associativos mais reduzidos, na relação de homem para homem, lateje, *pianissimo*, qualquer coisa que corresponde ao que, antigamente, sob a forma de *pneuma* profético, atravessava como um fogo tempestuoso as comunidades, soldando-as entre si»¹⁹.

Uma arte que se desvie deste *pianissimo* íntimo e que, como antigamente, pretenda «falar» com um «pneuma profético», não tem lugar na modernidade, tal como Weber o expressou, em Maio de 1910, num breve juízo crítico sobre Stephan George. Isto porque uma arte extática desse tipo não pode, nas condições da situação moderna do conhecimento, proporcionar as experiências redentoras que promete; antes estará condenada a não passar de um «profetismo formal», a não ser mais do que o «orgiástico» mas vazio de conteúdo «ribombar de uma voz»²⁰.

Pela tecnicização e pela burocratização, a racionalidade passou a impregnar a existência, do mesmo passo que se tornava problemática ou questionável. Se o mundo parecia ter-se tornado definitivamente compreensível, transparente e mais fácil de dominar, também ficou mais estreito e despojado de mistério. A vida, neste novo mundo, foi sendo crescentemente sentida e intuída como «pobreza da existência no meio da riqueza do saber» («*Daseinsarmut im Wissensreichtum*»), para empregarmos a fórmula certeira cunhada por D. Peukert com base num poema do expressionista Wilhelm Klemm²¹.

¹⁸ Weiller, Edith, op. cit., p. 255.

¹⁹ Weber, Max, op. cit., p. 28.

²⁰ Kiesel, Helmuth, op. cit., p. 41. Este juízo de Weber sobre a arte de Stefan George figura na biografia que Marianne Weber consagrou ao marido (ver Marianne Weber (1995), *Max Weber: A Biography*, Transaction Publishers, New Brunswick e Londres p. 459).

Em nota, na mesma página, Helmuth Kiesel refere a obra de Christoph Braun (1992) *Max Webers Musiksoziologie*, em que o autor cita uma passagem de Nietzsche sintonia com a posição de Weber sobre a arte moderna e que se encontra em *Der Fall Wagner (O Caso Wagner)*: «O que hoje é bem feito [na música G. F.], o que hoje se pode realizar com mestria, é tão-só o pormenor. Só aqui é ainda possível a honestidade» (*Kritische Studienausgabe*, livro 6, p. 48).

²¹ Peukert, Detlev J. K. (1989), *Max Webers Diagnose der Moderne*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, p. 59.

«Pobreza da existência no meio da riqueza do saber» bem poderia ser também uma expressão da autoria de Friedrich Nietzsche ou de Jacob Burckhardt; bem poderia, afinal, ter saído da pena do próprio Weber, largamente influenciado, aliás, por aqueles autores²².

III

Presenças de Simmel e de Nietzsche no Weber «educador»

Sabemos que Max Weber e Georg Simmel eram amigos, que Weber nutria grande admiração intelectual pelo colega e que anotou e sublinhou profusamente muitas passagens do seu exemplar de *Schopenhauer und Nietzsche*, um importante ensaio publicado por Simmel em 1907. Esse exemplar faz parte do espólio weberiano conservado na *Max-Weber-Arbeitsstätte* de Munique e permite concluir com segurança que a recepção e interpretação de Nietzsche por Weber foi também mediatizada através de Simmel.

Pensamos, assim, que Weber estará de certa forma a «simplificar» ou resumir ideias de Simmel, quando afirma, a dado passo, em *A Ciência como Profissão*: «A intelectualização e a racionalização estão longe de significar [...] um conhecimento geral crescente das condições em que vivemos. Significam, pelo contrário, que sabemos ou que acreditamos em que a todo o momento poderíamos, desde que simplesmente o quiséssemos, provar a nós mesmos que não existem, em princípio, nenhuns poderes misteriosos e imprevisíveis que interfiram no curso da vida; ou seja, que está antes ao nosso alcance – em princípio – dominar todas as coisas através do cálculo e da previsão. Tal, porém, equivale a desencantar o mundo»²³.

Para Simmel – resumindo as considerações desenvolvidas pelo autor na primeira conferência do ciclo constituído por *Schopenhauer und Nietzsche*²⁴ – qualquer cultura/ civilização superior assenta, *paradoxalmente*, no facto de os homens que a integram percorrerem, à medida que ela se desenvolve, caminhos sempre mais complicados e ricos em passos e inflexões intermédios para alcançarem os fins que se propõem. O homem será, assim, e tanto mais quanto mais civilizado for, o *ente indirecto (indirekte Wesen)* por excelência. A complexidade crescente das múltiplas articulações da vida civilizada já não permite a simples sequência desejo – meio – fim, antes converte o termo intermédio numa multiplicidade em que o meio propriamente eficaz é substituído por outro meio e este, por sua vez, por outro, até surgir aquele entrelaçamento inabarcável pela vista, aquele encadeamento das nossas actividades práticas em que vive o homem das culturas amadurecidas.

²² Sobre a influência de Nietzsche em Weber, veja-se Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, pp. 167-191. Sobre a admiração de Weber por Jacob Burckhardt, na mesma obra, p. 189.

²³ Weber, Max, op. cit., p. 14.

²⁴ Simmel, Georg (1990), *Schopenhauer und Nietzsche*, Junius Verlag, Hamburgo, pp. 41-44.

Este mesmo alongamento das séries de finalidades, que faz da vida um problema técnico, torna impossível ter presente na consciência, a todo o momento, o elo final de cada série, em parte porque não podemos abranger com a vista a totalidade da série, em parte porque, de cada vez, o próximo passo, sempre provisório, reclama a concentração das energias psíquicas, pelo que a consciência se mantém aferrada aos meios, enquanto os fins, (*Endziele*), que conferem sentido e importância a todo este desenvolvimento, saem do nosso horizonte visual. A técnica, como soma dos meios da existência civilizada, converte-se, assim, no verdadeiro conteúdo dos esforços e valorizações, até estarmos inteiramente rodeados por séries cruzadas em todos os sentidos de empreendimentos e instituições aos quais faltam por completo as metas últimas e, em última análise, valiosas. É precisamente numa situação assim caracterizada da cultura ou da civilização que surge, *pela primeira vez*, a necessidade de uma finalidade última da vida (*das Bedürfnis nach einem Endzweck des Lebens*). Só quando inumeráveis actividades e interesses, em que nos concentrávamos como se fossem valores últimos, se nos tornam evidentes no seu simples carácter de meios, brota a angustiada interrogação sobre o sentido e o fim do todo; para além dos fins parcelares, que nunca constituem algo de definitivo, cresce o problema de uma unidade verdadeiramente perfeita que liberte a alma da confusão das meras coisas provisórias ou das séries interinas. Esta situação, diz Simmel, foi vivida pela primeira vez na História Universal conhecida no âmbito do mundo greco-romano do início da nova era. Os sistemas de fins da vida tinham-se tornado tão complexos, as séries do comércio e do pensamento tão profusamente articulados, tão extensos os interesses e móveis da vida e tão dependentes de tantos condicionalismos que, então, nos surdos instintos da massa e na reflexão filosófica individual, despertou uma procura inquietada pelos fins e pelo sentido da vida em geral. O facto da questão ser afastada pelo *carpe diem* dos sibaritas era tão-só a prova de que ela existia: o gozo sensorial do instante tinha, é certo, o seu fim em si mesmo, e o facto de decompor a vida em puros momentos isolados subtraía-a violentamente à necessidade de uma unidade absoluta. O misticismo dos cultos orientais importados, o amplo favor com que era acolhida toda e qualquer superstição, a par da luta contra o politeísmo, era bem a prova de que o mundo já não tinha sentido no vasto círculo da vida perturbada.

