



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JULIO CESAR FERRÃO PINHEIRO

**A MORTE DE DEUS E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO COMO
DESTINO DO HOMEM NA CULTURA MODERNA EM F. NIETZSCHE e MAX
WEBER.**

**FORTALEZA
2011**

JULIO CÉSAR FERRÃO PINHEIRO

A MORTE DE DEUS E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO COMO DESTINO
DO HOMEM NA CULTURA MODERNA EM F. NIETZSCHE E MAX WEBER

Dissertação submetida à Coordenação do
Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal do Ceará, como
requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia. Área de Concentração:
Conhecimento e Linguagem. Orientador:
Prof. Dr José Maria Arruda de Sousa

FORTALEZA
2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P72m Pinheiro, Julio César Ferrão.
A Morte de Deus e o Desencantamento do Mundo como destino do homem na cultura moderna em Nietzsche e Max Weber / Julio César Ferrão Pinheiro. – 2011.
124 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza,
Orientação: Prof. Dr. José Maria Arruda de Sousa.

1. Cultura. 2. Secularização. 3. Ocidente. 4. Morte de Deus. 5. Desencantamento do Mundo. I.

CDD 100

JULIO CESAR FERRÃO PINHEIRO

A MORTE DE DEUS E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO COMO DESTINO
DO HOMEM NA CULTURA MODERNA EM F. NIETZSCHE E MAX WEBER

Dissertação submetida à Coordenação do
Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal do Ceará, como
requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia. Área de
Concentração: Conhecimento e Linguagem.

Aprovada em 31/10/2011.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Maria Arruda de Sousa (Orientador)
Universidade Federal do Ceará-UFC

Prof. Dr. Vladimir Menezes Vieira
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. Luis Felipe Sald
Universidade Federal do Ceará-UFC

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que fizeram parte direta ou indiretamente deste processo que considero, por certo, um dos mais importantes de minha vida. Como seria impossível mencionar neste pequeno pedaço de folha um número tão grande de personagens importantes, vejo-me na contingência de destacar alguns deles já pedindo perdão àqueles que porventura venham a ficar de fora.

Aos professores e colegas da turma do Curso de Mestrado em Filosofia da UFC, pelo conhecimento transmitido ao longo dos anos de estudo.

Destaco os ensinamentos do Prof. Manfredo Araújo que forneceram subsídios importantíssimos sem os quais este trabalho não teria sido possível. Ao Prof. Odílio pela escolha, ajuda e correção de meu artigo na Revista Argumentos, passo importante na produção deste trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro de inestimável importância para qualquer um que queira aventurar-se na vida acadêmica deixo meu sincero obrigado.

Ao professor José Maria Arruda de Sousa orientador, incentivador e grande mentor, sempre confiante na minha pesquisa. Sem seu auxílio este tema jamais seria cogitado.

Aos amigos mais íntimos pelo apoio nos momentos de dificuldade e de dúvida. E não foram poucos.

Aos meus pais pela ajuda nas horas de angústia e incertezas e pela paciência, conforto e incentivos necessários.

“Les formes s’effaçaient et n’ étaient
plus qu’un revê, Une ébauche lente à
venire, Sur la toile oubliée, et que
l’artiste achève Seulement par souvenir”

Charles Baudelaire – Les fleurs du mal

RESUMO

Ao comparar os pensamentos de Nietzsche e de Weber costumam surgir inúmeras possibilidades temáticas. Faz-se necessário neste caso em particular impor algumas restrições ao que pretendemos pesquisar. No âmbito geral há duas aproximações entre os dois autores no campo da cultura: o perspectivismo e o agonismo. No entanto, mais campos temáticos nos foram abertos: a secularização, o tipo de homem moderno, a técnica diante da conduta consciente e os efeitos da cultura moderna sobre a subjetividade. A pergunta de partida poderia ser formulada da seguinte maneira: quais os aspectos devem ser salientados para uma apreensão comparativa entre os trabalhos de Nietzsche e Weber sobre a modernidade? Esta pergunta, por seu turno, demandaria algumas outras que podem ser resumidas da seguinte forma: que recortes se pretende fazer sobre seus pensamentos dedicados à história do Ocidente? Como os autores descrevem o tipo de homem moderno? Qual a melhor forma de traçar o perfil genético-caracteriológico deste tipo de homem? São perguntas que tentaremos responder.

Palavras-chave: Cultura. Secularização. Ocidente. “Morte de Deus”. “Desencantamento do mundo”.

ABSTRACT

Upon comparing the thoughts of Nietzsche and Weber, common new thematic possibilities arise. For this reason, we must impose some restrictions on what we wish to analyze. In general, there are two approaches between the two authors in the theme of culture: perspectivism and agonism. However, more fields were opened in the theme of culture: secularization, the archetype of modern man, the Technique front of practice behavior and the effects of modern culture on subjectivity. The first question could be formulated as follows: which works should we focus examination in order to carefully analyze the similarities and differences between the works of Nietzsche and Weber on modernization? This question leads us to another one that could be summarized: what ideas should we extract from their work that contributed to history of Western Civilization? How the authors did describe the archetype of modern man? What is the best way to chart the genetic profile of this type of characterological-man? These are the questions that I will try to answer.

Keywords: Culture. Secularization. West. "Death of God". "Disenchantment of the world".

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE: UMA ANÁLISE DA “MORTE DE DEUS”	13
2.1	Nietzsche como ponto de inflexão da modernidade	13
2.2	A genealogia do niilismo	22
2.3	Vontades de poder como interpretação.....	41
2.4	A moral sem Deus	45
3	O PROCESSO DE DESENCANTAMENTO DO MUNDO E O PROBLEMA DO TIPO DE HOMEM MODERNO	54
3.1	Contexto histórico da teoria da ciência de Weber: uma introdução .	54
3.2	O nascimento das religiões	62
3.3	A conduta de vida do homem	83
4	UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE O DESENCANTAMENTO DO MUNDO E A MORTE DE DEUS	90
4.1	Interpretação crítica da cultura moderna	90
4.2	Do agir religioso ao surgimento da moral	96
4.3	Análise tipológica de Weber e Nietzsche: o diagnóstico ético da modernidade	103
5	CONCLUSÃO	114
	REFERÊNCIAS	118

1 INTRODUÇÃO

Fala-se muito das influências de Simmel, Roscher, Knies, Marx e até mesmo de Hegel nos trabalhos de Weber, porém, nos dizeres do próprio Gabriel Cohn, a penetração de Nietzsche nos vários campos teóricos da obra do cientista social ainda é assunto pouco explorado e de bibliografia demasiada escassa. Cumpre, portanto, explorá-la. Creio que com esta pesquisa pudemos dar um passo nesta direção. O contributo de Nietzsche para a história do niilismo é o mergulho nas profundezas da metafísica e da moral, alicerces da era moderna. Weber não se enganara ao dizer que o mundo em que existimos intelectual e espiritualmente foi largamente “criado” por Nietzsche, mas o mundo intelectual e espiritualmente “criado” por Nietzsche teve algum reflexo na obra de Max Weber? Dispomos de evidências o bastante para crer que sim. Há pontos de consonância entre o pensamento de Weber e de Nietzsche que leva o primeiro a formular o conjunto de teses que comumente denominamos o Desencantamento do Mundo e uma série de outros pontos bastante importantes em sua vasta obra sociológica, sobretudo, daquela referente à sociologia da religião. Tentaremos nesta introdução fornecer alguma luz que ilumine com mais clareza os pontos principais deste trabalho. Em primeiro lugar quero expor os elementos congruentes mais elementares entre ambos os autores segundo nossa investigação. Vejamos, pois, um breve enunciado deles:

1) Weber aceita o diagnóstico epocal de Nietzsche. Qual seja? A vivência humana relacionada com um acontecimento: o da “morte de Deus”. Weber certamente fora o primeiro que extraiu as mais radicais consequências científicas do diagnóstico do niilismo. Por exemplo: qualquer ordem axiológica objetiva assente na idéia tradicional cristã de Deus estaria irremediavelmente comprometida. No caso das comunidades religiosas, Weber deixa de lado preocupações teológicas e passa a focar seu trabalho nas condutas de vida.

2) Weber assimila de Nietzsche o tipo ideal do cristianismo e o define como religião que projeta o mundo interior de uma dada comunidade ou grupo humano, como fora descrito no *Anticristo*: um deus que corresponde às necessidades mais proeminentes de um tipo humano específico. O Deus antinatural do cristão feito para castrar a vontade e impor uma conduta ascética de vida aos seus seguidores pode servir de exemplo neste particular. O mesmo Deus que torna o indivíduo timorato, modesto e pacífico que ama seu amigo e seu inimigo, que não mais odeia: o bom Deus.

3) a problemática histórica tem seu cerne na apreensão ante a perspectiva de um “desencantamento do mundo”, o que o move a interrogar-se sobre a gênese do processo ocidental de racionalização. A ciência de Weber pretende ser, portanto, uma ciência da realidade que busca saber como o mundo transformou-se no que é. Aqui há pelo menos três pontos importantes a serem destacados. Dois de aproximação e um de afastamento. Este último não é propriamente objeto de nossa tese e constitui apenas um parêntese em nossa exposição. Isto, porém, não retira o valor concernente à descoberta.

O primeiro ponto de aproximação é certamente a crítica aos ideais. Weber e Nietzsche posicionam-se a favor da superioridade ontológica da coisa tal qual ela é. Exploramos detidamente este assunto no início do terceiro capítulo e constatamos que ambos negam a primazia do substancialismo, para o qual a realidade pode ser subsumida em conceitos puros, o que em outras palavras, significa que idéias e coisas não têm correspondência; também não aceitam cadeias causais que deságüem em elementos de causação primordial.

O segundo ponto de aproximação contemplado diz respeito à cultura. Compartilham os autores de uma visão perspectivista bastante acentuada. Explico: em última análise, tanto Weber quanto Nietzsche avaliam a realidade como uma espécie de contínuo de ações ou forças. Ora, Weber diria que a título de apreensão inteligível tais ações e forças poderiam ser submetidas a uma análise de causas e efeitos. Nietzsche, por seu turno, não fora tão complacente. Para o filósofo, mesmo uma abstração bem definida de causas e efeitos ainda guarda pouco da realidade, pois não podemos apreender das coisas sua totalidade – que é devir para o filósofo –, mas tão somente partes de um todo que isolamos.

Weber, portanto, fora bem menos rígido ao separar a lógica do real, mas mesmo adotando o recurso da descontinuidade, principalmente como base da racionalidade lógico-técnica, ele jamais fora partidário de uma consciência racional para fora do universo cultural-histórico. Ora, se toda racionalidade é cultura, logo remete a uma raiz valorativa (como deixaremos claro depois, o uso abusivo de valores não é desejável para Weber). Donde surge mais um laço estreito com Nietzsche: o perspectivismo.

No que concerne ao ponto de afastamento encontramos na obra do sociólogo Renarde Freire Nobre, talvez a principal autoridade na ciência comparativa entre Weber e Nietzsche no Brasil, o principal suporte teórico de que precisávamos. Trata-se de uma diferença de fundo quanto aos pensamentos em que antes havíamos estabelecido afinidades. Renarde concorda que no plano geral da cultura Nietzsche e Weber possuem

afinidades amplas correspondentes ao que havíamos exposto anteriormente. Todavia, o fato de um autor referenciar-se nas subjetivações e nos impulsos vitais e o outro, nas objetivações e na consciência fazem com que as metodologias propostas e as éticas almeçadas sejam diferentes e quiçá completamente opostas. Diz Renarde que, “separando uma concepção de transracionalidade vital e de liberdade ética de uma concepção de racionalidade reflexiva e de responsabilidade ética”, podemos traduzir isto no plano do conhecimento para a diferenciação no uso de uma linguagem poética e no uso de uma linguagem sistemática utilizada respectivamente por Nietzsche e Weber. Em outras palavras, tanto quanto Nietzsche procurou se afastar da possibilidade do uso de uma linguagem sistematizadora, Weber tentou afastar-se do uso abusivo de valores para produzir conhecimento.

Não podemos deixar de mencionar que Weber destacou a incapacidade de produzir valores como dever do cientista profissional. Portanto, o princípio da neutralidade axiológica seria tão estranho a Nietzsche, quanto a junção entre conhecimento e impulso vital para Weber. Isto pode ser explicado pelo seguinte argumento: utilizar uma linguagem sistematizadora é desejar a “verdade pura”, diria Nietzsche; mas desejar “a verdade pura”, como a Filosofia o fez através dos tempos e das mais diversas correntes filosóficas não passa de uma tentativa de “aplainar e consolidar majestosos edifícios morais” (NIETZSCHE, 2004, p. 11). A palavra, como representação do real, antropomorfiza o mundo. “Circunscreve-o a preferências unilaterais movidas por interesses pragmáticos e funcionais que, em uma acepção mais refinada, denotam impulsos vitais” (SAMPAIO, 2007). Assim, Nietzsche aponta a origem do conhecimento como uma espécie de formador de signos que só faz sentido quando passa pelo crivo do próprio indivíduo, mas que não encerra sentido real próprio. A crítica vai mais além: ao lidar com tais signos durante muito tempo, os seres humanos acabam por tomá-los como representações da realidade em si mesma.

Com efeito, Weber fora um cientista e Nietzsche um filósofo e, por certo, seus projetos não poderiam ser tão próximos pela própria característica dissonante entre a linguagem filosófica, de possibilidades mais abundantes, e a científica. Não nos interessa esmiuçar neste trabalho tal característica em seus aspectos pormenores e em suas disputas quase infinitas ao longo da elaboração de inumeráveis quadros filosóficos da teoria do conhecimento. Importa notar que esta diferença de fundo se dissolve quando o assunto é o destino trágico da cultura moderna e o tipo de homem que dela emerge. Tomemos como exemplo o tipo ideal weberiano para ilustrarmos outra

afinidade por nós descoberta. É sabido que o método tipológico de Dilthey permitiu perfeitamente a introdução de fatores sociológicos em inúmeros trabalhos de história. O famoso trabalho de Max Weber sobre a relação entre ética calvinista e o nascimento do espírito burguês não é outra coisa senão a introdução dos fatores sociais num corte transversal histórico, ou melhor, a adoção do método diltheyano de construir tipos ideais.

Veremos que o tipo ideal weberiano é obtido através de um esforço unilateral na fusão de uma variedade de fenômenos plurissignificativos independentes, mais ou menos presentes que, juntos, formam uma imagem mental unitária. Na nossa pesquisa vimos que Nietzsche também constrói tipos ideais para reforçar a imagem do homem moderno como espírito vacilante, medíocre e subserviente. A pergunta que fizemos foi: importava a Weber apenas compreender o bom funcionamento do capitalismo moderno, ou sua preocupação também tinham a ver com descobrir a origem de uma conduta de vida racional, especializada e dominada pelo trabalho? A resposta só poderia ser negativa. Não, Weber não queria compreender só o bom funcionamento do capitalismo moderno. Compreendê-lo seria, por certo, condição *sine qua* para compreender todo o restante, mas só isso não bastava. A introdução da problemática do “tipo de homem” weberiano, levantada originalmente por W. Hennis, e retomada na obra de Rafael Gomes Filipe, consiste na interrogação que o religará a Nietzsche, para quem ela, a problemática do tipo de homem, tornar-se-á uma obsessão e o traço comum de quase todas as suas produções filosóficas. Foi, sobretudo, como um moralista que Weber leu Nietzsche. Dito de outra forma, para Weber, o perdurável em Nietzsche era a “moral da nobreza”. Não é à toa que antes mesmo de responder a pergunta sobre a relação da ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber desenvolve um tipo ideal puritano de conduta ascética que, a nosso ver, tem muito do Nietzsche da *Genealogia* nele embutido.

Reunimos, portanto, neste trabalho, certos vestígios textuais de Nietzsche na obra de Max Weber que nos permite detectar uma singular consonância entre o pensamento de ambos os autores. Os indícios mostram, também, que Weber obteve em Nietzsche inspiração decisiva para seus trabalhos metodológicos e para a constituição “libertadora” de seu *tipo ideal*. O que não conseguimos equacionar foi o grau dessa influência. O que fizemos pode ser descrito como um esforço hermenêutico sem a pretensão de uma tese exaustiva em direção à uma validação definitiva que, certamente, requereria um trabalho de maior fôlego, ou mesmo, uma análise completa da biografia

de Weber, o que seria, evidentemente, impossível. Nosso propósito de reunir influências, alteridades, e continuidades, por certo, fora cumprido; se não totalmente, pelo menos na medida em que este trabalho suportaria.