Foi nesta situação, porventura a mais indigente no plano da interioridade em que alguma vez a humanidade histórica se encontrou, que surgiu e se expandiu o cristianismo, trazendo consigo a salvação e uma promessa de realização. Na verdade, ele conferiu à vida aquela finalidade absoluta, de que ela carecia, depois da sua mesma multiplicidade e complicação a ter dispersado num labirinto de puros meios e relatividades. A salvação da alma e o reino de Deus ofereciam-se agora às massas como um valor incondicionado, como a meta definitiva, para além de tudo o que na vida se apresentasse como isolado, fragmentário e sem

sentido. E desta finalidade última viveram elas, diz-nos Simmel, até que, nos últimos séculos, o cristianismo foi crescentemente perdendo força e ascendente aos olhos de um número incontável de almas. Com isso, porém, não se terá perdido, simultaneamente, a necessidade de uma finalidade da vida, pelo contrário: assim como qualquer necessidade se enraíza mais forte e profundamente pela sua satisfação prolongada, assim a vida conserva a ânsia profunda por um fim absoluto, mesmo depois de desaparecido o conteúdo que a adaptação a essa forma de existência interior tinha produzido. Esta aspiração é como a herança legada pelo cristianismo, o qual terá deixado atrás de si a necessidade de um *termo definitivo* (*Definitivum*) dos movimentos da vida, a qual se prolonga sob a forma de um impulso vazio em direcção a uma meta que, entretanto, se tornou impalpável e inalcançável.

A filosofia de Schopenhauer e também, sob outra forma, a de Nietzsche são, para Simmel, a expressão absoluta desta condição interior do homem moderno.

É para nós evidente que esta perspectiva histórica e filosófica traçada por Simmel, que acabámos de resumir, expostas num texto clássico da «Filosofia da Vida» que Weber, como vimos, conhecia na perfeição, influenciaram claramente o pensamento que se exprime, designadamente, em *A Ciência como Profissão*. Desde logo, quando Weber caracterizou o processo de racionalização e de intelectualização a que estamos submetidos desde há milhares de anos e do qual o progresso científico representa o aspecto parcelar mais importante. Depois, e aqui seguiremos uma preciosa indicação de Lawrence A. Scaff no seu importante ensaio sobre Weber²⁵, é impressionante o paralelo entre a caracterização que Simmel faz da cultura moderna e a caracterização da ciência moderna realizada por Weber em *A Ciência como Profissão*. Assim, na decorrência da situação anteriormente diagnosticada por Simmel, não admira que este surpreenda da seguinte maneira a situação do homem na modernidade tardia: «The peculiar «increasing *formlessness*» of modern life» is the hallmark of the present, and, in agreement with Weber, Simmel believes it has accompanied, since Nietzsche, all sorts of exaggerated expressions of life: endless searches in the avant-garde for originality and heightened experience, strivings for a «new ethic» or a «new religiosity», attempts to sanctify the soul in blasé and cynical personal styles. «Thus», Simmel maintains, «arises the typical problematic situation of modern man, his feeling of being surrounded by an innumerable number of cultural elements that are neither meaningful to him nor, in the final analysis, meaningful. In their mass they depress him, since he is incapable of assimilating them all, nor can he simply reject them, since, after all, they do belong potentially within the sphere of his cultural development.»²⁶

²⁵ Scaff, Lawrence A. (1991), *Fleeing the Iron cage-Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, University of California Press, pp.198 e 199.

²⁶ Scaff, Lawrence A., op. cit., p. 198. A última citação se Simmel figura em *Philosophische Kultur*, p. 204.

A «lição» de Weber...

E chegamos agora ao paralelo acima referido, e que mais nos importa no contexto que vimos estudando: «However, in Simmel's view it was not always so, for a brief history of cultural development will show that at the center of culture, from antiquity to modernity, has been a movement from an assumed «unity of being» (Greek philosophy), to «god» (Christianity), «nature» (the Renaissance), the «self» (the Enlightenment), «society» (the nineteenth century) and finally «life» (modernity), a schematic development process that has parallels in Weber's concise critique of the illusory meanings Western culture has assigned to «science» as the path to «true being» (Plato), «true art» or «nature» (the Renaissance), «true God» (the Reformation), and «true happiness» (the Enlightenment)»²⁷. A não haver, como pensamos que haverá, uma directa influência de Simmel na formulação de Weber, o certo é que as duas interpretações deste processo cultural ocorrido no Ocidente são largamente convergentes: «Just as Weber's modern science has now become disabused of its innocent pretense, so Simmel's modern culture has surrendered the delusion of unitary meaning», conclui, com toda a justeza, Lawrence A. Scaff²⁸.

Finalmente a referência feita por Simmel ao papel desempenhado pelo cristianismo na crise do mundo antigo, a que acima aludimos, encontra um eco seguro em Max Weber, quando este atribui ao «grandioso racionalismo da conduta ético-metódica da vida, que brota de toda a profecia religiosa», o ter, precisamente, destronado o politeísmo, pela preferência dada a Maria, em detrimento de Marta, como se pode ler no Evangelho de S. Lucas, a que Weber alude²⁹. Todavia, tal como em Simmel, a unificação da existência sob uma finalidade única não resistiu à prova do tempo, também em Weber o sorvedouro em favor da «única coisa necessária» se viu obrigado «àqueles compromissos e relativizações que todos nós conhecemos pela história do cristianismo». Até que *hoje*, ao cabo de um processo de racionalização de que o Ocidente foi, durante alguns milhares de anos, o epicentro: «Os múltiplos deuses antigos, desencantados e por isso mesmo convertidos em poderes impessoais, saem dos seus túmulos, esforçam-se por dominar as nossas vidas e reatam entre eles o seu eterno combate»³⁰.

E a «filosofia» que subjaz a este «regresso» dos deuses – bem longe da ênfase desse hegelianismo de epígonos que caracteriza a fase termi-

nal do ciclo das «grandes narrativas», para falarmos como Jean-François Lyotard – formulou-a, «deixa cair» Weber sem mais explicações, o «velho» John Stuart Mill, quando terá dito que «se se partir da experiência pura, se chega ao politeísmo». Para Weber, «ser capaz de olhar no seu rosto severo o destino do nosso tempo» implica, pois, a capacidade de compreender e de «suportar» a «situação» que ele define nestes termos lacónicos: «O destino da nossa cultura consiste, porém, em voltarmos a ter mais nítida consciência disto [do regresso «desencantado» dos deuses, G. F.], depois da orientação pretensa ou supostamente exclusiva em função do *páthos* grandioso da ética cristã nos ter, durante um milénio, ofuscado os olhos para essa situação.»³¹.

Situação esta que não é mais do que o resultado final de um «esgotamento», de uma «quebra de tensão» definitiva no conflito insanável que opôs o cristianismo – tipificado como religião do amor «acosmista» e da fraternidade, sob o signo do Sermão da Montanha – manteve com todas as ordens de vida do «mundo» – desde o erotismo aos laços familiares, à economia, à política e à estética. Visão esta, tanto do cristianismo como do conflito que ele gerou, em que Weber se revela menos tributário de Simmel do que de Nietzsche, como salientou Wilhelm Hennis³². A expressão mais acabada deste conflito, plasmada sob a forma de oposições «ideal-típicas», em que sobressai o choque «irremediável» entre o cosmo da causalidade natural, desenvolvido pelo conhecimento racional, e o cosmo postulado da causalidade ética fundado na compensação, encontra-se na *Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung (Consideração Intermediária. Graus e orientações da rejeição religiosa do mundo)*, publicado por Weber em 1915 no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* e depois, com alterações, em 1920, no Tomo I dos *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. A importância deste texto fundamental para se obter «a glimpse of Weber's ethical *Weltanschauung*», em que «the possible ideals diverge to form two opposite poles of tremendous tension»³³, é sublinhada por Marianne Weber nestes termos: «Here [na *Zwischenbetrachtung*, G. F.] Weber shows by means of a comprehensive historical survey how the *religious* interpretations of the world, which have been sublimated by rational thought – until now they have all been «religions of salvation» – must be and in fact are in an increasing state of tension in relation to all innerworldly value spheres that have developed independently, if the various ideals and precepts which result from a religious or a worldly orientation are consistently thought through and deliberately chosen as guidelines for living»³⁴.

Todavia, a exposição weberiana não pretende ser uma «filosofia», como também refere Marianne Weber³⁵, e o próprio Max Weber salien-

²⁷ Scott, Lawrence A., op. cit., p. 199. As citações de Simmel foram recolhidas pelo autor em *Der Konflikt der modernen Kultur*, publicado em 1918, enquanto as citações de Weber foram recolhidas em *A Ciência como Profissão, (Wissenschaft als Beruf)*, publicado em 1919.

²⁸ Scaff, Lawrence A., op. cit., p. 199.

²⁹ «40 Marta, porém, andava toda afadigada na contínua lida da casa, a qual se apresentou diante de Jesus, e disse: Senhor, a ti não se te dá que minha irmã me deixasse andar servindo só? Dize-lhe, pois, que me ajude.

41 E respondendo o Senhor, lhe disse: Marta, Marta, tu andas muito inquieta, e te embaraças com o cuidar de muitas coisas.

42 Entretanto, *só uma coisa é necessária* (sublinhado de G. F.); Maria escolheu a melhor parte, que lhe não será tirada.» (Lucas 10, 41- 42 in *A Bíblia Sagrada contendo o Velho e o Novo Testamento* (1963), tradução do Padre António Pereira de Figueiredo, Sociedade Bíblica, Lisboa).

³⁰ Weber, Max, op. cit., p. 22.

³¹ Weber, Max, op. cit., p. 23.

³² Hennis, Wilhelm, op. cit., p. 186.

³³ Weber, Marianne, op. cit., p. 322.

³⁴ Weber, Marianne, op. cit., p. 322.

³⁵ Weber, Marianne, op. cit., pp. 322 e 323.

ta na referida *Zwischenbetrachtung*, nestes precisos termos (que reproduzimos da recente tradução francesa): «Le schéma que nous construisons n'a naturellement pas d'autre objectif que d'être un *instrument d'orientation* idéaltypique [et non de professer une philosophie particulière]. Les types, qu'il construit en pensée, [de conflits entre les «ordres de vie» (*Lebensordnungen*)] signifient simplement qu'en tels on tels lieux ces conflits internes sont *possibles* et «adéquats» [...]; cela ne veut pas dire qu'il n'existe aucun point de vue à partir duquel ils pourraient être considérés comme «surmontés» (*aufgehoben*)»³⁶.

Todavia, o que mais nos importa, no contexto presente do comentário de *A Ciência como Profissão*, é salientar, com Marianne Weber, que «Weber remained convinced that a sober *empirical* view of that state of affairs leads to a recognition of «polytheism» as the only metaphysics appropriate to it»³⁷, o que Marianne ilustra com uma passagem de *A Ciência como Profissão*, que reproduzimos: «Acontece como no mundo antigo, ainda não desencantado dos seus deuses e demónios, somente noutro sentido: Tal como o heleno sacrificava, um dia, a Afrodite e, depois, a Apolo, e, sobretudo, cada qual aos deuses da sua cidade, assim sucede ainda hoje, embora num ambiente desencantado e despojado da plástica mítica, mas intrinsecamente verdadeira, própria daquele procedimento. Ora, sobre esses deuses, e no seu combate, impera o destino, mas com toda a certeza não uma «ciência»³⁸. Por outro lado, para além do conflito necessário entre o «tipo ideal» de cristianismo que esboçámos e as outras «ordens de vida» (*Lebensordnungen*) do «mundo» ser largamente tributário da influência de Nietzsche em Weber, Wilhelm Hennis vai mesmo mais longe, ao afirmar: «O facto de toda a vida ser «luta», luta do homem com o homem, dos amantes um com o outro, independentemente de ser esta uma visão correcta ou distorcida da realidade da existência humana, a nada estará mais associado do que à ideia de Nietzsche da vida como vontade de poder. Não existe em Weber relação humana alguma, nenhuma «ordem de vida», que não seja determinada pela luta. A vida é luta, a luta é vida»³⁹.

A radical imanência desta perspectiva é sublinhada por Weber em *A Ciência como Profissão*, nestes termos enfáticos: «... esta tese que aqui vos exponho, resulta de um único facto fundamental; a saber, que a vida, na medida em que assenta sobre si própria e é compreendida a

partir de si própria, apenas conhece a eterna luta entre esses tais deuses; ou – falando sem metáforas – a incompatibilidade dos pontos de vista mais profundos, que são finalmente *possíveis* acerca da vida, e, por conseguinte, a impossibilidade de resolver o conflito entre estes. O que implica a necessidade de se *escolher* entre eles.»⁴⁰.