Com relação à organização geral do trabalho, procedemos da seguinte forma: no primeiro capítulo traçamos um quadro geral daquilo que Nietzsche entende por niilismo e seu resultado a “morte de Deus”. Para esta finalidade, contamos com o apoio de Habermas e optamos por seguir seu diagnóstico da modernidade como projeto inacabado. De Heidegger tentamos obter a melhor descrição possível da história do niilismo, num esforço tremendo para separar aquilo que de Heidegger não seria proveitoso para nossa tese; de W. Müller-Lauter empregamos a noção de vontade de poder por ele descrita.

No segundo capítulo, fizemos a análise das categorias sociológicas fundamentais de Weber e traçamos o quadro metodológico que ele havia proposto para analisar os problemas culturais de seu interesse. Depois partimos para análise da sociologia da religião e, por fim, analisamos o quadro geral do problema do tipo de conduta humana resultante de suas análises anteriores.

No terceiro, e último capítulo, fizemos a análise comparativa necessária entre Weber e Nietzsche para tentar equalizar, da melhor maneira possível, aquelas influências, paralelismos, alteridades e continuidades que havíamos mencionado acima.

2 DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE: UMA ANÁLISE DA “MORTE DE DEUS”

2.1 Nietzsche como ponto de inflexão da modernidade

Optamos a seguir pela análise de Habermas da conjuntura da modernidade como projeto inacabado por nos parecer a mais correta a respeito e por se tratar de uma análise conjuntural que transcende as epocalidades de Nietzsche e Weber sem conduto abrir mão do problema da história universal e do panorama político e econômico da Europa em vias de racionalização, típica da cultura do Ocidente traçado pelos dois teóricos antecipadamente. A escolha de Habermas para abrir este trabalho não foi mera coincidência, pois a consciência de tempo da modernidade foi muito bem retratada por ele em seu ensaio e é dele que tomaremos parte a seguir.

A modernidade é a época que se encontra sob a égide da liberdade subjetiva. Esta, por sua vez, realiza-se na sociedade através do direito privado; no Estado, como asseguradora da participação igualitária de todos, na igualdade de direitos e na vontade política; na esfera privada como liberalidade ética e autonomia dos indivíduos; e, ainda na esfera privada, como apropriação da cultura tornada reflexiva. Vista deste último ponto, a liberdade subjetiva, ou melhor, a liberdade do espírito subjetivo pode, neste particular, se emancipar das naturalidades de formas de vida tradicionais (HABERMAS, 2002, p. 121)¹. Todas essas esferas descritas na modernidade tornaram-se autônomas. No passado, elas estavam ligadas, como diria Habermas, a um selo inviolável posto sobre todas elas, o selo da religião. Esse selo rompeu-se.

Essas forças religiosas debilitaram-se e o principal responsável por esta debilidade fora o esclarecimento, diz o filósofo. Esclarecimento este que não fora produzido arbitrariamente, mas conduzido passo a passo através do ponto de vista da filosofia da história, de autonomizações, abrindo caminho à tendências muito antigas que serão experimentadas como abstrações e alienações de um contexto de vida ética. Ora, uma das características desse processo é sua irreversibilidade, como afirma Habermas nesta passagem: “É próprio ao esclarecimento a irreversibilidade dos processos de aprendizado que se fundam no fato de que os discernimentos não podem ser esquecidos a bel-prazer, mas só reprimidos ou corrigidos por discernimentos

¹ Se o presente compreende-se a si mesmo, fundando-se no horizonte do novo tempo, opera-se uma relação de ruptura com o passado. Assim a modernidade precisa criar sua própria normatividade. É o que Habermas chama de auto-fundamentação, que pode ser descrita em: 1) o ponto de partida consiste em reconhecer como subjetividade o princípio do novo tempo; 2) superioridade do mundo moderno; 3) permanente crise. O princípio da subjetividade se revela como subjetividade abstrata no cogito cartesiano.

melhores” (HABERMAS, 2002, p. 122). Segue daí que o esclarecimento só poderá compensar seus déficits se o próprio esclarecimento for radicalizado. No campo específico da filosofia não foram poucas as tentativas de elaborar tal programa. Hegel, por exemplo, viu na dialética do esclarecimento um equivalente ao poder unificador da religião:

“o espírito absoluto passa impassivelmente sobre o processo da história aberto ao futuro e sobre o caráter irreconciliado do presente. Em face da retirada quietista da ordem sacerdotal dos filósofos em relação a uma realidade irreconciliada, os jovens hegelianos reclamam o direito profano de um presente que ainda aguarda a realização do pensamento filosófico” (HABERMAS, 2002, p. 122).

Para tal fim, argumenta Habermas, os jovens hegelianos puseram em jogo um conceito de práxis de curto alcance. Como assim? Eles liberaram do fardo do conceito hegeliano de razão a idéia de uma crítica criadora da modernidade nutrindo-se do próprio espírito da modernidade. Ou seja, os jovens hegelianos se voltaram contra o conceito de uma efetividade racional que se eleva acima da facticidade e começaram a reclamar o peso da existência. Feuerbach, por exemplo, insiste na existência sensível da natureza interior e exterior: sentimento e paixão testemunham a presença do próprio corpo material (HABERMAS, 2002, p. 77). Esse pensamento confere absoluta relevância ao relativo, ao momento histórico, sem, contudo, entregar-se ao relativismo de uma consideração cética. “Os jovens hegelianos queriam subtrair o presente aberto ao futuro ao ditame da razão pretensiosamente onisciente e, a fim de responder à crise, queriam reconquistar a história como uma dimensão que possibilita uma margem de ação para a crítica” (HABERMAS, 2002, p. 78). Ora, a crítica dos hegelianos de esquerda quer mobilizar o potencial de razão acumulado na história, contra a racionalização unilateral do mundo burguês. Já os hegelianos de direita,

“seguem Hegel na convicção de que a substância do Estado e da religião compensará a inquietação da sociedade burguesa, assim que a subjetividade da consciência revolucionária, que causa essa inquietação, ceder ao discernimento objetivo da racionalidade existente” (HABERMAS, 2002, p. 80).

Em outras palavras, modificam o conceito hegeliano de modo que junto à racionalidade da modernidade social, venha acoplada a necessidade de sua compensação. É contra esse arsenal de compensações (a crítica revolucionária da racionalidade burguesa, o Estado e a religião) que se alimentam da mais obsoleta historiografia, que irá se posicionar Nietzsche. Para ele a consciência moderna está sobrecarregada de um saber histórico do qual já não mais suporta. Toda tradição cultural está desacoplada da ação,

da força “plástica da vida”. O homem moderno, segundo seu próprio diagnóstico, “acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam na barriga” (NIETZSCHE, 1978, p. 277). Este ronco, dirá o filósofo, é sintoma da

“notável oposição entre um interior, a que não corresponde nenhum exterior, e um exterior, a que não corresponde nenhum interior (...) O saber, que é absorvido em desmedida e sem fome, e mesmo contra a necessidade, já não atua mais como motivo transformador, que impele para fora, e permanece escondido em um certo mundo interior caótico, que esse homem moderno, com curioso orgulho, designa como a ‘interioridade’ que lhe é própria” (idem, p. 278).

Fica claro que para Nietzsche as ciências do espírito percorrem um caminho metodologicamente equivocado, caminho esse baseado em um ideal objetivamente falso que neutraliza todos os critérios necessários à vida, transformando a modernidade num verdadeiro manancial de relativismos paralisantes. Segundo Habermas, com

“a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente. Primeiro, a razão fora concebida como autoconhecimento reconciliador, depois como apropriação libertadora e, finalmente, como rememoração compensatória, para que pudesse se apresentar como equivalente de poder unificador da religião e superar as cisões da modernidade a partir de forças motrizes da própria modernidade. Por três vezes falhou essa tentativa de talhar um conceito de razão segundo o programa de um esclarecimento em si mesmo dialético. Nessa constelação, Nietzsche tinha apenas a escolha de submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente ou abandonar por completo o programa” (HABERMAS, 2002, p. 124).

Nietzsche concentrou-se no segundo projeto. Renuncia, assim, ao conceito de razão e joga por terra a dialética do esclarecimento. Sua crítica é particularmente aguda ao historicismo moderno que para ele é o responsável direto pelo esvaziamento de todo essencial, ou seja, aquilo que faz a razão moderna voltar-se para si mesma em busca de respostas à sua própria crise. Mas de todo não abandona o pensamento da dialética do esclarecimento para romper com o invólucro racional da modernidade; repensar seu toque pessoal neste projeto é utilizar-se do fio condutor da razão histórica para por fim descartá-la e fincar pé no mito. É o que fica evidente quando escreve o seu *O Nascimento da Tragédia*, estudo levado a cabo com o método histórico-filológico. Logo nas primeiras páginas destaca a relação dos gregos com a dor e salienta que é a arte, não a moral, a atividade propriamente metafísica do homem grego – “um ‘deus’, se assim se deseja, mas decerto só um deus-artista completamente inconsiderado e amoral, que no construir como no destruir, no bom como no ruim, quer aperceber-se de seu idêntico

prazer e autocracia” (NIETZSCHE, 2007g p. 16). Adiante, não deixa de dar seu parecer quanto ao consolo metafísico do trágico:

“A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens: o herói, a mais elevada aparição da vontade, é, para o nosso prazer, negado, por que é apenas aparência, e a vida eterna da vontade não é tocada de modo nenhum por seu aniquilamento. ‘Nos acreditamos na vida eterna’, assim exclama a tragédia; enquanto a música é a Idéia imediata dessa vida” (NIETZSCHE, 2007, NT, p. 99).

Este pequeno trecho da obra já seria suficiente para resumir todo o exposto acima, mas não pára por aí. Para Habermas a situação de partida é clara: o esclarecimento histórico só reforça as cisões sentidas com as conquistas da modernidade. A razão, “apresentada na forma de uma religião cultural, não desenvolve mais nenhuma força sintetizadora, capaz de renovar o poder unificador da religião” (HABERMAS, 2002, p. 126). Mas e quanto às “forças sintetizadoras metafísico-religiosa-tradicionais”? Essas tampouco estão livres do “produto do esclarecimento”, demasiado racional, iniciado em épocas longínquas. Que isso significa propriamente na filosofia de Nietzsche?

Habermas considera o ingresso de Nietzsche neste cenário como ponto de inflexão que muda os rumos da trajetória sugerida pelo discurso moderno. Em *Sobre a Verdade e Mentira*, Nietzsche concebe as funções do conhecimento como funções de auto-conservação, operando, a respeito delas, a distinção entre funções de disfarce (*Verstellung*) e de dominação (*Beherrschung*). Neste campo Olwaldo Giacóia, professor de filosofia da USP, nos oferece uma descrição clara do problema. A correspondência entre o intelecto e a coisa é entendida como correspondência/condição fisiológica para a espécie. Sendo assim, a possibilidade de validade objetiva da proposição passa desta forma para o domínio moral. Isto porque determinadas representações se tornam objeto de convencionalismo lingüístico intersubjetivamente reconhecido, reduzindo-se, assim, ao domínio vinculante do reconhecimento de regras obrigatórias. Em outras palavras, a crença na unidade substancial do sujeito assim como a totalidade das categorias do entendimento e das regras lógicas possui, para Nietzsche, o estatuto de ficção. São estímulos externos transformados em símbolos, posteriormente em conceitos e convencionalmente fixados como vivências intuitivas únicas que passam a se aplicar a número enorme de casos semelhantes².

² GIACÓIA, O. *Nietzsche e a modernidade em Habermas*; p. 55.

A verdade tem seu foco de surgimento no plano dos conceitos que, por sua vez, possui estrutura pré-construída no quadro das formas gramaticais. A própria gramática já tem, em si, as regras segundo as quais o conteúdo metafórico é categoricamente ordenado, diz Giacóia. Tais categorias da gramática, juntamente com os “procedimentos da razão”, se reportam apenas à forma contingente da linguagem e é um produto da atividade criadora de sentido. À pergunta kantiana: “como são possíveis os juízos sintéticos à priori”, passa-se para: “porque é necessária a crença em tais juízos”. A resposta de Nietzsche é que nessa necessidade lógica impõe-se a coerção “metalógica” da natureza, isto é, necessidade prática de conservação e reprodução.

Se todo conhecimento é interpretação, produto de estímulos externos transformados em símbolos, o que é a modernidade, pensada como alvorecer da última época histórica? De época do esclarecimento, que rompe com o passado, a modernidade passa a ser a época terminal de uma longa história. Nietzsche nos proporciona aqui um incrível empreendimento nivelador, colocando a modernidade no topo de uma haste cuja base encontra-se na antiguidade. Em outras palavras, a modernidade começa com Sócrates, que ele gentilmente nomeia de o “mistago da ciência”. Esse é resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito, aponta o filósofo n’ *O Nascimento da Tragédia*, e completa:

“agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las nas mais remotas antiguidades. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionar ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno do mito?” (NIETZSCHE, 2007g, p. 133).

A consciência moderna irá, pois, proibir toda e qualquer regressão às origens míticas. É preciso notar que Nietzsche não nega a consciência moderna, ele apenas a torna mais aguda. Seu remédio para essa, digamos, “agudização” será o desfrute de um “poder supra-histórico” da arte.

“Uma festa religiosa, ao se tornar obra de arte, deve sobrelevar, com a esfera pública renovada pelo culto, a interioridade da cultura histórica apropriada de maneira privada. Uma mitologia renovada esteticamente deve liberar as forças da integração social cristalizadas na sociedade concorrencial” (HABERMAS, 2002, p. 127).

Não é à toa que Nietzsche elege a obra musical de Richard Wagner como o correspondente moderno da revitalização do mito. Sabe-se que Nietzsche abandonou este projeto “wagneriano” que, segundo ele próprio, era por demasiado romântico, para

dedicar-se a outros de maior envergadura³. Seu novo projeto será desmascarar a razão. Tal escolha por certo destoante de todo edifício filosófico tradicional tem uma origem e esta origem, por seu turno, tem sua base na chamada inversão do platonismo.

Segundo Oswaldo Giacóia, um dos traços marcantes que se pode depreender da filosofia de Nietzsche consiste na pretensão do filósofo alemão de reverter o platonismo. O que seria, pois, reverter o platonismo? Antes, é preciso entender, continua Giacóia, que reverter o platonismo, para Nietzsche, é o mesmo que superar a metafísica pela “transvaloração dos supremos valores da cultura ocidental”. Tais valores constituem para ele “a base completamente desenvolvida do pensar metafísico que se encontra sistematizada no idealismo platônico com a doutrina das idéias e a conseqüente oposição entre os mundos sensível e inteligível” (GIACÓIA, 2007, p. 13). Ora, o pensamento metafísico se empenha em desconhecer a determinação essencial da realidade, qual seja: a mistura dos inumeráveis elementos constitutivos do ser real que correspondem a negações e afirmações que são solidárias entre si. Romper tal convivência pretende dar a impressão de que os valores mais altos, mais imaculados estão bem longe da senda das falsas e ordinárias impressões que constituem o fluxo do devir. Jean Granier resume bem o pensamento de Nietzsche, segundo o qual: “o ser não pode vir a ser; logo, é imutável e não pertence à mesma esfera de inteligibilidade a que pertence o mundo entregue aos caprichos da mudança” (GRANIER, 2009, p. 41).

Logo nos primeiros aforismos de *Além do Bem e do Mal*, mais precisamente no segundo, Nietzsche lança um desafio recheado de ironia àqueles que ousam pensar em contrário à tradição metafísica, diz ele: “Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de enganar? Ou a ação desinteressada do egoísmo?” e sentencia depois no mesmo tom: “as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, própria – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo” (NIETZSCHE, 2005b, p. 9). Depois, retomando o teor normal de suas críticas, anuncia sua conclusão:

“Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua ‘crença’ que eles procuram alcançar seu ‘saber’, alcançar algo que no fim é batizado

³ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*; p. 59. Mesmo depois do rompimento com Wagner e da elaboração de um novo projeto filosófico, Nietzsche reconhece que *O Nascimento da Tragédia* fora de importância vital para a sua obra. Por meio dele pôde o filósofo reconhecer, finalmente, que Sócrates era um instrumento da decadência grega, um típico decadente e que o cristianismo é niilista no mais profundo sentido, enquanto no símbolo dionisíaco é alçado o limite último da afirmação.

solenemente de ‘verdade’. A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*” (NIETZSCHE, 2005b, p. 10).