É neste contexto de um «pluralismo» aparentemente insuperável, em que, como diz Weber, metaforicamente, «quem serve a um deus ofende a outro» – em oposição extrema não só à «única coisa necessária» de S. Lucas, mas também no antagonismo nietzscheano mais radical à concepção socrática, segundo a qual existiria apenas uma virtude, idêntica para todos⁴¹ – que irá revestir singular importância a fundamental intenção pedagógica que enforma *A Ciência como Profissão*, bem como, aliás, segundo Wilhelm Hennis, toda a obra e a actividade pública de Weber⁴². E Hennis salienta bem que os contemporâneos de Weber e a primeira geração que se confrontou com a sua obra viram nele, sobretudo o *educador* ou o pedagogo (*Erzieher*). Pelo menos, nos anos que decorreram entre a morte de Weber em 1920 e o ensaio que Karl Jaspers lhe dedicou em 1932, a impressão do «educador» ocupa todo o primeiro plano. Se desconhecemos esta faceta, ser-nos-á incompreensível o «páthos» heróico de Weber e a veneração dos contemporâneos, bem como, aliás, todo o espírito de uma época que conheceu o expressionismo e o movimento da juventude (*Jugendbewegung*), Däubler, George, Rilke e a pedagogia reformadora. A forçada sobriedade de Weber, a sua rejeição de tantos elementos da época, como sejam, por exemplo, o culto da «vivência» e o culto da «personalidade», não o situam para além do seu tempo. Tal como qualquer bom pedagogo, ele está *contra* o seu tempo, mas faz parte dele⁴³.

Sabemos bem como Weber reagiu à exigência que então lhe fizeram de ser um pedagogo ou, como ele dizia, um «chefe», em matérias que tinham a ver com a conduta de vida. Como vimos já, no início destas linhas, com uma recusa terminante ou, em todo o caso, com uma

⁴⁰ Weber, Max, op. cit., p. 25.

⁴¹ Esta problemática articula-se, de alguma forma, com um pressuposto fundamental de Nietzsche, que Simmel põe em evidência: «a convecção da diferença (*Umsatz*) natural entre os homens», a qual, por sua vez, instituiria uma «correspondente diversidade «do dever» consoante os indivíduos, assim diferenciados. O que representaria «a mais extrema antítese da concepção socrática, segundo a qual existe apenas uma virtude, idêntica para todos. Pelo contrário, a perversidade da evolução social-cristã consistiria, precisamente, no facto de se ter convertido em virtude par todos o que é apenas uma virtude de classe: humildade e obediência, abnegação e altruísmo.» Para Simmel, é «óbvio» que este pressuposto de Nietzsche assenta na «experiência» de que «O que faz a força dos fracos é, muitas vezes, o que faz a fraqueza dos fortes» (ver Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, pp. 279-280).

Embora fora do âmbito do presente trabalho, valeria a pena investigar a possível ligação entre estas ideias de Nietzsche e, designadamente, o que Weber define como «ética social orgânica «em oposição às orientações religiosas acosmistas (por exemplo, na já referida *Zwischenbetrachtung* ou em *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (A Ética Económica das religiões mundiais).

⁴² Hennis, Wilhelm (1996), *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, pp. 93-99.

⁴³ Hennis, Wilhelm, op. cit., pp. 96-97.

³⁶ Weber, Max (1996), *Sociologie der religions*, textos reunidos e traduzidos por Jean-Pierre Grosssein, com uma Introdução de Jean-Claude Passeron, Gallimard, Paris, p. 411.

Neste ponto, comenta Marianne Weber: «This may mean that from the standpoint of empirical knowledge there is increasingly a conflict of value spheres which precludes a unified world view. But there is nothing to prevent speculation and faith from bridging this diversity by means of other- albeit unverifiable- interpretations. Weber's own attitude toward such possibilities is reflected by the following excerpt from a letter dated February 19, 1909: «It is true that I am absolutely unmusical religiously and have no need or ability to erect any psychic edifices of a religious character within me. But a thorough self-examination has told me that I am neither antireligious nor irreligious» (Marianne Weber, op. cit., p. 324).

³⁷ Weber, Marianne, op. cit., p. 324.

³⁸ Weber, Max, op. cit., p. 22.

³⁹ Hennis, Wilhelm, op. cit., pp. 186 e 187.

áspera remissão: «Torna-te naquilo que és.» Mas, não será acaso este procedimento aquele que mais e melhor nos revela o Max Weber educador?

Ao falar para um público estudantil da *Ciência como Profissão*, e ao recusar-se a ser o «profeta» por que todos ansiavam, o «Torna-te naquilo que és», que Weber teria em mente, não será tanto o que promete o subtítulo do *Ecce Homo*, com a tardia tónica auto-biográfica do seu «Como vir a ser aquilo que se é»⁴⁴, mas, sobretudo, lembra-o Wilhelm Hennis com certa intuição, o de *Schopenhauer als Erzieher (Schopenhauer como Educador)*, de 1874, onde Nietzsche afirma, a dado passo: «Ninguém pode construir para ti a ponte por sobre a qual tu mesmo deverás transpor o rio da vida, ninguém a não ser tu próprio. É verdade que existem incontáveis atalhos e um sem número de pontes e de semideuses que querem conduzir-te através do rio, mas o preço que te reclamarão é o sacrifício de ti mesmo; terias de te hipotecar e perder-te-ias. Existe no mundo um único caminho que ninguém pode seguir, a não ser tu. Aonde ele conduz? Não perguntes. Segue por ele»⁴⁵.

O Nietzsche «educador» e «libertador» está, assim, bem presente no Weber «educador», pois também aqui, como disse Nietzsche do «seu» *Zaratustra* no *Ecce Homo*, «...não é um fanático que fala, não se «prega», não se exige fé»⁴⁶. E, no fim da sua conferência, acaso não poderia o próprio Max Weber expressar-se nos exactos termos em que o faz Zaratustra?: «Agora, vou sozinho, meus discípulos! também vós, agora, vos ides daqui e sozinhos! Eu assim o quero.

Em verdade, vos aconselho: afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! E melhor ainda: envergonhai-vos dele! Talvez ele vos enganasse.

O homem do saber não deve ser somente capaz de amar os seus inimigos, mas também de odiar os seus amigos. *Recompensa-se mal um professor, quando se permanece sempre unicamente seu discípulo* [sublinhado de G. F.]. E porque não quereis desfolhar a minha coroa de louros?

Tendes veneração por mim, mas que tal, se, um dia, a vossa veneração *tombar*? Cautela, não vá uma estátua esmagar-vos!

Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que *importa* Zaratustra? Sois os meus fiéis: mas que importância têm todos os crentes? Ainda não vos havíeis procurado, quando me encontrastes. É assim que fazem todos os crentes. É por isso que toda a crença conta tão pouco.

Agora, mando-vos perder-me e encontrar-vos a vós próprios; e só *quando todos me tiverdes renegado* é que quero voltar para junto de vós...»⁴⁷.

⁴⁴ Nietzsche, Friedrich (2000), *O Anticristo, Ecce Homo e Nietzsche contra Wagner*, volume sete das Obras Escolhidas de Friedrich Nietzsche, Relógio D'Água Editores, Lisboa, p. 109.

⁴⁵ Hennis, Wilhelm, op. cit., p. 97, em nota.

⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, op. cit., p. 114.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, op. cit. pp. 114 e 115.

Não é, pois, para admirar, como bem viu Karl Löwith, que Weber não tivesse fundado qualquer «escola»...⁴⁸.