Caracterizar esse dualismo tipicamente metafísico de moral tem como objetivo demonstrar que não só o terreno preferido em que ele se exerce é a moral, como também e principalmente, que ele é gestado por uma interpretação moralizante do mundo. Mas aí cabe uma dúvida pertinente: de onde vem esta interpretação moralizante do mundo? Sem dúvida, dirá Nietzsche, o enxerto moralizante na doutrina das idéias vem de Sócrates. Não são poucas as referências de Nietzsche a respeito deste assunto⁴. Giacóia concorda com esta análise e afirma que Nietzsche percebeu com toda clareza a influência socrática na filosofia platônica quando interpreta do seu modo o relato de Aristóteles, “de acordo com o qual Platão teria primeiramente partilhado a doutrina heraclitiana, segundo a qual todas as coisas sensíveis se encontram em fluxo perpétuo – à qual teria permanecido fiel até seu encontro com Sócrates⁵” (GIACÓIA, 2007, p. 15). A partir daqui a doutrina de Platão ganha conteúdo especial. As coisas ganham predicados universais que são entidades intelectuais idênticas não estando sujeitas a variações de qualquer espécie e, portanto, não sujeitas ao erro, à mutação e livres de toda contradição. Eis aí o ensinamento socrático: “o mundo do verdadeiro filósofo é o universo inteligível das puras abstrações” (GIACÓIA, 2007, p. 19), apartando-se dos outros homens entregues ao simulacro e à incerteza. Ora, esta última sentença faz toda diferença para Nietzsche e é onde o filósofo encontra o elemento ético chave na gênese da doutrina das idéias, ou seja, a ponte entre o especulativo e o moral. A partir desse ponto e sob a influência direta da doutrina socrática, o verdadeiro saber teria que se referir ao que é permanente, ao inabalável. Platão constatou que a maioria dos homens não vive sob a égide de tal saber. Ao contrário, a maioria dos homens vive apenas na aparência, no mundo ilusório e na auto-contradição. Ora, homens verdadeiramente

⁴ Citar cada uma delas seria excessivamente trabalhoso, mas podemos dar algumas pistas que podem ser úteis a quem se interessar mais pelo assunto: *A Gaia Ciência*, aforismo 123; *Além do bem e do mal*, no capítulo *Dos preconceitos dos filósofos*; ou mesmo no *Crepúsculo dos ídolos*, capítulo segundo *O problema de Sócrates*. Estas são algumas das referências ao assunto que encontramos.

⁵ O artigo continua neste ponto e aborda mais detalhes da situação. Segue Giacóia na sua argumentação: “Valendo-se do trabalho crítico-filológico de seu colega, o filósofo Schuster (a quem segue muito de perto), e baseando-se particularmente em Crátilo 402a, Nietzsche afirma que Platão, influenciado por seu mestre Crátilo, interpreta no mesmo sentido deste último a sentença de Heráclito, de acordo com a qual *panta korei ouden menei* (‘tudo muda e nada permanece’). O que significa que Platão não teria dado à sentença o significado que lhe deu Heráclito, mas sim aquele dos heraclitanos” (GIACÓIA, 2007, p. 15). Continua Giacóia na sua argumentação afirmando que, segundo o próprio Nietzsche, baseado nas demonstrações de Schuster, esta teria sido a escolha de Platão no início de sua carreira como político e legislador.

grandes não podem viver no mundo ilusório e na auto-contradição. Logo, Platão deprecia a efetividade e aos homens em igual medida e isto porque no mundo das aparências as grandezas são, também, aparentes, segundo o ponto de vista de Nietzsche. Esta é a origem moral da filosofia socrático-platônica, e justamente aqui nasce o desprezo pelo mundo e pelos sentidos. Pesa sobre Platão a indisposição moral contra a realidade mais próxima. Os sentidos são perturbadores do homem ético, perturbadores da paz e do pensador. Se for possível livrar-se de tais fardos através do uso reto do pensamento então é bem possível a aquisição do verdadeiro conhecimento. Logo,

“dessa maneira, se o ponto de partida para a asserção de um mundo supra-sensível foi dado pelas hipóteses éticas de Sócrates, também será de natureza ética o elemento prevalente da doutrina platônica da alma. Relativamente a isso, a tarefa consistia em ‘encontrar o mundo que o verdadeiramente Bom reconhece como o seu mundo, onde ele não é mais perturbado e seduzido, onde toda sensibilidade se cala, onde não há mais nenhum ver, ouvir e sentir. O ser-bom, a perfeição pertence à essência de toda idéia; não a perfeição estética, porém a ética” (GIACÓIA, 2007, p. 20).

A citação não poderia ser mais clara: Platão abandona a postura heraclitiana que tornava insubsistente a realidade e o conhecimento e desenvolve a tese segundo a qual a oposição entre mundo inteligível e mundo sensível corresponde, no plano do saber, à distinção entre opinião e ciência e na existência, entre corpo e alma, em que a existência das idéias demonstra que a alma teve uma vida anterior e independente de sua ligação com o corpo, e que tal ligação seria uma queda, um cárcere justamente porque a nobreza da alma consiste em sua ligação com o domínio do eterno e não com o aparente. Nietzsche, ao contrário, aposta em Heráclito contra Platão. Ele inverte a ordem dos valores que Platão havia instituído entre o conhecimento e o devir sem, contudo, deixar de fazer uma advertência pertinente⁶:

⁶ Michel Haar estabelece uma discussão interessante sobre este ponto. Em um aforismo 7[156] de abril de 1871 de seus escritos publicados postumamente, Nietzsche afirma que sua filosofia é o platonismo invertido e arremata: quanto mais longe da verdade melhor. Esta famosa frase de Nietzsche que figura de passagem na obra de M. Haar é, segundo o próprio autor, o ato de nascimento da filosofia nietzschiana. É o ponto de partida para o projeto de inversão do platonismo que se desdobrará no cerne de toda filosofia nietzschiana posterior. Porém, cabe uma pergunta: não seria o “platonismo invertido” uma espécie de divinização do aparente e do ilusório? Pois vejamos: o sensível, o corpo, as belas formas sem conteúdo, não tomariam perfeitamente o lugar do ser verdadeiro, da verdade como pura identidade de si, como o ser puramente lógico, uma espécie de princípio de identidade fechado no devir e na história? Vamos além. A aparência como meta não exige, como consequência, uma adesão à ilusão, uma confiança nela mesma? Ao que tudo indica parece que estamos diante de uma idealização da aparência. Se há a pretensão de superação da metafísica, não parece ser este um bom caminho que, ademais, conduz à velha dicotomia platônica entre o aparente e o real, pois, é forçoso admitir, Nietzsche não parece preocupado em suprimir o termo “aparência” daquilo que M. Haar denomina como “o ato de nascimento” da filosofia nietzschiana. Então porque manter a palavra aparência que possui conotação restritiva? Porque reintroduzir a idéia de meta que implica uma separação, um ideal a se realizar? Segundo o próprio M.

“Se o resto dos filósofos rejeitava o testemunho dos sentidos porque estes mostravam multiplicidade e mudança, ele [Heráclito] o rejeitou porque mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade. Também Heráclito foi injusto com os sentidos. Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele pensava – eles não mentem. O que fazemos do seu testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração... A ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... Mas Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia. O mundo ‘aparente’ é o único: o ‘mundo’ verdadeiro é apenas acrescentado mendazmente” (NIETZSCHE, 2006a, p. 26).

Para ilustrar o problema tomemos como exemplo o corpo, esse grilhão platônico da alma. De acordo com Michel Haar, o corpo, segundo Nietzsche, como “guerra e paz, descrito no Zaratustra⁷, não ressuscita um novo absoluto à maneira de Hegel, mas um novo infinito, um infinito de interpretações que não pretendem as últimas interpretações possíveis”, pois, continua o autor, “elas estão todas ancoradas em pontos de vista do

Haar a resposta para essa pergunta radica na presença e na implicação de uma dupla abordagem, condição necessária da sua eficácia. Ultrapassar a metafísica é tarefa impossível sem, por um lado, a abordagem crítica complexa e elaborada que Nietzsche denomina genealogia e, por outro, sem um novo pensamento do mundo sensível. E o que é fazer a genealogia? M. Haar nos explica que em Nietzsche fazer a genealogia “é evidenciar quais forças respondem e colocam como satisfatórios os valores que elas promovem (permanência, identidade, felicidade, segurança, etc.), é mostrar porque o homem necessita desta utopia ou desta fábula de um mundo melhor, perfeito, para além do devir, do mal, da dor, da contradição, da sensibilidade e da sensualidade. É transformar o puro senso teórico ou proposicional da metafísica para fazer dela um sinônimo e um símbolo de certos tipos de forças ou de existências” (HAAR, 1993, p. 9-10). O duplo esforço extraordinário de Nietzsche, diz M. Haar, não permanece fechado em sua própria posição inicial. Em outras palavras, o pensamento de Nietzsche não se reduz a um “contra-platonismo” pura e simplesmente. Não se trata de fazer metafísica com sinais trocados, mas diminuir seu conteúdo dogmático que se tornou valorativamente predominante ao longo da história humana. Neste ponto, em especial, haverá uma profunda relação com a teoria da ciência de Max Weber, como veremos adiante. Importa notar, por conseguinte, que a reabilitação, por vezes problemática, dos “aspectos mais odiados e desprezados” da existência não levam a sobrepor o Mal ao Bem, mas a um “para além” (HAAR, 1993, p.10); o que responde à nossa questão inicial quanto a suspeita de que Nietzsche estaria divinizando o aparente e o ilusório.

⁷ As outras passagens do capítulo Dos que desprezam o corpo da obra *Assim Falava Zaratustra* e que não ilustram o trecho citado por Michel Haar são ainda mais eloquentes. Tomemos a primeira estrofe que diz: “Aos que desprezam o corpo quero dizer-lhes a minha opinião. Não devem mudar de preceito, nem de doutrina, mas, simplesmente desfazerem-se do corpo, o que lhes tornará mudos” (NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra*, 2007, p. 51). Na passagem propriamente citada Nietzsche afirma que o corpo é uma multiplicidade de um só sentido. Que sentido? A grande razão: guerra e paz, rebanho e pastor. Na passagem seguinte o corpo é, também, instrumento da pequena razão, a que (tu) chamas ‘espírito’ que é “brinquedo de tua grande razão”. Ora, prossegue Nietzsche, “o que sentem os sentidos, o que o espírito conhece, nunca tem em si seu fim. Mas os sentidos e o espírito queriam convencer-te de que eles são o fim de tudo: tão fátuos são eles”. Chama a seguir sentido e espírito de brinquedos; de trás de tais brinquedos está o próprio ser. Tal ser se informa com os olhos dos sentidos e os ouvidos do espírito, ou seja, nem múltiplo, nem uno. O ser reina, conquista, é o soberano do Eu. O próprio ser habita teu corpo e, ao mesmo tempo é o teu corpo. Não se trata aqui da disputa entre natureza x espírito, mente x corpo, essência x contingência. Tudo isso é instrumento do verdadeiro *ser* que Nietzsche, naturalmente, não exemplifica nestes versos. Sabemos somente que tal entidade não é absoluta no sentido estrito que o deus a tradição metafísica. Segue o restante da passagem: “Quero dizer uma coisa aos desprezadores do corpo: seu desprezo é a força do seu respeito. Quem criou a estima e o menosprezo, e o valor da vontade?/ O próprio ser criador criou para si a estima e o menosprezo, criou para si a alegria e o sofrimento. O corpo criador formou para si o espírito para manejá-lo à sua vontade” (*idem*, p. 52).

cotidiano mais próximo: atração/repulsão, santidade/maldade, prazer/dor” (HARR, 1993, p. 11). Nietzsche não quer somente reabilitar a aparência contra a essência, o múltiplo contra o uno, mas quer a abertura das verdades discretas, ocultas, desprovidas de fins transcendentais. Há dois pontos importantes que começam a ser descortinados à partir daqui: primeiro, parece evidente que estamos diante do prelúdio da sinfonia da vontade de poder; ou que seriam tais verdade ocultas, discretas e desprovidas de fins transcendentais? Como já fora dito, o método que Nietzsche se utiliza para tentar curar as “cisões da modernidade”, pelo menos num primeiro momento, é a crítica ao obsoleto método histórico e a exaltação do mito que remontam às origens do pensamento grego. Abandonado este projeto, Nietzsche parte para uma nova metodologia genealógica. Tomando uma citação de Giacóia, podemos chegar ao ponto que nos interessa:

“como, de acordo com a interpretação de Nietzsche, a doutrina das idéias está visceralmente imbricada com a doutrina da imortalidade da alma, então a reversão, no plano da teoria do conhecimento e da ciência, se desdobra em reversão no plano da moral, da estética e da política. De modo algum, entretanto, como uma simples reversão de posições, mas segundo a lógica da auto-supressão, em que os valores dominantes na cultura ocidental, instituídos pelo platonismo, são conduzidos à extração de suas derradeiras conseqüências” (GIACOIA, 2007, p. 21-22).

Ora, fica claro que para Nietzsche será a transvaloração de todos os supremos valores a catástrofe da metafísica. Todo processo, como afirma Giacóia, obedece a uma lógica imanente que Nietzsche descreverá como niilismo. É exatamente na sua genealogia do niilismo que veremos a derrocada de toda pretensão à objetividade e à fundamentação que corresponde ao ideal ético-filosófico de Platão.

2.2 A genealogia do niilismo.

Ocupar-me-ei neste ponto de nosso trabalho da análise nietzschiana do niilismo europeu utilizando-me das considerações de Martin Heidegger em sua obra *Nietzsche*. A opção por Heidegger resulta de uma interpretação para nós correta e precisa da história do niilismo. Não podemos deixar de admitir, no entanto, que há muito da filosofia heideggeriana nestes escritos para além do que poderíamos chamar de “purismo nietzschiano”. Não nos preocuparemos em discutir o que há e o que não há de filosofia heideggeriana no texto escrito por Heidegger sobre Nietzsche, não é esta nossa intenção. Apenas mencionaremos de passagem, no momento oportuno, a diferença de interpretação que Heidegger dá à vontade de poder e aquela que nós achamos correta. Vale notar que Heidegger, através de cinco termos apresentados no pensamento de

Nietzsche: vontade de poder, niilismo, eterno retorno, além-homem e justiça; remete a cada um a metafísica revelada sob certo aspecto. Ao niilismo, para usar um exemplo por nós explorado, é creditada a história da verdade do ente – o ente é, aqui, entendido como vontade de poder; ou sua “lei fundamental” na história. Com isto, ele encerra Nietzsche no rol dos filósofos metafísicos, que pensa a metafísica até as últimas conseqüências sem, contudo, romper com ela. De um modo geral, aceitamos o diagnóstico de Heidegger do “niilismo como história da verdade do ente”, mas sem deixar de fazer uma observação pertinente: a história do Ocidente pode ser contada através do niilismo, mas que isto se transforme em sua “lei fundamental”⁸ só pode ser por nós levado em consideração como uma figura de linguagem, uma hipérbole, para fins explicativos, não em suas últimas conseqüências; pois exemplos em contrário surgirão ao longo da história e que serão levados em consideração pelo próprio Nietzsche.

Heidegger determina a posição fundamental de Nietzsche por meio de duas sentenças: a primeira é que o caráter fundamental do ente é ‘vontade de poder’; a segunda afirma que o ser é ‘o eterno retorno do mesmo’. Segundo o próprio Heidegger, o que Nietzsche tenta estabelecer, de início, como uma nova avaliação de princípios, ou melhor, uma instauração de novos valores é como o ente deve ser. O valor supremo é, pois, “aquele do qual dependem todos os entes” (HEIDEGGER, 2007a, p. 25). Por ora, deixaremos em suspenso o tratamento positivo a esta questão dada por Nietzsche. Não seria interessante colocar o carro à frente dos bois na medida em que o próprio filósofo não o fez durante toda sua longa trajetória. Vamos explorar inicialmente os aspectos negativos e/ou críticos do problema. Que seriam os supremos valores do Ocidente? O que se tem em vista nesse contexto de valores até aqui supremos é a religião (cristã), a moral e a filosofia. Religião, moral e filosofia não são fontes criadoras de valores em si. São apenas, nos dizeres de Heidegger, “modos fundamentais de instauração e de imposição de valores supremos” (HEIDEGGER, 2007a, p. 26).

É importante notar que a crítica aos valores supremos não quer, desta forma, tirar-lhes o caráter de veracidade. Ao contrário, ela aponta muito mais para sua origem, numa tentativa de demonstrar o que deve ser negado. Ora, iluminar a origem desses valores significa para Nietzsche desvendar-lhes a caducidade e questioná-los em seu fundamento mesmo. Mas em que consiste tal fundamento? O fato fundamental da

⁸

Este é um termo de Heidegger.

história do ocidente apontado por Nietzsche chama-se niilismo. E como Nietzsche vê o niilismo? Para Nietzsche o niilismo não é um elemento que apareceu ocasionalmente na história recente do Ocidente. Sua gênese possui uma raiz bastante profunda que vai da Antiguidade, passando pelo Império Romano, pela Idade Média e batendo à porta da modernidade. Segundo Heidegger o niilismo nietzschiano significa em resumo:

“os valores supremos se desvalorizam. Isso quer dizer: o que no interior do cristianismo, da moral desde a Antiguidade tardia, da filosofia desde Platão, foi estabelecido como realidades e leis normativas, perde a sua força impositiva, e isso sempre significa para Nietzsche: sua força criadora. O niilismo nunca é, para Nietzsche, um mero estado de fato relativo ao seu presente mais imediato, nem tampouco apenas ao século XIX. O niilismo já começa nos séculos antes de Cristo e não termina com o século XX” (HEIDEGGER, 2007a, p. 26).

Não se trata só do termo niilismo usualmente empregado para designar o positivismo do século XIX, ou seja, a negação daquilo que fora fundado pela tradição⁹, pela autoridade etc. Seu emprego por Nietzsche vai além. Diz Heidegger: “Nietzsche emprega a palavra ‘niilismo’ como o nome para o movimento histórico por ele reconhecido pela primeira vez (...) um movimento cuja interpretação essencial ele concentra na sentença resumida: ‘Deus está morto’” (HEIDEGGER, 2007b, p.22).

Cabe salientar, que a sentença resumida significa que o Deus cristão perdeu seu poder de definição sobre o ente, sobre o homem. Esse Deus cristão é a representação para o supra-sensível e suas demais designações, os princípios, as regras, os valores, sobre a ordem, enfim, de maneira resumida: sobre o sentido. O niilismo é, pois, a história do próprio ente, um acontecimento no qual a verdade sobre o ente em sua

⁹ Com efeito, Danto afirma peremptoriamente que o emprego da palavra niilismo usado pelo movimento niilista que floresceu especialmente na Rússia de meandros do século XIX, não é o mesmo empregado por Nietzsche apesar da proximidade cronológica entre o evento russo e a maturidade da obra do filósofo alemão. Diz ele: “*Russian Nihilism was essentially a negative and destructive attitude against a body of moral, political, and religious teachings found or felt by the Nihilists to be obscurantist. As against their elders, Nihilists claimed that they believed in nothing – já temos aqui a primeira divergência –, though what this specifically meant was that held in total discredit the beliefs, tastes, and attitudes of their elders and those in current authority*” (DANTO, *Nietzsche as Philosopher*, p. 29). Este niilismo, diz Danto, está atavicamente associado à descrença nas gerações anteriores ao movimento niilista. Não custa lembrar a obra de Turguiniev que, em termos de amplitude e divulgação, ‘inaugurou’ o significado de niilismo para o Ocidente nestes termos. Nietzsche jamais aceitaria tal definição, pois jamais concordaria em associar um fenômeno da amplitude e da gravidade do niilismo a uma questão puramente ideológica. Nietzsche foi ainda mais radical na sua crítica, ou melhor, Nietzsche foi mais niilista que o mais niilista do movimento a que Danto se refere. Assim ele escreve: “*Nietzsche was not less but more negativistic than Nihilist contemporaries (...) His Nihilism, nevertheless, is not an ideology but a metaphysics, and in no respect is his difference from the Nihilists more marked than in his attitude toward science. Science he regards not as a repository of truths or a method for discovering them but as a set of convenient fictions, of useful conventions, which has as much and as little basis in reality as any alleged set of fictions which might be thought to conflict with it*” (idem, p. 30). Nem mesmo a ciência como instância crítica a toda autoridade tradicional escapou da pena ferina do filósofo.

totalidade é transformada e é impelida para um fim por ela determinado (HEIDEGGER 2007b, p. 23).

A verdade sobre o ente é a “metafísica”, diz Heidegger. Toda época da história do homem é suportada por uma metafísica que determina, por meio dela, o ente em sua totalidade. O fim da metafísica não é outra coisa que o colapso do domínio do supra-sensível. Não significa para Nietzsche que estamos diante do fim da história, apenas no início daquilo que Heidegger denomina como o “levar a sério este acontecimento: ‘Deus está morto’”. Em outras palavras,

“os bastidores do teatro do mundo ainda podem permanecer por algum tempo os antigos: o jogo que se transcorre já é um outro. O fato de desaparecerem, nesse caso, as metas até aqui e de os valores até aqui se desvalorizarem não é mais experimentado como uma mera aniquilação e deplorado como uma falha e uma perda. Ao contrário, ele é saudado como uma libertação, fomentado como um ganho definitivo e reconhecido como consumação” (HEIDEGGER 2007b, p. 23).

O niilismo passa a ser a verdade dominante, a verdade quanto às metas do ente que, até aqui, tornaram-se caducas. Ao lado do niilismo, Nietzsche procura manifestar seu projeto de “transvaloração de todos os valores”. A transvaloração consistirá em pensar o ser do ponto de vista do valor. O próprio modo e direção dos valores até aqui instaurados se transforma. Com essa transformação, a metafísica passa a ser pensada valorativamente.

“É constitutivo dessa transformação que não apenas os valores até aqui sucumbam a uma desvalorização, mas que antes de tudo a necessidade de valores do tipo até aqui e com a sua posição até aqui – a saber, a posição supra-sensível – seja desenraizada” (HEIDEGGER 2007b, p. 24).

Ora, se há necessidade de tal “desenraizamento” dos “valores até aqui”, faz-se necessário também a criação de um novo princípio para que o ente em sua totalidade seja restabelecido de uma nova maneira. Caso contrário, todo esforço de transvaloração estaria também fadado à caducidade. Isto não é tarefa das mais fáceis porque essa nova interpretação do ente não pode ser estabelecida a partir de um supra-sensível posto anteriormente, sendo assim, neste caso, a nova interpretação, e seus critérios de medida, só podem vir do ente mesmo. Heidegger caracteriza essa denominação como “princípio de inscrição de uma nova tábua valorativa”. Nietzsche reconhece tal necessidade e coloca como caráter fundamental do ente na totalidade a chamada vontade de poder. Prossegue Heidegger na sua análise da vontade de poder:

“Esse conceito não delimita apenas o que o ente é em seu ser. Essa expressão ‘vontade de poder’, que se tornou multiplamente corrente desde Nietzsche, também contém para ele a interpretação da essência do poder. Todo poder só é poder na medida em que e enquanto ele é mais poder, ou seja, elevação de poder. O poder só pode se manter em si mesmo, isto é, em sua essência, na medida em que ele ultrapassa e excede a cada vez a si mesmo” (HEIDEGGER, 2007a, p. 25).

Todo ente é, portanto, vontade de poder. Mas é preciso atentar para um detalhe importante: não é na medida em que se coloca o poder como valor supremo no lugar de outros valores até aqui que a nova configuração de valores se mostra como “transvaloração”, mas, sobretudo, na medida em que o próprio poder coloca valores, os mantém e os justifica. Logo, somente aquilo que preenche o poder em sua essência possui valor e é um valor. Disso resulta que:

“a vontade de poder enquanto princípio da nova instauração de valores não tolera nenhuma outra meta estabelecida fora do ente da totalidade. No entanto, uma vez que todo ente enquanto vontade de poder, isto é, enquanto o superpotencializar-se que nunca se extingue, precisa ser um constante ‘dever’, esse ‘dever’ jamais pode se movimentar ‘progressivamente’ para uma ‘meta’ fora de si mesmo” (HEIDEGGER, 2007a, p. 26).

Ora, se o caráter fundamental do ente é a vontade de poder, e, portanto, superpotencializar-se em si mesmo, o caráter fundamental do ente é, também, “eterno retorno do mesmo”. O termo “vontade de poder” diz o que ente é segundo sua essência, sua constituição. Já o termo “eterno retorno do mesmo” diz como o ente dotado de tal totalidade precisa ser. O eterno retorno do mesmo oferece, assim, a mais aguda interpretação para o niilismo que aniquilou toda meta para além e acima do ente. A sentença “Deus está morto” designa, pois, toda impotência do supra-sensível e, neste caso, toda impotência da ordem até aqui estabelecida. De que ordem Nietzsche está falando? Heidegger responde:

“na medida em que o ‘supra-sensível’, o ‘além’ e o ‘céu’ são abolidos, a única coisa que resta é a ‘terra’. Portanto, a nova ordem precisa ser a seguinte: o domínio incondicionado do puro poder sobre o globo terrestre por meio do homem; não por meio de um homem qualquer, nem muito menos por meio da humanidade até aqui que vivia sobre os valores tradicionais” (HEIDEGGER, 2007a, p. 27).

Nesta nova ordem de que fala Nietzsche não há lugar para o “homem moderno até aqui”, o homem erigido pela “história até aqui da humanidade”, o homem, como Nietzsche mesmo o denomina, o cristão, sacerdote, judeu etc., mas o homem além-de-si, o além-do-homem. Este além-do-homem não pode ser consubstanciado numa classe específica, ou mesmo na noção de humanidade, mera ampliação do homem, segundo o

filósofo. Mas aquele que se coloca no poder em todo homem, “que lhe empresta por meio daí o pertencimento ao ente na totalidade, isto é, à vontade de poder, mostrando-o como sendo um ‘ente’ verdadeiro, próximo da realidade da ‘vida’ (HEIDEGGER, 2007a, p. 28). Pensar a essência do niilismo em conexão com a “vontade de poder”, “o eterno retorno do mesmo”, “a transvaloração de todos os valores” e com o “além-do-homem”, é pensar o niilismo em toda sua plurissignificação.

Já havíamos mencionado que o niilismo seria, de acordo com Nietzsche, a desvalorização dos valores supremos. Essa definição está perfeitamente exposta no início da obra *A Vontade de Poder*, no segundo aforismo. O que ainda não se sabe é o porquê de tal desvalorização. Tentaremos desvendar isto nesta parte do trabalho. A primeira pergunta que colocaremos refere-se à relação entre valor, fundamento e meta. Sabemos, por exemplo, que um bem é um ente que possui um valor particular, logo, ele é um objeto de valor. Mas o que é propriamente um valor? A resposta pode parecer um tanto tautológica, mas irá fazer todo sentido depois. Valor é aquilo que torna válido, ou seja, é aquilo que vale e tudo aquilo que vale desempenha papel normativo. Mas ainda precisamos pensar mais um pouco: que significa “o valor é aquilo que vale” ou, “o valor é válido”? Ora, o valer é o modo como o valor é, um modo de ser do valor. Ou seja, lá onde o valor é existe uma apreciação. O apreciar algo é, portanto, tomá-lo por “valeroso” que é, também, dirigir-se a ele. Daí que “dirigir-se a” ele já assumiu uma meta. Sendo assim, há uma evidente conexão entre a essência do valor e a essência da meta.

É por isso que Heidegger levanta a questão: “algo é uma meta porque é um valor ou algo se torna um valor na medida em que é colocado como meta?” (HEIDEGGER, 2007b, p. 34). Talvez esta questão jamais seja resolvida no âmbito daquilo que no momento nos interessa. Importa mesmo salientar aqui a posição de Nietzsche, segundo a qual, o pensamento valorativo é, antes de tudo, o pensamento ligado às visões de mundo. Segundo o filósofo, toda tradição historiográfica de seu tempo se apropria do modo de pensar dominante em um presente e o transforma no fio condutor onde o passado é novamente redescoberto. Assim, os historiadores modernos passam a falar de “valores culturais” da antiguidade, “valores espirituais” da idade média quando, na realidade, nem antiguidade, tampouco Idade Média tinham “valores culturais” e/ou “valores espirituais” nos moldes como os conhecemos hoje. Somente a partir da modernidade é que tais “valores” foram cunhados. Em suma, para Nietzsche, jamais

poderíamos perscrutar a Antiguidade e a Idade Média, em sua essência, com tais “valores”.

Uma segunda questão diz respeito ao próprio sentido da palavra niilismo. O que o niilismo tem em comum com os valores e sua desvalorização? Ora, o termo niilismo designa o fato de todo ente ser nada, mas a determinação valorativa de alguma coisa, como válido, como valoroso e, claro, como desprovido de valor só se funda na determinação de se algo é, e como algo é, ou se ele é nada. O nada e o niilismo não se encontram, pois, em nenhuma conexão essencial, necessária, com o pensamento valorativo. Como podemos, então, designar niilismo como “desvalorização de todos os valores” como professava Nietzsche? Vejamos, em primeiro lugar, o que é esse nada e, depois, com o devido tempo, tentaremos responder à questão de se há ou não conexão entre niilismo e nada. A primeira pergunta que nos colocamos é neste caso: que é o nada? A segunda: como o encontramos?

Segundo Heidegger, em “*Que é Metafísica?*”, só o fato de nos interrogarmos sobre o nada (do ser) já pressupõe sua existência, pois ao nos interrogarmos “já supomos antecipadamente o nada como algo que ‘é’ assim e assim – como um ente” (HEIDEGGER, 1969, p. 25). Mas perguntar pelo nada converte o interrogatório em seu contrário e, se assim o for, toda resposta a esta questão torna-se impossível. Não é à toa, diz Heidegger, que a ciência não se pergunta pelo nada, afinal, a regra fundamental do pensamento científico, a lógica, ou mais especificamente, o princípio de não-contradição, arrasaria esta pergunta. Mas como podemos prescindir da lógica, se a negação, elemento lógico por excelência, é um ato específico do entendimento? Como poderíamos rejeitar o entendimento na pergunta pelo nada? (HEIDEGGER, 1969, p. 27). Simples, não rejeitamos. Se o nada pode ser questionado, logo podemos encontrá-lo.

Podemos formular um exemplo simples para compreender melhor o problema. Uma pessoa qualquer procura um livro em sua estante. Após algumas horas de intenso trabalho, a pessoa não o encontra. O objeto procurado, o livro, o ente, não está presente na estante, logo, a pessoa nada encontra. Seria este, pois, o nosso nada? Não, este “nada” é apenas uma negação do ente. O sujeito não se dirigiu à estante para procurar pelo nada, ele queria procurar por um ente específico. O que aqui se encontrou foi o não-estar-presente do ente, não “o nada”. O nada que procuramos não é a negação de um ente em particular, mas a negação do ente em sua totalidade. Para Heidegger, o nada que procuramos é aquilo que, na realidade, nunca perdemos, mas como o nada é

negação de tudo que é objetivo, ele não é mais que nenhum objeto possível. Ou seja, o discurso sobre o nada se mostra como um propósito totalmente desprovido de objeto. “O nada é desse, ou daquele modo”. Ora, quando usamos o “nada é”, ou o “nada não é nada”, nós o transformamos num ente, nós lhe atribuímos aquilo que dele deve ser recusado (HEIDEGGER, 2007b, p. 36).

De fato, diz Heidegger, “não podemos tratar nada como essência contrária a todo ente senão na medida em que dissermos: o nada ‘é’ de tal ou tal modo” (HEIDEGGER, 2007b, p.37), mas isso só significa que o nada ainda está preso ao ser. Ora, na impossibilidade de dizer algo sobre o nada, sem já declará-lo como um ente, desperta a aparência de que se estaria de posse demonstrada e inabalável da verdade sobre o “ser”. O nada, pois, oriundo da negação, do dizer não, possui origem lógica e, portanto, é um mero construto do pensamento. Mas isso não quer dizer que tanto o nada, o nada autêntico, como o ser, não estejam presentes. Dirá Heidegger: “E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência” (HEIDEGGER, 1969, p. 29).