Todavia, se Weber vai muito longe na companhia de Nietzsche, não acredita que o «génio» que este preconiza – e que coincidiria com o líder espiritual por que a juventude ansiava, como vimos acima – possa voltar a «libertar a vontade» e a devolver «à Terra o seu objectivo e ao homem a sua esperança»⁴⁹. Isto porque, no contexto da recepção «popular» de Nietzsche, particularmente entre a juventude académica de então, a nietzscheana «revalorização de todos os valores» lhe surge como *habitus* ou conduta irracional de um *profeta* que viria, assim, ao encontro das esperanças de redenção dos jovens, mas esperanças cujo preço seria o sacrifício, neste caso «vão», do intelecto⁵⁰.

Weber encara, pois, com apreensão e repulsa as tentações *irracionalistas* da juventude, o seu anti-intelectualismo associado ao anseio por um «profeta» que dê um novo sentido à vida. Em que medida será Nietzsche responsável por elas? Para tentar responder a esta interrogação, nada melhor que recorrermos, mais uma vez, a Georg Simmel, enquanto principal fonte «secundária» do entendimento weberiano de Nietzsche. Afirma Simmel, a dado passo, no seu ensaio *Schopenhauer und Nietzsche*, que, «em extrema oposição a Kant e Schopenhauer, Nietzsche não pode limitar o filósofo à tarefa de codificar a moral geralmente praticada ou, pelo menos, a moral geralmente imposta, antes o vendo como o legislador (*Gesetzgeber*) que tem por missão estabelecer «novas tábuas (da Lei)». O que é igualmente evidente é que o seu «imoralismo», desde sempre por ele enfaticamente afirmado, será tudo menos uma negação da moral ou do dever. Simplesmente, ele preenche este dever com um outro *conteúdo*, ao passo que a sua forma continua a ser, talvez mesmo até de uma maneira mais espontânea e veemente, idêntica à de Kant, cujo imperativo (categórico), no entanto, não pretende exprimir mais do que um «facto» da razão humana, enquanto as posições de Nietzsche possuem, em si e para si, um carácter imperativo. Isto porque Kant, teórico objectivo, pretende exprimir com o seu imperativo tão-só um «facto» da razão humana que, independentemente de ser ou não observado na prática, *perdura*, alheio ao tempo, como ideal; Nietzsche, pelo contrário, moralista e pregador prático, quer propor um novo *ideal*, exige uma nova *exigência* («*er fordert eine neue Forderung*»). Simplesmente, consumou-se nele de uma maneira tão estreita a mais perigosa e equívoca das associações entre o conteúdo habitual da moral e a moral em geral, ao ponto de ele designar pura e simplesmente como imoralismo a sua negação de qualquer conteúdo. Por culpa deste descuido de expressão, cujo complemento, sob a forma de um dever positivo e [...] inexoravelmente austero, era para ele coisa evidente, terá ele decerto gerado aquela triste progenitura para quem a libertação da orientação habitual da moral não significa uma nova lei,

⁴⁸ Löwith, Karl, (1993), *Max Weber und Karl Marx*, Routledge, Londres, p. 22.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *Para a Genealogia do Moral*, op. cit., p. 113.

⁵⁰ Weiler, Edith, op. cit., p. 48.

mas o desregramento. Ele próprio veria nisto um sinal de decadência, não menos do que na democracia e em qualquer orientação declinante da linha da vontade. Pois o instinto para as grandes metas da humanidade não está sumamente ausente quando se plasma em leis perversas, negadoras da vida e que visam a debilitação dos fortes; mas, sim, quando de todo se exprime pela ausência de quaisquer leis.

Com luminosa clareza, surge-lhe a nova moral, por sobre a negação da moral histórica, altruísta-democrática, por sobre o «imoralismo»: «A moral é hoje na Europa a moral do animal de rebanho; por conseguinte, apenas, tal como entendemos as coisas, um tipo de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual, muitas outras morais, sobretudo morais superiores, são ou deveriam ser possíveis.»⁵¹

Sobre esta recepção de Nietzsche, permita-se-nos acrescentar ainda outra citação de Simmel, recolhida em *Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*, texto que, pela primeira vez parcialmente traduzido para alemão, precede o ensaio *Schopenhauer und Nietzsche* na edição que vimos utilizando⁵². Depois de caracterizar sucintamente o pensamento de Nietzsche, sobretudo como a «mais importante reacção intelectual» contra as «tendências socialistas e democráticas», comenta Simmel, nestes termos, um certo acolhimento daquele pensamento: «Estas ideias foram, então, fervorosamente aproveitadas por muitos, que nelas viram a justificação de um egoísmo desenfreado, e que pensaram que elas lhes conferiam o direito absoluto de desenvolver a própria personalidade o mais possível e no desrespeito de todas as exigências sociais e altruístas. Expressões como «natureza superior» e «distância em relação à multidão» converteram-se numa norma, sob a qual se dissimularam um sem número de tendências arrogantes, extremamente egoístas e obscuras. A rápida expansão e a variedade crescente das condições de vida, dos interesses e das actividades que a Alemanha conheceu depois de 1870, tinham afrouxado muitos laços e obrigações que, à sua maneira, eram protectores e úteis, e tinham enfraquecido o respeito da juventude pela autoridade. Com isto ligaram-se, naturalmente, como em todas as emancipações falhas de autêntica motivação interna, uma imitação de novos ídolos e uma entrega a novos deuses relativamente cegas. A maravilhosa liberdade, que parecia decorrer das doutrinas de Nietzsche, a reviravolta operada em todos os padrões morais até agora vigentes, baseados no altruísmo, na compaixão e na actividade em prol da comunidade, constituía uma fórmula particularmente apropriada para congregar à sua volta uma nova juventude alemã que aspirava ao ilimitado e ao desmedido; e isso tanto mais que o conteúdo positivo desta nova liberdade, ou seja, o direito da personalidade forte e fora do comum a fixar ela própria a sua lei, deveria exercer uma atracção particular sobre os jovens, demasiado inclina-

dos a tomar o desejo de uma tal personalidade pela sua realização efectiva»⁵³.

É para nós mais do que evidente que Weber não só concorda com estas apreciações de Simmel como as adopta e exprime, quase *ipsis verbis*, em *A Ciência como Profissão*, embora sem mencionar o nome de Nietzsche, como o do «profeta» que a juventude seguiria nos seus anelos de «personalidade» e de «experiência» vivida, aos quais ele, como «educador», tanto e tão veementemente se opõe. Também é para nós evidente que Weber é um conhecedor demasiado abalizado de Nietzsche para não saber distinguir o Nietzsche que ele, tal como Simmel, sobretudo aprecia como «moralista», da recepção vulgarizada e desvirtuada da obra daquele, então em curso na Alemanha, e não só⁵⁴.

⁵³ Simmel, Georg, op. cit., p. 27.

⁵⁴ Sobre este tipo de recepção da obra de Nietzsche, na Alemanha da viragem do século, veja-se o excelente e original trabalho de Américo Enes Monteiro (2000). *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa (1892-1939)*, Lello Editores, pp. 36 e 42. Já antes, num muito rico ensaio sobre *Nietzsche e a Literatura do século XX*, afirmara João Barrento, precisamente sobre essa «recepção abusiva»: «A partir dos anos noventa do século XIX alastra pela Europa uma onda de nietzschianismo que frequentemente tem como fundo mal-entendidos, leituras redutoras, entusiasmos acrílicos. Nietzsche surge nos cenáculos literários do Fim-de-Século, e mais cedo ainda nos círculos esteticistas ingleses, como sustentáculo filosófico-literário para as necessidades de afirmação anti-social (imoralista ou amoralista, elitista-aristocrática) da literatura, como alimento para as tendências utopistas antiburguesas (o Novo Homem, o profetismo existencial e social, os programas de superação da decadência), ou ainda como suporte de programas estéticos muitas vezes inconciliáveis (o classicismo hierático e heróico de Stefan George, a metafísica órfica da arte em Rilke, um espontaneísmo da força, da terra e do corpo na suspeita literatura nacionalista (*Heimatliteratur*), o vitalismo irracionalista de núcleos proto-expressionistas como o «Novo Clube» de Berlim [...] etc.) – tudo isto perpassado de paradoxais contradições e inconsequências. Usa-se e abusa-se de Nietzsche ou da sua citação, de tal modo que o filósofo escrevia já em 1884 a írmã que o aterrorizava a ideia de se ver transformado, à rebours, em modelo e autoridade, e que gostaria de poder construir uma vedação à volta do seu pensamento, «para que porcos e visionários (*Schweine und Schwärmer*) lhe não invadissem os jardins!» (João Barrento (1996), *A Palavra Transversal – literatura e ideias no século XX*, Edições Cotovia, Lisboa, pp. 19 e 20). Ainda sobre a vulgarização de Nietzsche, pensamos que o entendimento da inserção epocal de *A Ciência como Profissão* só terá a ganhar com esta longa citação de Robert Edon, autor daquele que se considera o mais completo estudo até hoje publicado sobre o complexo relacionamento entre Weber e a obra de Nietzsche: «The vulgarisation of Nietzsche into the common coin of the intelligentsia was well under way by 1917. Toward the end of the First World War, the most common form of popular Nietzscheism was *Lebensphilosophie* [...]. Weber's friend Heinrich Rickert [quanto a nós, esta amizade é questionável, devendo também matizar-se e relativizar-se o mais possível a «influência» de Rickert sobre Weber, pois, ao fim e ao cabo, não haverá ponte possível entre o optimismo «panglossiano» do primeiro e a visão trágica da vida e da história do segundo. Ver, sobre este assunto: Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, pp. 185 e 186, e Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, p. 198] wrote a critique of life – philosophy directed at Nietzsche's unwholesome influence [...]. *Science as a Vocation* was obviously directed at it as well; one prominent target of Weber's moral indignation is what Thomas Mann called «the deformation of irrationalism», that is, the vulgarising of irrationalist philosophy [...]. Weber speaks of «idols whose cult occupies a broad place on all street corners and all periodicals. These idols are «personality» and «personal experience» – for that betrays a personality, conscious of its rank and station» [...]. Weber initiated a tradition within science, a tradition of «serving moral forces» by combating such currents of opinion. This is a protean enterprise because it is dictated by the course of popular educated opinion. It is «reactive». But while the vulgate Nietzsche is a thing of fashion, behind the popularisation lies the constant force of Nietzsche's thought. The foundation of Weber's conscientious opposition is a steady antagonism toward the doctrine of the self which fortifies (and indeed generates) these varieties of Nietzschean individualism. Weber was not original in prizing scientific training as an

⁵¹ Simmel, Georg, op. cit., pp. 301 e 302.

⁵² *Tendenzen* constitui a primeira parte de um breve ensaio publicado em 1902 com o título *Tendencies in German Life and Thought since 1870*, na revista americana *International Monthly*.

A «lição» de Weber...

Como síntese final da relação entre o Weber «educador» e o legado de Nietzsche, e síntese também do imenso conteúdo das breves páginas de *A Ciência como Profissão*, leiam-se estas palavras que reproduzimos do brilhante ensaio de Detlev Peukert: «Para o fim da sua vida, Weber caracterizou [...] a existência do homem de ciência como um «resistir» «numa época alheada de Deus e desprovida de profetas» [...]. Com isso, expôs-se duplamente ao desafio representado por Nietzsche. Ele aceitou o diagnóstico deste último quanto à morte de Deus e ampliou-o mesmo sob a forma da teoria do «desencantamento do mundo». Todavia, rejeitou a proposta de terapia de Nietzsche para o mundo ora «alheada de Deus», e a última razão que o moveu não terá sido o facto de o próprio destino de Nietzsche desmentir de forma patente a atitude da auto-proclamada renovação profética. Weber ousa dar, depois de Nietzsche, um segundo passo ainda mais radical, ao teimar em fundar a sua existência, numa «época [...] desprovida de profetas», na ascese auto-imposta do cientista»⁵⁵.

IV Breve e inconclusivo epílogo

Se Max Weber conhecia bem a «grande necessidade de sentido» dos seus ouvintes, o certo é que de modo algum a satisfaz, como deixou bem

antidote to subjectivism and irrationality; the novel result of his prolonged *Auseinandersetzung* with Nietzsche was more, however, than that traditional antidote. *Weber found a new mission for science in combating the socially relevant forms of Nietzschean psychagogy* [sublinhado de G. F.].

Following Weber, the «moral» scholar has a new resource as well as a new antagonist. *Weber teaches scientists how to turn the tougher, sterner Nietzsche against the Nietzsche adolescents are more likely to adore* [sublinhado de G. F.]. To combat the cult of personality and experience, Weber arms science with Nietzschean terms of criticism: «What is hard for modern man, and especially for the younger generation, is to measure up to *workaday* existence. The ubiquitous chase for «experience» stems from this weakness; for it is weakness not to be able to countenance the stern seriousness of our fateful times» (Robert Eden, (1986) *Political Leadership & Nihilism – A Study of Weber & Nietzsche*, University Presses of Florida, Tampa, pp. 141-142).

Para além deste «programa», Weber opõe-se ao que denuncia como uma «cultura subjectivista», na qual se inclui não só a recepção desvirtuada de Nietzsche como uma nova «cultura estética assente no sentimento, na emoção, na autenticidade, na auto-expressão e na interioridade. Eis o que escreve a este respeito Lawrence A. Scaff: «Referring at one point to ours as «an age of subjectivist culture» [...], he groups within this *thesis of subjectivist culture* all those elements in the critique of morality and «values», latent in the larger questioning of western rationalism from Nietzsche onward, that nowadays are typically assigned to the awkward category «post-modern». The many misappropriations of Nietzsche and Freud exemplified the tendency in Weber's own time, as did the uneasy challenges-mounted most visibly within the counter-cultural *Lebensbewegung*, sexual reform and youth movements – to «instrumental reason» and science's project of rational mastery of self and world. Weber was well aware of these efforts through acquaintance with figures like the renegade Freudian, Otto Gross, the off-beat communal projects at Ascona [...], or events like the Lauenstein conference of artists and intellectuals orchestrated in 1917 by Eugen Diederichs, impresario publicist for the avant-garde. *In fact, the whole of «Science as a Vocation» can be understood as his reply to the new subjectivism»* [sublinhado de G. F.] (Lawrence A. Scaff (2000), *Weber on the cultural situation of the modern age in The Cambridge Companion to Weber*, editado por Stephan Turner, Cambridge University Press, pp. 105-106).