Sendo o único ente a questionar o real e a si mesmo em seu ser, o eis-aí-ser já se encontra além do real enquanto coisa, ente. Portanto, “o homem nunca é, simplesmente, mas só enquanto ser-no-mundo, isto é, ele já desde sempre se encontra situado num ‘mundo determinado como hermenêutico’, isto é, numa maneira determinada de ordenar a totalidade dos entes” (OLIVEIRA, 2006, p. 210). Estar além significa encontrar-se não fora, separado do real, mas sim mergulhado mais propriamente nele. Vejamos o que Manfredo Oliveira fala a respeito: “O homem, enquanto eis-aí-ser, não se reduz a alguém que observa do exterior seu próprio ser, mas, antes, ele se relaciona a si como tarefa de ser. O ser do eis-aí-ser é, assim, sempre um ‘ser-adiante-de-si-mesmo’” (OLIVEIRA, 2006, p. 211). O eis-aí-ser, portanto, procede não do próprio ente, mas do nada já revelado, do qual o ente também procede. Agora tudo se esclarece! Tomando por base a explicação de Heidegger supracitada e as importantes contribuições de Manfredo Oliveira para o assunto, chegamos à conclusão de que a própria atividade do negar decorre do nada, do fato de o homem encontrar-se originariamente nele lançado. Assim, a percepção que o homem tem do nada não pode ser meramente formal, ela é, portanto, existencial, ou seja, provém da própria experiência do nada, que se revela como aquilo que é constitutivo do seu próprio ser. Mas como o homem chega a essa

experiência do nada? Heidegger descreve a angústia como disposição que “nadifica” o mundo, o que significa dizer, que ela mostra que o real é coisa nenhuma, ou seja, que é originariamente ausência de coisa, de ente. Esta disposição, portanto, serve para mostrar que o real, diferentemente do que revelam os sentidos humanos, irrompe do nada.

“O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tão pouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, ‘ao lado’ do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1969, p. 33).

Depois de respondida a pergunta sobre o nada e como podemos experimentá-lo, podemos voltar ao niilismo. Permanece aqui a questão de saber se a essência do niilismo não residiria exatamente no fato de nós não levarmos a sério a pergunta sobre o nada. Porque ou bem o nada “é” nulo, ou o nada é um ente, ou é simplesmente nada. Quem ousaria se furtar de lógica tão concludente? Mas,

“experimentado e concebido de uma maneira mais original e essencial, o niilismo seria, então, aquela história da metafísica que impele para uma posição metafísica fundamental, na qual o nada não apenas não pode ser compreendido ainda em sua essência, mas também não *quer* mais ser compreendido” (HEIDEGGER, 2007b, p. 39).

Ou seja, niilismo neste, caso seria não pensar na essência do nada. Ora, Nietzsche reconhece o niilismo como movimento da história ocidental moderna: “o niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais inquietante de todos os hóspedes?” (NIETZSCHE, 2008a, p. 27), diz o filósofo no primeiro aforismo de sua obra *A Vontade de Potência*; mas como ele não consegue chegar à essência do nada, precisa tornar-se um niilista clássico que enuncia o que está acontecendo na história. Nietzsche experimenta o niilismo; o conceito nietzschiano já é, por sua própria natureza, um conceito niilista. Daí porque Nietzsche, diz Heidegger,

“apesar de todas as suas intelecções, não consegue reconhecer a essência velada do niilismo, pois concebe o niilismo desde o princípio *exclusivamente* a partir do pensamento valorativo, como um processo de desvalorização dos valores supremos. Nietzsche não tem como conceber o niilismo de outra forma porque, se mantendo na senda e no reino da metafísica ocidental, seu pensamento leva a metafísica a seu fim” (HEIDEGGER, 2007b, p. 39).

No conceito de valor esconde-se um conceito de ser, que contém uma interpretação do ente em sua totalidade. No pensamento valorativo, a essência do ser é pensada segundo um aspecto determinado e necessário, a saber, em sua inessência. Esta

abordagem, no entanto, não fornece a nós a essência do niilismo. Ela pretende, isto sim, dar uma direção para aquilo que Nietzsche entende por niilismo. Neste caso, repetimos: o niilismo é o processo de desvalorização dos valores supremos. Em outros termos, o niilismo é, por assim dizer, a lógica interna desse processo de desvalorização com a qual o declínio dos valores supremos transcorre segundo sua essência. Este é um processo claramente normativo, como podemos perceber. Mas cabe a pergunta: No que se funda essa normatividade mesma? Para podermos responder a essa pergunta precisamos antes tentar saber aquilo que Nietzsche tem em vista como esses valores supremos, em que medida esses valores contêm uma interpretação de ente, e a razão pela qual se chega a essa interpretação valorativa do ente.

Para este propósito, vamos aderir à sugestão de Heidegger e examinar com cuidado o aforismo 12 do livro *A Vontade de Poder* que se intitula “Desmoronamento dos valores cosmológicos”. Heidegger atenta para a errada suposição de achar que por “valores cosmológicos”, Nietzsche esteja falando daquilo que se entende escolasticamente por “cosmos” nos âmbitos usuais da metafísica. Isto é um equívoco. Cosmos, diz ele, não significa aqui “natureza”, em contraposição ao homem e a Deus; “cosmos” é, para este fim, o próprio “mundo” e, “mundo” é, portanto, expressão para o ente na totalidade. Tais valores cosmológicos determinam aquilo a que pertence a vida humana, ou seja, a natureza, o mundo, a esfera do devir – todo aquele conjunto em que está circunscrito o ser. Se antes não havia elemento para que chegássemos até aqui, bem compreendido o fragmento, podemos avançar sobre o tema próprio da essência do niilismo.

Na primeira seção do aforismo temos o termo niilismo designado como estado psicológico, em primeiro lugar, “quando procuramos um acontecimento que não há aí”. Neste caso, o niilismo é tornar-se consciente do grande desperdício de força (NIETZSCHE, 2008a, p. 31), da insegurança, do sentir-se enganado da possível harmonia da interação dos entes ou mesmo, quem o sabe, de um fim, de uma certeza que não chega nunca: “portanto, a desilusão com um pretense fim do devir como causa do niilismo: seja com relação a um fim bem determinado, seja, generalizadamente, o entendimento da insuficiência de todas as hipóteses de fim até hoje, que concernem a todo ‘desenvolvimento’ – o homem não mais colaborador, quanto menos o centro do devir” (*idem*). Em segundo lugar, tal niilismo como estado psicológico declara-se como uma espécie de “monismo”, uma crença, na qual o homem sente a profunda conexão com um todo infinitamente superior a ele, um modo de divindade, diria Nietzsche, “o

bem universal que exige a entrega do indivíduo”; ora, mas quê: tal bem universal inexistente, completa o filósofo. Fora preciso ao homem conceber um fim para crer no seu próprio valor. Neste ponto temos ainda uma terceira designação para o mesmo fenômeno do niilismo como estado psicológico: com o devir, nada deve ser alcançado; sob a forma do devir, não impera “nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de um supremo valor” (NIETZSCHE, 2008a, p. 32). Conseqüência disso é condenar todo o mundo do devir e criar um mundo para além deste e chamá-lo de verdadeiro mundo. Ora, tão logo o homem descobre como esse mundo “é estruturado por necessidades psicológicas e como ele não tem direito algum de fazer isso, surge então a última forma de niilismo, que inclui em si a descrença no mundo metafísico” (*idem*).

Sabemos que o niilismo é para Nietzsche a lei velada da história ocidental. Como, então, concebê-lo, dado os exemplos já citados, como uma questão psicológica? Que seria psicologia para Nietzsche? Trata-se, naturalmente, de um conceito antropológico; antropológico no sentido mais estrito: o questionamento acerca da essência do homem a partir da visualização essencial do homem com o ente na totalidade¹⁰.

É própria da característica da história ocidental a determinação do fato de ser o homem a medida e o centro de todo ente. O homem passa a ser a base de toda representação e objetividade. Não é demais lembrar, que Nietzsche foi bastante radical em seu perspectivismo, operando mesmo uma subjetivização plena do conhecimento como estudo do aparente e do arbitrário. No seu entender, todo modo de vida é expressão da subjetividade em ação, que se manifesta de maneira arbitrária. E por que arbitrária? Porque não remete a nenhum outro modo de vida, a nenhuma relação de “causa e efeito¹¹”. O arbítrio de que fala Nietzsche não é a noção de livre-arbítrio na acepção metafísica da palavra. Os homens apenas dão um sentido às vontades que, por suas próprias configurações, são fortes ou fracas. Diz Heidegger:

“na medida em que o homem, isto é, na figura do além-do-homem, a vontade de poder desdobra de maneira irrestrita a sua pura essência de poder, a ‘psicologia’, no sentido de Nietzsche, como a doutrina da vontade de poder,

10

¹¹ Diz Nietzsche no aforismo 21 de *Além do Bem e do Mal*: “O anseio de livre arbítrio, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semi-educados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência”.

sempre é também ao mesmo tempo e de antemão o reino das questões metafísicas fundamentais” (HEIDEGGER, 2007b, p. 44)¹².

Portanto, psicologia foi o termo encontrado por Nietzsche para representar o homem, isto é, a humanidade, não apenas o “eu” individual. Logo, se o niilismo é considerado “estado psicológico”, então quer dizer que o niilismo diz respeito à posição do homem em meio ao ente, em sua totalidade. O niilismo entrará em cena quando buscarmos um sentido no ente em sua totalidade. Sentido para Nietzsche é o mesmo que valor e é, também, o mesmo que meta e meta o mesmo que “para-quê” e “causa pela qual” se dão todo o agir, todo comportamento. Este sentido buscado possui um fito, um alvo, ele é a própria vontade, mesmo que essa vontade dirija-se inexoravelmente para o nada, pois, querer o nada, dirá Nietzsche, ainda é querer¹³. A vontade humana precisa querer algo, importa a ela sempre o querer. Em outros termos, é preferível à vontade humana querer, mesmo o nada, a não querer. É isso que possibilita a vontade ser vontade. Mas a questão é: quais metas são essas? A harmonia, a paz perpétua, o acréscimo do amor, enfim, a ordem ética do mundo? Todo estar a caminho, todo processo, todo devir, não chegam a lugar algum, a parte alguma da pura realização de qualquer uma dessas metas, de sorte que começamos a duvidar de que haja realmente um propósito em estabelecer a cada vez uma meta e uma constatação de sentido. Vejamos como Heidegger se expressa sobre o assunto:

“O próprio valor supremo torna-se, com isso, vacilante, perde o seu caráter valorativo indubitável e ‘desvaloriza-se’. A ‘meta’, aquilo de que tudo deve depender, aquilo que vale em si incondicionalmente antes de tudo e para tudo, o valor supremo, torna-se caduca. Nós nos conscientizamos da caducidade dos valores supremos. De acordo com essa nova consciência altera-se a relação do homem com o ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2007b, p. 47).

¹² Defesa de Heidegger, p. 54. A defesa que Heidegger faz do seu ponto de vista consiste em afirmar que Nietzsche é um capítulo especial na história da metafísica. Na impossibilidade de criar uma novilíngua a-metafísica Nietzsche vai se aproveitando das brechas criadas na estrutura mesma da metafísica tradicional para aos poucos solapá-la. Em outros termos, Nietzsche usa a própria metafísica para destruir-lhe os alicerces. Daí porque Heidegger insiste em dizer que Nietzsche vivenciou o niilismo no seu último grau, ou melhor, que a filosofia nietzschiana é o próprio niilismo. Este será o caminho para a separação entre essência e existência. Veremos depois porque isto não está correto no nosso entender.

¹³ De acordo com Müller-Lauter por toda parte Nietzsche encontra a vontade de poder em obra. A vontade de poder, segundo o autor, não está somente naquele que domina, mas também naquele que obedece. Notadamente, neste particular, a vontade de poder deve ser entendida, guardada as situações particulares, como modo especial de resistência. Nada querer, não é a mesma coisa que querer o nada. O nada aqui serve a uma determinada relação de poder, mesmo que esta não esteja ligada à superação da metafísica. É por este motivo que Heidegger se equivoca.

Temos aqui o primeiro daqueles estados psicológicos já citados acima, porém esmiuçado de maneira mais adequada; a primeira relação entre niilismo e as categorias da razão: niilismo como estado de autoconsciência na perspectiva da categoria do sentido, ou meta. O segundo estado psicológico e conectado, pois, com a segunda forma de niilismo descrita por Nietzsche diz respeito à ausência de valor do ente na totalidade. O que é introduzido aqui como valor supremo do ente tem caráter de unidade, unidade é compreendida neste sentido como a unificação de tudo que perpassa de maneira dominante. Seria pouco, de nossa parte, não buscar as razões para tal fenômeno e como ele se ligaria a busca de sentido, inicialmente. Nietzsche nos dá uma pista no final do segundo parágrafo do mesmo aforismo, que versa sobre o desmoronamento dos valores cosmológicos. Diz ele: “no fundo, o homem perdeu a crença em seu valor se, por meio dele, não age um todo infinitamente valioso: isto é, ele concebeu um tal fim para poder acreditar em seu valor” (NIETZSCHE, 2008a, p. 32). O que se conclui aqui é, portanto, que o homem precisa levar em consideração uma totalidade para poder acreditar em seu valor. Como explicar mais detalhadamente o caso? Vejamos: pressupõe-se que para poder acreditar em seu valor, o homem precisa torná-lo necessário. Como assim necessário? Trata-se de uma clara auto-afirmação do homem: “para que o homem possa permanecer seguro de seu valor, ele precisa estabelecer um valor supremo para o ente na totalidade” (HEIDEGGER, 2007b, p. 48). No entanto, se a crença numa unidade que atua através do todo é frustrada, então se percebe que não se tende a lugar nenhum com todo o agir e com todo atuar. Se, de acordo com o que foi visto, essa atividade, esse agir e esse devir não são reais, apenas ilusões, a atuação passa a ser também irreal. Para salvaguardar o valor do homem – não obstante, forçoso é pressupor que o homem queira isso – é preciso estabelecer um mundo para além do devir, do aparente, do irreal, em outras palavras, um mundo verdadeiro, supra-sensível, transcendente.

Trata-se, aqui, da terceira forma do niilismo que, em consonância com as anteriores estabelece, então, a invenção de um mundo extraterreno, o mundo verdadeiro. Este, como já havíamos posto, coloca um valor no ente da totalidade para que o valor do próprio homem permaneça assegurado. Aqui também há uma necessidade psicológica, pois com isso, surge a

“consciência da mendacidade do mundo metafísico, e como descrença na categoria de verdade – com a descoberta de que o vir-a-ser é a única realidade – uma realidade, contudo, que não conseguimos suportar. Balanço final: *desprezamos* o resultado que alcançamos pelo conhecimento, ao

mesmo tempo em que *não nos é mais lícito* valorizar aquilo que gostaríamos de continuar a crer” (GIACOIA, 2007, p. 31).

Podemos agora resumir todo o assunto da seguinte forma: 1) o mundo do devir, quer dizer, a própria vida, não pode ser negada como real – a própria razão tratou de descortinar isso; 2) esse mundo real não possui nenhum fito, nem valor e, assim sendo, não podemos suportá-lo. Diz Heidegger:

“não reina simplesmente o sentimento de ausência de valor do real, mas reina também o sentido de perplexidade no interior daquilo que é unicamente real; falta inteligência do fundamento dessa situação e da possibilidade de sua superação” (HEIDEGGER, 2007b, p. 50).

É na seção B do mesmo aforismo que Nietzsche demonstra como essas três categorias, nomeadamente meta, unidade e ser, tornam-se insuficientes para interpretar o mundo: “com essas três categorias, o mundo não pode mais ser interpretado, e – diz ele: que, de acordo com esse entendimento, o mundo, para nós, começa a tornar-se sem valor”. Continua:

“então temos de indagar de onde provém a nossa crença nessas três categorias – tentemos, se não é possível, rescindir a crença nelas. Quando tivermos desvalorizado essas três categorias, então a prova de sua inaplicabilidade ao todo não será mais nenhuma razão para desvalorizar o todo” (NIETZSCHE, 2008a, p. 33).