⁵⁵ Peukert, Detlev J. K. (1989), *Max Webers Diagnose der Moderne*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, p. 7.

vincado Wolfgang Schluchter, para quem ele terá dito, menos «o que deve ser feito» do que «o que não deve ser feito»⁵⁶. Isto porque, se Weber considerou serem as possibilidades da ciência bastante limitadas – o que para alguns dos seus colegas académicos, como Heinrich Rickert e Ernst Troeltsch, era um exagero chocante –, também recusou, como vimos, quaisquer imiscuições metafísicas no saber de experiência, ao mesmo tempo que o kierkegaardiano «salto para a fé», que reclamaria o «sacrifício do intelecto», se lhe afigurava como inviável ou inadequado às circunstâncias. Não restava, assim, em *A Ciência como Profissão*, percorrer outro caminho que não fosse o de remeter o sujeito para uma responsabilidade última, própria e intransferível, enquanto única instância de sentido disponível, responsabilidade essa que irá ganhar contornos bem definidos na diferenciação final entre «ética da responsabilidade» (*Verantwortungsethik*) e «ética da convicção» (*Gesinnungsethik*), que Weber caracterizará e matizará na conferência sobre *A Política como Profissão*, proferida também em Munique, no tumulto da revolução anarquista, em 28 de Janeiro de 1919⁵⁷.

Se Weber foi, ao mesmo tempo, um homem de ciência e um homem de acção, não poderemos, no entanto, esquecer que ele foi, em primeiro lugar, como contemporâneo de Thomas Mann, de Stefan George, de Lukács, de Schönberg e de muitos outros, alguém que sentiu, assimilou e procurou resposta para os problemas culturais da viragem do século. Só isto pode explicar que o primeiro grande debate em torno de Weber girasse, obsessivamente, pelo menos durante a década que se seguiu à sua morte em 1920, em torno da sua concepção da ciência e da «vocaçào» que esta poderia ou não despertar. É pelo menos isso o que podemos concluir dos estudos de Wilhelm Hennis e de Helmuth Kiesel, já referidos neste trabalho, bem como do importante estudo de Peter Lassman, Irving Velody e Hermínio Martins, que acompanha uma nova tradução para inglês de *A Ciência como Profissão* e que reconstitui pormenorizadamente a polémica multifacetada que se gerou em torno desta conferência, com destaque especial para as intervenções de Erich von Kahler (um discípulo de Stefan George), Arthur Salz, Ernst Troeltsch, E. R. Curtis, H. Rickert, Max Scheler, Siegfried Landshut, Erik Wolf, Erich Wittenberg e Karl Löwith⁵⁸. Um debate que, só por si, convidaria, insistentemente, a uma nova reflexão sobre a imagem de Weber até agora prevalecente. «Nunca antes – sublinha Wilhelm Hennis –, se pusermos de parte Nietzsche, foi tão flagrante e «prosaicamente» exposto como teremos de renunciar quase por completo à ciência, se a esta pusermos a questão de como devemos organizar a nossa vida. Esta questão sobre a competência da ciência em

⁵⁶ Schluchter, Wolfgang (1980), *Rationalismus der Weltbeherrschung: Studien zur Max Weber*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 44.

⁵⁷ Weber, Max, (2000), *A Política como profissão*, Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa, Prefácio de Rafael Gomes Filipe, pp. 7-10.

⁵⁸ Lassman, Peter/ Irving Velody/ Hermínio Martins (1989), *Max Weber's «Science as a Vocation»*, Londres.

matéria de conduta de vida, sobre o que a ciência possa fazer pela conduta de vida ética do ser humano, tal foi o que ligou ao seu nome tanto os contemporâneos como a primeira geração depois de Weber»⁵⁹.

Não admira, pois, que impere o «pluralismo» e a ambivalência nas apreciações sobre a «pessoa» de Weber. Assim, se Karl Jaspers vê em Weber sobretudo um «filósofo» e um «filósofo existencial», e um homem diferente dos outros, que só conhecem o seu destino pessoal, pois «na sua grande alma agiu o destino da época»⁶⁰, já Hugo von Hofmannsthal, que conheceu Weber em Viena, em 1918, vê nele o intelectual alemão de uma época obscura, «lutando pela unidade formal dos antagonismos interiores», um espírito habitado por uma «paixão intelectual» e por um «heroísmo moral» até à *hybris*, mas prisioneiro impotente de si mesmo⁶¹. Por outro lado, na ocasião do aceso debate em torno de *A Ciência como Profissão*, Siegfried Kracauer vê em Weber o tipo consumado do «céptico por princípio» (*prinzipielle Skeptiker*) e do «Desperado intelectual», no fundo complacente com a situação que denuncia, embora depois se aproximasse das posições de Weber, designadamente contra Troeltsch – para quem o relativismo das decisões em matéria de valores poderia ser superado de uma maneira cientificamente legitimada – ao dar razão à rigorosa dúvida epistemológica de Weber e ao renunciar, como este, a quaisquer alusões e especulações⁶².

Weber surge-nos, deste modo, como aquele «sensitive thinker (who) stood at the crossroads of the «modern» and the «post modern», but felt nothing but despair in this predicament»⁶³, já que a sua tese fundamental do «desencantamento do mundo» é interiormente percorrida pela experiência da dolorosa tensão entre um cosmo que o saber racional empírico converteu em mecanismo causal e a exigência de um sentido imanente à vida. Em última análise, para Weber, não haveria maneira de escapar à «jaula de aço» da especialização e da racionalização, perante as quais só o assumir de um novo «estoicismo» seria uma resposta plausível. Se, como nos diz Norbert Bolz, muitos daqueles a quem Weber não foi indiferente partilharam este seu diagnóstico, também a muitos deles é comum o anelo ou a intenção profunda de romper as grades da «jaula de aço» em que o homem moderno se encerrou por suas próprias mãos, ao edificar o «cosmo prodigioso da ordem económica moderna»⁶⁴. A todos eles será comum a intenção de esquecer (como se de um luto se tratasse) e de superar a «resignação viril» que Weber preconizava, à luz de projectos utópicos ou gnósticos, ou de um levar às últimas consequências a própria tese do desencantamento. Norbert Bolz refere-se a esta segunda modalidade de êxodo da «jaula de aço» recorrendo a um fragmento de Walter Benjamin datado

de 1921, em que se define o capitalismo como religião. O moderno capitalismo não seria já, como ainda era na tese de Weber, condicionado pela religião, ele próprio seria essencialmente religioso, ao visar uma «destruição» do ser. A citação de Benjamin condensa, então, a vivência e a aspiração de muitos: «A expansão do desespero até se converter em estado religioso do mundo, do qual seria de esperar a cura»⁶⁵.