No parágrafo seguinte da mesma sentença condenatória das categorias da razão e, conseqüentemente, do próprio valor, Nietzsche quer mostrar que esses valores não se tornam caducos por si mesmos; nós tomamos parte ativa neste processo. Nós quem? O homem da história ocidental. Inserimos os valores e agora queremos tirá-los de seu pedestal. A destituição de valores, até aqui, emerge da necessidade de dar ao mundo o sentido que não o degrada a uma mera passagem para um além. Ora, a própria matriz genética do discurso valorativo está profundamente fincada na metafísica que o homem, agora, deseja superar. Estamos diante de um beco sem saída. De um lado, toda tradição metafísica responsável pela perda de sentido; de outro, a busca incessante por sentido falsamente projetado na essência das coisas. Por isso que o niilismo surge agora como estado psicológico. Ele não é mais uma paisagem que nós podemos vislumbrar ao longe, do lado de fora. É imperativo tomar uma posição no mundo.

“resultado final: todos os valores com os quais buscamos até agora tornar o mundo de início apreciável para nós e que, por fim, quando eles se mostraram como inaplicáveis, justamente por isso *desvalorizamos* – todos esses valores são, recalculados psicologicamente, resultados de determinadas

perspectivas de utilidade voltadas para a manutenção de domínio: e só falsamente *projetadas* na essência das coisas. Continua sendo sempre a *ingenuidade hiperbólica* do homem posicionar a si mesmo como o sentido e como o critério de valor das coisas” (NIETZSCHE, 2008a, p. 33).

O final da seção B do aforismo 12 do livro *A Vontade de Poder* deixa claro que é preciso despertar em nós essa postura decidida. Não custa lembrar que pensar psicologicamente é para Nietzsche pensar tudo como figura da vontade de poder. Entre pensar metafisicamente e pensar de acordo com a matriz da vontade de poder carece de uma transição, da travessia de uma conjuntura para outra ou, melhor dizendo, do até agora descritivo diagnóstico do niilismo para o processo de tomada de posição. É aí que surge a diferença entre o niilismo passivo e o niilismo.

Já devidamente descrito o sintoma do niilismo na sociedade moderna como desvalorização de todos os supremos valores, compreende-se agora porque o niilismo é marcado por uma ambigüidade essencial: por um lado, pode ser a configuração de um declínio, de decadência e regressão; por outro, uma potencia ascendente do espírito (GIACCOIA, 2007, p. 33). É justamente essa ambivalência que corresponderá a diferença entre niilismo passivo e ativo. Diz Nietzsche no seu *A Vontade de Poder*, aforismo 22: “A. Niilismo como sinal de poder incrementado do espírito: como niilismo ativo. B. Niilismo como decadência e recuo do poder do espírito: niilismo passivo.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 36).

O niilismo tem como prelúdio o pessimismo e sua maior justificativa se encontra segundo Nietzsche, na obra de Schopenhauer. Este recorre à dor para proclamar, em teoria, a superioridade do não-ser sobre o ser na medida em que interpretou sucessivamente a “arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade e a tragédia como manifestações conseqüentes da negação da vontade ou da necessidade de negação da vontade” (NIETZSCHE, 2006a, p. 75). Portanto, não deixa de ser mais um caso patológico, pois “o simples fato de perguntar se o não-ser não vale mais que o ser é por si só, uma doença, um sinal de decadência” (GRANIER, 2009, p. 35). Desta forma, este modo especial de niilismo cuja característica primordial é o pessimismo, não propõe exatamente um bater de frente com o nada, procura somente escapatórias. Vãs tentativas de fugir do abismo. É o caso de Kant que, segundo o próprio Nietzsche, substituiu o Deus morto pela noção de dever.

Tal como o niilismo, o pessimismo também possui uma ambigüidade. No seu componente positivo o pessimismo também pode ser oriundo da força e tem sua posição privilegiada na ‘análise’, diz Heidegger. Mas o que significa análise nestes termos?

Estamos a falar da análise no sentido de decomposição daquilo que é? Certamente que não. O termo análise ganha especial conotação em Nietzsche, pois se trata da exposição daquilo que “é” em sua pluralidade constitutiva, ou seja, naquilo que invariavelmente adquire desde o primeiro momento da “análise” suas diversas perspectivas. Já o pessimismo reativo, o pessimismo como fraqueza procura “entender”, explicar, ou, nos termos de Nietzsche, desculpar todas as coisas historiologicamente (HEIDEGGER, 2007b, p. 68). Ora, esse “estado de incerteza”, repousa sobre o fato de não mais haver nenhuma verdade em si, apesar de continuar havendo verdade. Que verdade? A verdade que deverá ser apresentada de uma nova maneira.

“Por meio da análise já se desperta a suspeita de que a ‘vontade de verdade’ enquanto a requisição por algo válido e normativo é uma requisição de poder e de que ela só se justifica como tal por meio da vontade de poder e como uma figura da vontade de poder” (HEIDEGGER, 2007b, p. 69).

Mas o avanço do nada é inevitável. A partir daqui a falta de fundamentos torna-se uma evidencia central e toma parte no processo o niilismo passivo, ou, como o define Nietzsche:

“[o niilismo cansado, que não mais ataca: sua forma mais conhecida, o budismo (...)] um sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar fatigada, esgotada, de modo que os fins e os valores de até então são inadequados e não encontram mais nenhum crédito -, de modo que a síntese dos valores fazem guerra, isoladamente, uns aos outros: esfacelando -, de modo que tudo o que refresca, cura, apazigua, entorpece, vem para o primeiro plano, sob diversos disfarces: religioso, ou moral, ou político, ou estético etc.” (NIETZSCHE, 2008a, p. 37).

O niilismo passivo persiste na afirmação de que não há “nenhuma verdade em si”. Notem que se trata de um formidável caso de contradição performativa: afirmo que não existe verdade; logo, digo que “é verdade que não existe verdade”. Nietzsche não era tão ingênuo ao ponto de não perceber em que senda havia se metido. Daí que, em contraposição ao niilismo passivo, elabora o filósofo a noção de niilismo ativo que se coloca a caminho da determinação da verdade “em sua essência a partir do lugar de onde tudo recebe a sua determinabilidade” (HEIDEGGER, 2007b, p. 69). E que lugar é esse? O lugar, por excelência, a partir do qual emana toda “determinabilidade e determinação” de tudo o que há, é a figura da vontade de poder.

Já se deixou entrever por meio da “análise”, o potencial surpreendente do niilismo ativo como elemento fundamental para experimentar a possibilidade de ‘verdade’, e a superação do sentimento de decadência através da descoberta do lugar, a partir do qual

tudo recebe sua determinação, ou seja, a partir da vontade de poder. A diferença aqui reside no fato de que o niilismo ativo já reconhece a vontade de poder como caráter fundamental do ente e, portanto, a partir desse ponto o niilismo deixa de ser um mero fenômeno contemplativo passando a ser o “não” da ação. O “não da ação” é nestes termos um equivalente moderno da crítica aos fundamentos últimos que a própria modernidade tratou de elaborar. Trata-se de um novo processo valorativo, ou melhor, da criação de uma nova tábua de juízos. Mas isso só será possível se admitirmos: 1) que a vontade de poder é a essência última do ente e 2) que a representação criada sob as mais variadas perspectivas que se ajustam às condições de objetividade do conhecimento racional possível é ficção útil, nascida do interesse de elevação/auto-conservação de um sujeito coletivo e, portanto, também deve ser encarado como elemento constitutivo da vontade de poder.

Vamos tentar por em detalhes a afirmação acima. Em que consiste o pensamento valorativo como vontade de poder? Se pensarmos da seguinte forma: a instauração de novos valores depende da vontade de poder, logo, aqueles valores de que Nietzsche falava; aqueles valores que deveriam ser superados, a doutrina valorativa do bom, do belo e do justo de Sócrates e Platão, os ideais ascéticos do cristianismo, a decadência moral do Ocidente, o pessimismo de Schopenhauer que nega a vontade, a razão transcendental de Kant que substitui o Deus morto, enfim, todos estes são, também, produtos da vontade de poder? A história do niilismo, ou melhor, toda tradição ocidental que forçosamente desemboca no niilismo é, ela também, produto da vontade de poder? A resposta de Nietzsche: sim. Então superá-los consiste necessariamente em superar a doutrina da vontade de poder? Não. Nada mais errado. Qual a origem do pensamento valorativo? A origem do pensamento valorativo é a tentativa do homem de assegurar para si um determinado valor. Instaurar valores quer se trate da desvalorização, da transvalorização ou da superação de valores é, sim, tarefa da vontade de poder. Cada tipo de instauração de valores define-se a partir do respectivo tipo de vontade de poder que irá determinar, por sua vez, aquele que instaura valores. O princípio a que parte Nietzsche é o de que valores não se põem por si mesmos, precisam ser instaurados e o são. Sem valores, não daríamos um passo no mundo. Sem valores, estaríamos fadados a vagar pelo mundo reféns de forças desconhecidas, mortais e que nos engoliriam sem pestanejar. O que se pode concluir disso, afinal? Ora, instaurar valores é a particular maneira que os seres humanos encontraram para impor sua vontade de poder às demais vontades de poder que já existiam no mundo. No capítulo

II, do livro III de *A Vontade de Poder*, na parte referente ao tema vontade de poder e natureza, intitulada: “em que medida as interpretações do mundo são sintomas de uma pulsão dominante”, mais especificamente no aforismo 715, Nietzsche estabelece essa relação que havíamos citado acima, diz a passagem:

“O ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e incremento com referência à complexa configuração da relativa duração da vida no interior do devir:

- não há unidades últimas duradouras, átomos, mônadas: também aqui ‘o que é’ é antes introduzido por nós (por motivos práticos, utilmente perspectivos¹⁴).

- ‘configurações de domínio’; a esfera dos dominadores continuamente crescendo, ou à mercê do favor e desfavor das circunstâncias (da alimentação), periodicamente decrescendo e crescendo.

- ‘valor’ é essencialmente o ponto de vista para o crescimento ou decrescimento desses centros dominantes (‘multiplicidades’, em todo caso, mas a ‘unidade’ não é absolutamente existente na natureza do devir).

- Os meios de expressão da língua são inutilizáveis para exprimir o devir: pertence à nossa indissolúvel necessidade de conservação estabelecer constantemente o único mundo grosseiro do que permanece de ‘coisas’ etc. De maneira relativa, podemos falar de átomos e mônadas: e é certo o menor dos mundos seja o maior em duração...

- não há vontade alguma: há pontuações de vontade, que constantemente aumentam o seu poder ou o perdem”.

A citação possui inúmeras informações, portanto é preciso ir devagar. Nietzsche não pensa o niilismo senão enquanto pensamento valorativo, isto já está mais do que explicado. Este pensamento valorativo pertence à realidade que é por sua vez determinada pela vontade de poder. O pensamento valorativo é, portanto, inerente à própria natureza da vontade de poder no homem.

Heidegger trata deste assunto em particular nos seguintes termos: psicologia no sentido que Nietzsche confere ao texto seria a metafísica do homem. Psicologia é a pergunta sobre o “psíquico”, ou seja, sobre o vivente no sentido daquela vida que determina o devir no sentido da vontade de poder. Na medida em que a vontade de poder é caráter fundamental de todo ente e a verdade sobre o ente pode ser denominada metafísica, é forçoso concluir que “psicologia” aqui é, portanto, pura e simplesmente metafísica. É neste ponto que discordamos da análise de Heidegger. Vejamos por quê: o próprio Nietzsche admite que o ente é vontade de potência e nada mais. Toda a problemática, se tomarmos por base só esta declaração, estaria resolvida e o entendimento filosófico do autor estaria preservado: o fundamento do ente é a vontade de poder e, portanto, vontade de poder nomeia o ente. Mas Nietzsche se contrapõe à

¹⁴ Para maiores informações consultar: A vontade de poder, aforismo 647, 648, 649. Não caberia aqui citá-los por extenso, mas tais aforismos complementam o assunto.

metafísica e somente num “esforço meramente ‘metodológico’ – e, portanto, hipotético – formulou uma ‘causa única’ para tudo que existe, quer seja humano ou não, quer esteja na ‘cultura’ ou na ‘natureza’, quer seja orgânico ou inorgânico: trata-se da vontade de potência” (RENARDE, 2004, p. 62). Müller-Lauter não entende a problemática desta forma e alerta para a impossibilidade de seguir adiante na pretensão de compreender a filosofia de Nietzsche como um projeto não metafísico se a coisa for mantida desta forma. O autor afirma que o emprego no singular da vontade de poder possui, na verdade, tripla significação. A primeira é que vontade de poder é associada à totalidade do efetivo. “Nós ouvimos: o mundo é a vontade de poder e nada além disso” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 82). Com essa definição Nietzsche está querendo dizer que a vontade de poder é a única qualidade que se deixa encontrar. Mas essa qualidade não deve ser confundida com algo subsistente em si, como *uno*. Essa qualidade não é o fundamento do ser, um ser substancializado no interior de uma unidade sem transcendência no mundo da pura imanência. Justamente por ser múltipla e só múltipla é que a vontade de poder pode ser identificada como una, não o contrário. Pois tudo que é simples, dirá Nietzsche, é meramente imaginário, não é verdadeiro. A unidade seria, portanto, apenas significação, nada além, nada substancializado. O que Nietzsche quer dizer é que não devemos confiar na gramática, ela nos prega peças. A noção de ser pressupõe uma estabilidade da qual Nietzsche não compartilha. Não se trata de pensar mônadas isoladas, em sentido unitário, bem organizado, combatendo entre si por um quinhão de poder. “O múltiplo dos quanta de poder não há, pois, que ser entendido como pluralidade de dados-últimos quantitativamente irreduzíveis. (...) deslocamentos de poder no interior de organizações estáveis permitem que de um quantum de poder advenham dois, ou que de dois se tornem um” (idem, p. 77). Não há, portanto, nenhum último quanta de poder. A vontade de poder pensada como princípio universal não possui existência. Ela só existe factualmente como única qualidade nos quanta de poder, ou como essência apenas na multiplicidade. A vontade de poder não é uma qualidade ao lado de outra para uma dada espécie ou uma dada civilização. Vejamos: “além da vontade de poder, nós humanos, temos uma deficiência orgânica que nos impede de ver como as aves de rapina, farejar como um lobo selvagem, nadar como um tubarão etc.” Bobagem! Tudo isto já é vontade de poder, nada mais. O que se deduz desse “nada mais” é o caráter qualitativo de toda vontade de poder que se deixa descobrir, descortinar. Significa dizer que a conformação de nossas forças é, por si só, a “nossa” vontade de poder. Observem que o pronome possessivo só está aqui a título de

explicação, pois não nos é possível chegar a toda determinabilidade da vontade de poder que nos é inerente. A vontade de poder não é, portanto, um elemento único que possui um objetivo específico para todo ser etc. As vontades de poder, no plural, confrontam-se entre si, se destroem, se anulam, se exterminam. Daí resulta que não pode haver uma só vontade de poder, mas várias, de todas as espécies, de todos os tipos e diferentes entre si. Mas, pode haver cooperação na vontade de poder? Claro! Quer prova maior que a vida gregária? Ou das conformações de poder no corpo humano? Heidegger empenha-se em mostrar que o pensamento nietzschiano fica, assim, enredado nas teias da metafísica, ou seja, separa essência (vontade de poder) de existência (devir – eterno retorno do mesmo). Para nós, a relação essência e existência têm de ser pensada em relação à vontade de poder. O próprio niilismo como “lei fundamental” da história é usada neste caso como figura de linguagem, não por Heidegger claro. Dizer que o niilismo é “lei fundamental” é apenas um recurso metodológico para dizer que o niilismo “está batendo à porta”. Como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, o fato de o niilismo ser um fenômeno dominante não impede Nietzsche de encontrar na própria “história do niilismo” elementos que o contraponham.

Mas a pergunta pertinente a ser feita no momento é: qual é o fundamento histórico da afirmação “o pensamento valorativo é inerente à própria natureza da vontade de poder no homem”? Não se pode negar que Nietzsche tinha elevadas pretensões para o seu projeto filosófico, portanto, não podemos simplesmente negar ao observador mais curioso ou, melhor dizendo, mais criterioso a necessidade de se perguntar qual é o fundamento da doutrina da vontade de poder. Como se chega a essa interpretação, se é que ela não seja fruto de uma opinião arbitrária de Nietzsche? Quais os critérios probatórios que podem ser mais bem adotados para que cheguemos a responder a pergunta sobre os fundamentos da interpretação valorativa da vontade de poder?

2.3 Vontades de poder como interpretação

Vejamos como Nietzsche trata a interpretação mecânica do mundo. Ela pode nos dar algumas pistas que nos ajudem a responder sobre o fundamento da vontade de poder. Diz o filósofo no aforismo 22 de Além do bem e do mal:

“Não se deve *coisificar* erroneamente ‘causa e efeito’, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente ‘naturaliza’ no pensar -), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir causa, até que ‘produza efeito’; deve-se utilizar ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins

de designação, de entendimento, não de explicação. No ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não-liberdade psicológica’, ali não segue ‘o efeito à causa’, não rege nenhuma ‘lei’. Somos nós apenas que criamos as causas, sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entre mesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente”.

A citação é clara: o que quer que o filósofo, o cientista ou o historiador façam de suas pesquisas e sistemas filosóficos jamais poderá imputar-lhes, através do método de causa e efeito, características essenciais às suas conclusões. E por que motivo? Porque a mecânica reduz o mundo à “superfície” para fazê-lo “compreensível”. A mecânica é propriamente só uma arte de esquematizar, uma dominação da multiplicidade pela expressão (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 108). Seu objetivo não é o entendimento, mas a comunicação, melhor dizendo, designar para melhor comunicar. No universo mecanicista dos pensadores que fortalecem a “causa mecanicista” há muito de preconceito psicológico, há muita subjetividade oculta. Por exemplo: a falsa percepção do “sujeito-unidade-eu” acaba sendo fixada na idéia do átomo, no conceito de coisa, na “subjetividade” do conceito mecanicista do movimento, da atividade (ser-causa e atuar) etc.

Isto vale também para a linguagem. A linguagem como ‘primeira etapa no esforço da ciência’, vale dizer, também não tem o poder de apreender o real das coisas, o “essencial” – o essencial, nesse caso, como algo que não tem correspondência com a realidade. Todavia a linguagem proporcionou aos seres humanos representações do real, que lhes permitiram dar sentido às coisas, tornar-los “senhores das coisas”. Como exposto nesta passagem, em sua *Gaia ciência*:

“O conhecimento opera como instrumento de poder.(...) A utilidade de sobrevivência, e não qualquer uma necessidade teórica de não ser enganado, é o que existe como motivo por trás do desenvolvimento dos órgãos gnosiológicos... ela se desenvolve de tal maneira que a sua observação basta para nos sustentar. Em outros termos: a medida do querer depende da medida do crescimento da vontade de poder da espécie: uma espécie capta, captura e concebe um tanto de realidade para se tornar soberana dela, para tomá-la a seu serviço” (NIETZSCHE, 2007a, p. 79)¹⁵.

¹⁵ Ou seja, uma determinada espécie, por não dispor de meios especializados de auto-preservação como outras espécies, acaba por desenvolver outros instrumentos de sobrevivência. No caso do ser humano: a linguagem e, conseqüentemente, o conhecimento: “O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles -, é conseqüência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível. (...) a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária” (*idem*, p. 249). Daí o argumento defendido pelo

Se eliminarmos todos os ingredientes de nossa errônea concepção subjetivista da teoria mecanicista, diz Nietzsche:

“não resta coisa alguma, mas sim quantidades dinâmicas, em uma proporção de tensão em relação a todas as outras quantidades dinâmicas: seu ser [*Wesen*] consiste em sua proporção a todas as outras quantidades, em seu ‘atuar’ [*Wirken*] sobre as mesmas” (NIETZSCHE, 2008a, p. 325).

Não existem outras forças atuando que não sejam quantidades determinadas de poder. Ou seja, o que é digno de se conhecer está muito além da mera construção de causa e efeito. O que nos importa esclarecer é que Nietzsche não considera manifestamente a explicação mecanicista do mundo um “texto”, ou seja, uma explicação convincente da realidade em si, um estado em si da natureza, ela é apenas interpretação. Ora, mas se a teoria mecanicista da natureza não passa de interpretação, que dizer da teoria da vontade de poder? Não seria ela também uma interpretação? Se admitirmos tudo que foi dito até o momento nos é forçoso concluir que a teoria da vontade de poder é também interpretação. Quem concede tal proeminência ao interpretar nos convida a analisar o próprio ato interpretativo. A pergunta passa agora a não ser mais sobre o conteúdo mesmo das teorias acima expostas, mas sobre o próprio interpretar. O que é interpretar em Nietzsche? Com efeito, vamos admitir a tese de Jaspers citada por Müller-Lauter segundo a qual, para Nietzsche,

“a teoria de todo ser-do-mundo como mero ser-ex-posto, do saber do mundo como uma respectiva ex-posição, teoria que teria sido obtida a partir de uma transformação da filosofia crítica de Kant. O movimento infinito do ex-por parece chegar a uma espécie de completude na auto-apreensão desse ex-por: na ex-posição das ex-posições. A ex-posição de Nietzsche, que sabe que todo saber é ex-posição, recolheria esse saber em sua própria ex-posição por intermédio do pensamento de que a própria vontade de poder seria o impulso onipresente e atuante, infinitamente diverso, do expor. A ex-posição de Nietzsche é, de fato, uma ex-posição do ex-por e, por isso, distinta, para ele, de todas as ex-posições anteriores, ingênuas em comparação com ela, que não tinham autoconsciência do seu ex-por” (JASPERS apud MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 123).

filósofo de que os processos do conhecimento também são processos orgânicos, dispostos no corpo e hierarquicamente. Já havíamos comentado brevemente a respeito disso anteriormente, mas importa dizer aqui que não se trata da elaboração de uma espécie de “naturalismo à Darwin”. Nietzsche não tinha a menor pré-disposição em concordar com as teorias de Darwin que, para o filósofo, estavam totalmente fora dos padrões de aceitabilidade de sua linha de pensamento. Na realidade o naturalista inglês cometia um erro crasso: segundo Nietzsche, o de que “o ser humano como espécie não constitui nenhum progresso em relação a qualquer outro animal” (*idem*, p. 39,), mas ao contrário os “tipos inferiores” é que encerravam uma “imortalidade aparente”. Ou seja, crer no naturalismo de Darwin é apenas uma “ilusão ótico-moral”, como determinou o filósofo alemão.

A citação acima parece confundir mais do que explicar, dado o uso excessivo de neologismos, mas o entendimento não fica totalmente comprometido. Reparem o uso da palavra *ingênuas* no contexto descrito por Jaspers, ele nos será útil. Vamos tentar antes entender a citação. Para Nietzsche todo saber é “ex-por”, isso parece claro. E isto vale – o “ex-por” – tanto para a teoria da vontade de poder como para as demais. Mas Nietzsche não queria igualar sua teoria às demais, sua pretensão era superá-las. Qual a diferença, então? Jaspers já o disse: a ex-posição de Nietzsche sabe que todo saber é ex-posição e, portanto, é uma “ex-posição” da “ex-posição” distinta das demais.

Cada ex-posição significa uma interpretação da vontade de poder, o que se segue é que as vontades de poder interpretam. Estas “ex-posições” não se dão somente no saber, no juízo, na percepção, elas se aplicam em todo acontecimento. Para termos uma noção mais exata do que Nietzsche quis dizer com as “vontades de poder interpretam” vejamos como isso se dá, segundo o próprio Nietzsche, dentro do mundo anorgânico.

“A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam sentir a si mesmas como tais: há de existir um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor. Nisso não são iguais – Na verdade, interpretação é um meio próprio de assenhorear-se de algo” (NIETZSCHE, 2008a, p. 328).

Não podemos deduzir que as vontades de poder são sujeitos cujo interpretar seja delas predicável; somos tentados gramaticalmente a isso, mas não se trata disso. Todo interpretar é um processo no sentido de vir-a-ser e não no sentido de permanência. Vontades de poder não são entes metafísicos, elas existem e só existem na medida em que se expandem, ou seja, quando se fazem perceber como vontades de poder, quando acontecem como vontades de poder. O Interpretar não possui existência concreta, o interpretar é apenas o processo por que cada vontade de poder se contrapõe a outras vontades de poder. Ora, se não existe permanência, mas só vir-a-ser, só processo e, portanto, só interpretar nas vontades de poder, Nietzsche é forçado a recusar fatos, numa clara contraposição ao positivismo, e a só aceitar interpretações. O mundo encerrará em si uma quantidade infinita de interpretações.

Este perspectivismo refletirá também na própria filosofia nietzschiana, pois ela mesma não poderá dispor de nenhum critério de legitimação. Se a explicação mecanicista do mundo não passa de mero interpretar e se todas as demais explicações também o são, a exposição de um universo governado por uma soma de forças também será. Com efeito, tamanho relativismo engoliria a própria proposta filosófica do autor.

Em face disso, como Nietzsche pode pretender que sua explicação de mundo seja superior as demais? O critério adotado por Nietzsche é o de intensificação de poder. Como assim? Se uma explicação serve a intensificação de poder ela se torna mais verdadeira do que aquelas que conservam a vida¹⁶ e tornam-na mais suportável ou lhe justifique a fraqueza, enfim, que conduzem à vida ao fenecimento e à doença. Müller-Lauter sabiamente escreve a esse respeito:

“o único critério para a verdade de uma exposição da efetividade consiste se e em que medida ela está em condições de se impor contra outras exposições. Cada ex-posição tem tanto direito quanto poder. A compreensão da perspectividade de todas as interpretações, a que conduz a ‘doutrina da vontade de poder’ de Nietzsche, pode, por isso, propiciar aos que são fortes em poder a ‘boa consciência’ para a incondicional imposição de seus ‘ideais’. Ora, outros ‘ideais’ de outras vontades de poder, pertencentes a outras perspectivas, se contrapõem ao querer deles. Não lhes são prescritos valores que os vinculem. Pois uma tal vinculação pressuporia, decerto, uma autoridade fixadora, transcendente ou imanente ao mundo. No entanto, só a vontade de poder subjugadora tem, a cada vez, autoridade” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 131).

Em que o critério da vontade de poder como autoridade expositiva do mundo nos ajuda neste momento? Tomando como critério o diagnóstico da “morte de Deus” o balanço feito até agora sobre a teoria da vontade de poder como ex-posição da exposição revela o quão profundamente eclipsados estamos – e quando eu uso o pronome “nós” aqui, refiro-me ao Ocidente moderno e seus valores culturais em geral – sob a sombra rediviva de “Deus” nas modernas teorias ocidentais a despeito de sua já anunciada despedida moral. Sobre este último ponto, a saber, a despedida moral de Deus, será tratada no próximo tópico.

2.4 A moral sem Deus

Em seu *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche cita no aforismo 37 uma passagem da obra de seu amigo Paul Rée intitulada *Sobre a origem dos sentimentos morais* cujo texto dizia de modo eloqüente que “o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico”; e o próprio Nietzsche tratou de complementar a proposição ao afirmar que “temperada e afiada sob os golpes de

¹⁶ É importante não confundir esta passagem com a menção que Nietzsche faz a respeito da religião como instância que afasta os homens do mundo, o nosso mundo vivo e concreto. Ainda que fale de um mundo etéreo, a religião tem implicações práticas para o vivente deste mundo e, segundo Nietzsche, só deste mundo, pois não nos é possível viver no além. Trata-se da conservação de um estado de coisas ou de uma cultura doente, como o interlocutor achar melhor. Também não se trata, é bom lembrar, de uma postura revolucionária no sentido de reordenar a história, transpô-la do reino da necessidade e da contingência para o reino da liberdade.

martelo [a proposição de Paul Rée] do conhecimento histórico, talvez possa um dia, servir como machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem. Como não poderia deixar de ser a frase contém uma dimensão polêmica e crítica, mas indica simultaneamente uma raiz positiva que é propor uma exposição nova da moral tendo como eixo a análise da reflexão do vivo.

Esta nova exposição moral funda-se numa dupla exigência radical: a rejeição de toda metafísica e o reconhecimento do primado da psicologia. A rejeição da metafísica tem por corolário a necessidade de introduzir a noção de devir na reflexão filosófica. Em outras palavras, recusar conceitos morais fundamentais é o mesmo que recusar a idéia de um enraizamento moral em um princípio supra-sensível que parte de uma instância *a priori*¹⁷, ou de uma referência heterônoma da transcendência religiosa. Ora, isto indica uma enorme mudança no campo da problemática ética: a tarefa imposta à filosofia da moral não poderá mais consistir na liberação dos fundamentos da moralidade. Como assim? A ligação entre o moral e o inteligível rompeu-se desde já. É preciso, pois, reparar as origens da moral. Estas fontes não serão encontradas na vida privada dos indivíduos, tampouco nos processos históricos abertos pela razão esclarecida, mas a partir de fontes produtoras que, inevitavelmente, serão imorais e por vezes amorais.

A segunda exigência radical da nova tábua de valores da moral, diz Nietzsche, é o reconhecimento do primado da psicologia. Esta necessária orientação psicológica explica-se pela emergência de um novo problema, resultante da modificação no campo da problemática ética: se o ponto de apoio da nova reflexão moral torna-se a análise da vida, é forçoso reconhecer que o pensamento humano desenvolve-se gradualmente de acordo com as leis que regem a vida, de modo que a análise ética agora é baseada numa tarefa prévia: a genealogia dos valores morais. Aquela fonte produtora de moral da qual falamos anteriormente é desde já a obsessão de Nietzsche. “O que a renovação da psicologia exige é a plena aceitação do imoralismo, seja qual for a repugnância da consciência” (LEFRANC, 2005, p. 130). É o que Nietzsche tentará demonstrar no aforismo 23 do seu *Além do Bem e do Mal*, diz ele:

“Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no

¹⁷ Por exemplo: o dever entendido como comando incondicional da razão na filosofia crítica de Kant que identifica a moral à autonomia da vontade.

que foi até agora escrito, um sintoma que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem ‘o coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’, ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus. Suponho, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em consequência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo do mar¹⁸. No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino de conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que nele mantenha distância todo aquele que – puder! Por outro lado, se o seu navio foi desviado até esses confins, muito bem: Cerrem os dentes! Olhos abertos! Mão firme no leme! – navegamos diretamente sobre a moral e além dela, sufocamos, esmagamos talvez nosso próprio resto de moralidade, ao ousar fazer viagem até lá – mas que importa nós! Jamais um mundo tão profundo de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo ‘traz um sacrifício’ – que não é o *sacrifizio dell'intelletto*, pelo contrário! –, poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (NIETZSCHE, 2005b, p. 27-28).

Nietzsche identificou a vida com a vontade de poder e declarou que, por toda parte, encontrou essa vontade de poder, tanto no escravo como no senhor. A moral é, pois, uma expressão da vontade de poder; mas de quem essa vontade é domínio? Esta é a questão fundamental. Para Nietzsche, a moral expressa a vontade de poder do rebanho: diferente que é, por exemplo, da moral do senhor, que expressa a vontade de poder do homem superior, ou além-homem, ou melhor, do tipo nobre. Ora, através da sua genealogia, Nietzsche desmascarou a moral e descobriu três poderes que jaziam ocultos por trás dela: 1) o instinto do rebanho, oposto ao independente e ao forte; 2) o

¹⁸ Aqui Nietzsche retoma uma antiga imagem do mar inexplorado que havia sido simbolizado no seu Zarathustra. “Como no seio do mar, vivias tu em tua solidão, esse mar te levava. Desgraçado de ti Queres saltar em terra? Desgraçado de ti! Queres outra vez levar tu mesmo o peso do teu corpo?” (NIETZSCHE, 2007b, p. 15). Talvez o teor psicológico da palavra “mar” mude nos dois contextos, isso, porém não é relevante neste momento. Não que o apelo psicológico seja irrelevante na obra de Nietzsche. Vale lembrar que por vezes Nietzsche é mais poético do que propriamente um filósofo tomado nos moldes tradicionais da obra sistemática e analítica (apesar de isso também não lhe faltar algumas vezes). Mas importa mesmo retomar o velho simbolismo de Nietzsche e compará-lo, por exemplo, à analogia divina da beatitude. Símbolo dionisíaco do Além Luminoso, como dizia Mario Ferreira dos Santos, o seio de Deus, o estado de beatitude do humano Zarathustra, mas já anunciador do Além-Homem, quase divino. A beatitude dos seres humanos é apenas analógica à divina na teologia escolástica, que nega ao homem poder alcançá-la, nesta vida, *pro status lapsae* (devido ao estado de queda). No entanto, no pensamento dionisíaco, que é o de Nietzsche esse estado é alcançado por alguns iniciados. (DOS SANTOS, Mario F. *idem*). O mar também pode simbolizar a ausência de nitidez, de contornos, de formas. Ora, o que não tem forma, o caos, é o que está por vir a ser explorado.

instinto de todos os que sofrem, em oposição aos felizes¹⁹ e 3) o instinto dos medíocres. Vejamos:

“De qual vontade de poder é a moral? – O comum na história da Europa, desde Sócrates, é a tentativa de levar os valores morais à preponderância sobre todos os outros valores: de tal modo que eles não devem ser apenas condutores e juízes da vida, mas antes também 1. do conhecimento, 2. das artes, 3. das ambições do Estado e da sociedade. “Tornar-se melhor” como única tarefa, tudo o mais é meio para isso (ou estorvo, trava, perigo: por conseguinte, combater até o aniquilamento...)”. (NIETZSCHE, 2008a, p. 160).