Mas, a mantermo-nos no horizonte de Max Weber, teremos de reconhecer que a sua crítica da civilização e da cultura se reconhece, fundamentalmente, nos pressupostos de Nietzsche: o fim da experiência da transcendência e o remeter do ser humano para a intransferibilidade de decisões pessoais e últimas, bem como o perspectivismo enquanto base de todo o conhecimento científico, o qual, em Weber, assume também a forma de uma crítica radical do emanatismo hegeliano e das «ilusões substancialistas» dos seus mestres e colegas académicos. Como vimos, porém, Weber rejeita as propostas «positivas» de Nietzsche relativas à sua promoção do «sobre-humano». A «fronteira» que Weber não transgride passa precisamente por aquela «decisão» que o leva a exigir de si próprio «aguentar» os reconhecidos paradoxos do presente, oferecer-lhes resistência e proceder contra eles, embora consciente da «inalterabilidade» da situação. É esta, no entanto, uma atitude trágica que, se assinala o *specificum* de Weber face a Nietzsche, por outro lado também o reaproxima deste, tanto quanto o autor de *Assim falava Zaratustra* foi o primeiro a reclamar para a actualidade uma «cultura trágica» e caracterizou a sua «vontade de trágico e de pessimismo» – um pessimismo que está nos antípodas do «pessimismo romântico» – como um «sinal tanto do rigor como da força do intelecto (do gosto, do sentimento, da consciência)». Uma vontade que permitirá mesmo, a quem a tiver no coração, «não temer aquilo que toda e qualquer existência comporta de terrível e de problemático»⁶⁶.

Com Weber, e na prenúnciação do que hoje nos é dado viver, pensar e sentir, estamos ainda perto mas já a uma distância infinita da astuciosa mediação hegeliana e da sua forçada reconciliação⁶⁷. Para nos fazer compreender a irredutível diferença e o insuperável conflito entre as visões da história de Hegel e de Weber, Pierre Bouretz compara as

⁵⁹ Hennis, Wilhelm, op. cit., pp. 98 e 99.

⁶⁰ Jaspers, Karl, op. cit., pp. 32 e 36.

⁶¹ Weiller, Edith, op. cit., p. 28.

⁶² Kiesel, Helmuth, op. cit., pp. 67, 68 e 69.

⁶³ Lassman, Peter/ Irving Velody/ Hermínio Martins, op. cit., p. 184.

⁶⁴ Gomes Filipe, Rafael (1999), Antero e Max Weber in *Estudos Anterianos*, n.º 3, Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde, p. 16.

⁶⁵ Bolz, Norbert (1989), *Auszug aus der entzauberten Welt – Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, Wilhelm Fink Verlag, Munique, p. 7.

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich (1999) *Menschliches, Allzumenschliches, (Humano, Demasiado Humano)*, Kritische Studienausgabe, de Gruyter, Berlin e Nova Iorque, volume 2, pp. 376-377.

⁶⁷ Como o escreve Pierre Bouretz, num recente e brilhante ensaio com mais de seiscentas páginas, consagrado ao pensamento de Max Weber: «... c'est à la avec Hegel et contre lui que pense Max Weber. Avec Hegel dans la mesure où nul n'a mieux souligné que lui le fait que «l'histoire du monde n'est pas le lieu du bonheur» [...], mais bien plutôt l'actualisation inlassable de l'image d'une vallée de larmes. Mais contre lui aussitôt, si tant est que c'est l'effacement de la perspective de la réconciliation qui se profile dans ce constat. C'est alors sous le couvert de Nietzsche et de la « critique ravageuse » du dernier homme qui a découvert le bonheur que se place l'ultime expression de la pensée de Weber, pour annoncer l'érosion définitive des illusions autrefois attachées à « l'être véritable », à « l'art vrai », à la « vraie nature » ou au « vrai Dieu » (Pierre Bouretz (1996), *Les Promesses du Monde (Philosophie de Max Weber)*, com um prefácio de Paul Ricœur, Gallimard, Paris, p. 514.)

lições do primeiro com as conferências do segundo. Para nos restituir a atmosfera do magistério hegeliano, Bouretz recorre a uma bela citação de Ernst Bloch, que passamos a traduzir: «Em Kant, o pensamento era uma luz solitária, destinada a consumir a noite deste mundo. Em Hegel, o pensamento faz-se mestre-escola ou advogado indiferente do ser que o manditou, e a noite do mundo retira-se para o sujeito inculto. Difunde-se, assim, o bom calor da sala de estudo a fim de que tudo o que há de doloroso, de insuportável e de injusto na vida, a necessidade durável de se opor a tal, a autodestruição da natureza e toda a paixão hercúlea da ideia, possam ser desenvolvidos como qualquer coisa de anódino, que acontece sempre, que nunca sobrevém, cuja análise propriamente dita ou só se inscreve no quadro de ardósia, ou não passa de uma simples cerimónia»⁶⁸. Em contrapartida, a grandeza de Weber, bem como, aliás, a de Nietzsche, que fala muitas vezes através dele, «consiste em arrancar-nos ao doce torpor da sala de estudo. Com eles, efectivamente, as paixões humanas perdem o seu carácter anódino, para recuperarem a sua intensidade, a sua espessura, por vezes a sua brutalidade e, sempre, a sua importância vivida. Depois, as tragédias da história cessam de representar simples cerimónias, abandonam os seus ares de sacrifícios expiatórios inscritos com amável distância no quadro de ardósia do espírito, para retomarem o aspecto de confrontos em que se experimenta a significação última da existência dos homens. Basta que nos recordemos dos tormentos do professor que se exprime no Inverno de 1918 em Munique, para medir a distância percorrida desde as *Lições* de Hegel, no Berlim da década de 1820. Quase um século e, sobretudo, duas relações radicalmente diferentes com o mundo e com a história. Duas ambiências tão dissemelhantes quanto a de uma sala de aula, onde se ensinam a crianças os meios de se reconciliarem com o seu universo sob a condução de um bom génio fraternal, e a de uma cátedra austera, donde tombam sombrias profecias sobre adolescentes que se tornaram adultos demasiado cedo pela renovada provação da guerra. Aqui, já não existe doravante o menor lugar para os sonhos de paz e para a esperança de uma reconciliação. À Razão, que se comparava na História à marcha de Deus pelo mundo, sucedeu o espectáculo dos conflitos que dilaceram o universo humano e fazem ressurgir para sempre os deuses antigos dos seus túmulos, para os arrastar de novo na ronda infernal das suas lutas eternas»⁶⁹.

A haver liberdade de escolha, caberá a cada um, bem poderia dizê-lo o próprio Max Weber, escolher o professor que mais lhe convém.

⁶⁸ Bouretz, Pierre, op. cit., p. 516. A citação de Ernst Bloch foi recolhida em *L'esprit de l'utopie* (1977), Gallimard, Paris, pp. 225 e 226.

⁶⁹ Bouretz, Pierre, op. cit., p. 517.