Desta forma, na história da moral, uma vontade de domínio tem seu significado; por meio dela, aqueles que sofrem por si próprios e os medíocres procuram fazer prevalecer os valores que favorecem a sua existência. Desta maneira, a moral desenvolveu-se à custa dos fortes, belos, bem constituídos, opondo-se, assim, aos esforços da natureza para chegar a um tipo superior. É a história da moral, pois, que nos arrasta a uma desconfiança da vida, desde que as tendências da vida sejam, em grande medida, consideradas imorais, e nos arrasta igualmente à rejeição dos sentidos. É manifesto esta tensão, segundo Nietzsche, nos tipos superiores de homens e o resultado é a sua degeneração e autodestruição. Nietzsche não pretendia desorganizar o rebanho, mas mostrar com evidências aos fortes qual era a real natureza da moral, e assim torná-los livres, seguindo o curso de uma vida ascendente.

A moralidade é, para o rebanho, um meio de autodefesa contra o forte. Os instintos “fortes e perigosos tais como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a capacidade” (NIETZSCHE, 2005b, p. 86) foram estimulados e cultivados como socialmente úteis como meios de defesa da sociedade contra inimigos comuns; tais instintos são também os mais sentidos intensamente na sua periculosidade e, portanto, necessitam de canais de escoamento; mas quando lhes faltou saída foram considerados pelo rebanho como “imorais e abandonados à calúnia” (*Idem*). Nietzsche concluiu que uma qualidade, uma disposição ou um instinto qualquer são coisas

¹⁹ Felicidade está associada à excitação da vontade, ao interesse. Schopenhauer, que segundo o próprio Nietzsche, avançou muito esteticamente em comparação com Kant – como o primeiro filósofo a romper com a crença, muito comum nas filosofias ocidentais, de que o homem nasceu para ser feliz – cometera um erro fatal ao associar um momento de êxtase, de felicidade como um alívio à “odiosa pressão da vontade”. Citando Stendhal, Nietzsche propõe um paralelo entre os apetites “desinteressados” – certamente os mais interessados do mundo! do ponto de vista de quem se roga um *para além* - e a descrição do belo feita por Stendhal: “Stendhal, como vimos, natureza não menos sensual, mas de constituição mais feliz que Schopenhauer, destaca outro efeito do belo: ‘o belo promete felicidade’; para ele, o que ocorre parece ser precisamente excitação da vontade (‘do interesse’) através do belo” (NIETZSCHE, 1998, GM, p. 95).

consideradas boas ou más conforme são vantajosos para a sociedade e para a igualdade comum, isto é, para o instinto gregário.

“O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado de afeto, numa vontade, num dom, passa constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral. Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam o indivíduo muito acima e além da mediana e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal, é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau; a mentalidade moderna, equânime, submissa e igualitária, a mediocridade dos desejos obtêm fama e honra morais” (idem)

Nietzsche destaca o papel do ressentimento na determinação dos valores morais. Para usar de uma parábola nietzschiana pode-se dizer que os cordeiros temem as aves de rapina, e que exatamente por este motivo dizem que as aves de rapina são más ao passo que os cordeiros são bons. Este ressentimento, diz Nietzsche, não pode nascer da afirmação positiva da própria individualidade (como vingança do forte), mas é um ressentimento nascido da atitude negativista do gregário, e da atitude de não afirmação perante a vida. Ou eles têm força necessária para afirmar a vida ou estão submersos no mais profundo ressentimento com os fortes a quem receiam. Submetidos a este medo, são impelidos a estabelecerem códigos morais que serão elevados à categoria de moral absoluta e de caráter universal quando, na realidade, não passa de um meio de defesa para o rebanho. “É necessário matar as paixões”, diz Nietzsche no *Crepúsculo dos Ídolos* atribuindo a frase a “todos os velhos monstros morais”, em particular à mais célebre celebração da moral de rebanho ou o Novo Testamento. Na famosa passagem do Sermão da Montanha em que Cristo professa, por exemplo: “se teu olho te escandaliza, arranca-o de ti”, Nietzsche vê aí o exemplo tácito do típico aniquilamento das paixões, diz ele: “aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez” (NIETZSCHE, 2006a, p. 33).

Ora, a religião cristã, em particular, ataca as paixões nas suas raízes e, desta forma, ataca a própria vida. O cristianismo, diz Nietzsche, é a religião da compaixão. Mas o que haveria de errado na compaixão? A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam o sentimento de vida, diz o filósofo. “O indivíduo perde força ao compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer” (NIETZSCHE, 2007f, p. 13). A compaixão, portanto, peleja em favor dos deserdados conservando aqueles que estão

maduros para o desaparecimento e condenados da vida, “pela abundância dos malogrados de toda espécie que mantêm vivos, dá à vida mesma um aspecto sombrio e questionável” (idem). A própria natureza, dita virtuosa, da compaixão já é em si antinatural. Em outras palavras, chamar a compaixão de virtude – e não só de uma simples virtude, mas a virtude, o solo e origem de todas as virtudes – é esquecer-se que em toda moral nobre é ela considerada a mais abjeta fraqueza. Ora, a compaixão só poderia ter se transformado em virtude através do ponto de vista de uma filosofia negadora da vida. Neste ponto Nietzsche apela para Schopenhauer. Diz ele: “Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada digna de negação – compaixão é a prática do niilismo” (idem). Este mesmo ataque às paixões proporcionado e ensinado pela Igreja por hostilidade contra a vida, é instintivamente adotado por aqueles que são demasiadamente fracos de vontade e degenerados em excesso, para moderarem suas próprias paixões. “Apenas os degenerados encontram os métodos radicais indispensáveis”, diz Nietzsche. E, onde há tal estado de hostilidade radical contra as paixões, temos razões para suspeitar de sua fraqueza de caráter por parte daquele que recorre a tais expedientes. Só pode haver firmeza de ânimo onde há inimigos para vencer, diz Nietzsche:

“Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de ‘deves’ e ‘não debes’, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida – é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que ‘Deus vê nos corações’, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como inimigo da vida... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o ‘Reino de Deus’ começa...” (NIETZSCHE, 2006a, p. 36).

Ao desejar paz de alma o cristão aniquila seus inimigos interiores. “O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal”. A moral é, portanto, hostil à vida e inimiga da natureza; no entanto, isto é uma avaliação, e uma avaliação é uma avaliação de vida. Que espécie de vida é a moral uma avaliação? Da vida em declínio, diria Nietzsche. Esta negação da vontade de viver é o verdadeiro instinto da degeneração convertido num imperativo “pereça!” – um imperativo que já está suspenso na cabeça dos sentenciados.

“Os fracos negam a vida e expressam essa negativa num código moral. Devido à sua fraqueza, eles estão já sentenciados a morrer e o seu código moral é, realmente, uma ratificação desta sentença. Aqueles, contudo, em cujas veias o fluxo da vida corre forte, devem erguer-se acima do ar envenenado e corrosivo, exalado pelos mortos e pelos que estão a morrer, e afirmar, com alegria e coragem, o seu desejo de viver e a sua vontade de

domínio. Para que um homem se eleve à sua mais alta glória e poder, tem de se colocar acima da moral: os tipos vitais não devem deixar-se vencer pelos fracos e decadentes” (COPLESTON, 1979, p. 152).

Ao afirmar que a moral cristã é niilista, Nietzsche expressa que a demolição da moral é ajudada pela própria moral. No prefácio do livro *A Vontade de Poder*, ele declara que toda cultura européia move-se com “tortura e tensão”, que cresce década a década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe. “Uma correnteza que anseia por chegar ao fim e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se²⁰” (NIETZSCHE, 2008a, p. 23). O prefácio termina com o já citado aviso de que o niilismo bate à nossa porta. Como se chegou a isto? O Cristianismo desenvolveu no mais elevado grau o sentido da verdade e esta verdade voltou-se contra a religião cristã, na medida em que descobriu o caráter fictício de sua interpretação de mundo e de sua história. O ponto de vista cristão do universo é, em última instância, destruído pela moral cristã. Que acontece? Alguns, vendo cair por terra esta interpretação, julgada como *a* interpretação, concluem que tudo é sem sentido, sem significado, sem um fim e, portanto, nada tem valor. É o inevitável niilismo.

Mesmo sendo inevitável, o niilismo para Nietzsche não é desejável. Valorar é uma peculiaridade vital, está no cerne de nossa vontade de domínio, portanto, privar-se da valoração seria catastrófico para o homem. Por outro lado, apenas uma entidade que pudesse enxergar a vida de fora seria capaz de deduzir-lhe o valor geral ou apontar-lhe uma justificativa plausível para que se deva negá-la. Isto certamente não nos foi dado descobrir, porque, afinal, não somos entidades supramundanas; aliás, alguém nos rogou tal direito? Para o cristão somente Deus é capaz de tal ato. Ora, diz Nietzsche, para partilharmos tal graça divina devemos abster-nos de viver a vida em toda sua plenitude; negamos a ela toda sua potência. “Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas um sintoma de uma determinada espécie de vida” (NIETZSCHE, 2006a, p. 36). Justificar tal condenação é uma questão que não chega a ser levantada justamente porque nos é inacessível tocar no problema do valor da vida. Deduz-se, portanto, que a antinatureza de moral que concebe Deus como antítese da vida é ela mesma um valor de vida, de vida condenada, isto é, se admitirmos que vida seja interpretada como a vontade de poder e o desejo ardente de autoridade do homem forte.

Uma mente pouco mais curiosa haveria de se perguntar: e que fazemos nós com aqueles valores criados ou desenvolvidos pelo Cristianismo? Devemos nos abster de

²⁰

Ao invés de lembrar-se, o melhor seria “que se recusa a refletir e que receia mesmo a reflexão”.

conhecê-los? Por certo que não. Em alguns de seus ensaios Nietzsche reservou boas palavras para o cristianismo. Segundo ele para os fortes, independentes e preparados, a religião pode ser um meio de vencer resistências para dominar: um laço de união entre dominadores e súditos. E uma categoria especial de homens mais afeitos à contemplação não necessariamente submetidos à moral do rebanho, pode fazer uso da religião, como meio de obter paz frente ao barulho e a fadiga de modos grosseiros de governo e de toda sujeira política. Entretanto, a religião ainda pode ser mais útil àquela parcela de dominados como oportunidade para comandar e dominar. Vejamos o papel do ascetismo na contribuição da educação de “uma raça”:

“ascetismo e puritanismo são meios de educação e enobrecimento quase indispensáveis, quando uma raça pretende triunfar de sua origem plebéia e ascender ao domínio futuro. Aos homens ordinários, enfim, o grande número que existe para o serviço e para utilidade geral, e que apenas assim tem direito de existir, a esses a religião proporciona inestimável satisfação com seu estado e seu modo de ser, uma reiterada paz no coração, um enobrecimento da obediência, mais alegria e mais dor em comum sem iguais, e alguma transfiguração e embelezamento, alguma justificação de toda a cotidianidade, de toda a baixeza, toda a pobreza semi-animal de sua alma. A religião e a significação religiosa da vida laçam um raio de sol a essas criaturas atormentadas e lhes tornam suportável inclusive a própria visão, têm o efeito que uma filosofia epicurista costuma ter em sofrendores de uma categoria mais elevada, aliviando, refinando, como que se aproveitando do sofrimento, chegando inclusive a santificá-lo e justificá-lo. Talvez haja, no cristianismo e no budismo, nada tão digno de respeito como a sua arte de ensinar mesmo os mais humildes a se colocar, pela devoção, numa ilusória ordem superior de coisas, mantendo assim o contentamento com a ordem real, no interior da qual vivem tão duramente – dureza essa tão necessária” (NIETZSCHE, 2005b, p. 59).

Há outras passagens em favor da religião, notadamente no *Humano, Demasiado Humano*, mais especificamente no aforismo 130. Neste aforismo, em particular, Nietzsche se mostra favorável à persistência do culto religioso nos sentimentos. Não vale à pena se estender no assunto. Embora Nietzsche reconheça alguns efeitos benéficos da religião – o que nos coloca na posição anterior de afirmar que valorar, mesmo que o efeito pretendido torne-se contrário à vida, mas ainda assim valorar, é capacidade da vontade mesma que atua através do indivíduo – ele o admite útil somente para o rebanho, rejeita completamente o cristianismo, por exemplo, quando se trata de homens superiores, o que nos leva a um segundo aspecto fundamental da morte de Deus já por nós comentado: considerando o niilismo inevitável, porém como pouco desejável, considerava-o Nietzsche como ponto de apoio para a afirmação de novos valores.

Através da genealogia nietzschiana descobre-se que os mais altos valores morais do cristianismo são na realidade os mais baixos valores vitais. Seu desenrolar natural é a morte de Deus, pois sua visão de mundo bate de frente com seus preceitos morais. O desenrolar do niilismo é, então, inevitável. Entra em cena uma crise valorativa sem precedentes na qual toda a vida perde o sentido, o fito, o objetivo, é a própria crise da razão, é o mundo doente. Podemos permanecer neste estado de degenerescência e torpor se o quisermos, ou melhor, se nada fizermos, mas nada fazer não é uma característica da vontade de poder no homem. A vontade de poder neste particular espécime animal tem como sua mais elevada manifestação estética à cultura, elemento por excelência da criação de espíritos livres e de novos valores em substituição dos velhos e já carcomidos. Como saber, então, que determinados valores culturais podem superar outros? Quando os novos valores já não apresentarem mais os velhos sintomas de decadência.

3 O PROCESSO DE DESENCANTAMENTO DO MUNDO E O PROBLEMA DO TIPO DE HOMEM MODERNO

3.1 Contexto histórico da teoria da ciência de Weber: uma introdução

Uma das características centrais do pensamento de Max Weber é a dispersão metodológica, científica e filosófica que acredita poder renunciar a qualquer núcleo teórico central. Não se trata aqui de incoerência, confusão de gêneros ou ecletismo. Basta considerar sua obra metodológica para ver que ele evitava qualquer tipo de inconsistência lógica na elaboração de suas teorias. A fragmentação que se constata em Weber é resultado de sua preocupação com a análise rigorosa que se impõe por força da pesquisa (FREUND, 1987, p. 10). Veremos adiante que tal preocupação rigorosa faz parte de um esforço epistemológico no sentido de tentar demolir muitas das ilusões impostas às ciências da cultura, sobretudo do monismo naturalista e do materialismo histórico. Weber não era um opositor radical da sistematização, apenas considerava que no estado atual da ciência, exposta a incessantes reviravoltas, não era possível edificar sistemas em definitivo.

A produção epistemológica de Weber pode ser condensada sob a forma de três antecedentes fundamentais: o filosófico, o teórico e o organizativo (KÄSLER *apud* FILIPE, 2004, p. 41). Interessam-nos os dois primeiros. O antecedente filosófico diz respeito à profunda crise da consciência histórica e social da Europa no quarto de século que precedeu à Primeira Guerra Mundial. A propósito desta crise, teóricos como Freud, Nietzsche, Marx, dentre outros, puseram em dúvida as concepções de homem então em voga, bem como as ficções de um mundo racionalmente ordenado e a crescente distância do abismo que separa o mundo da realidade do mundo da interpretação²¹. Essa crise teórica da modernidade colocou à prova a possibilidade de uma ciência da sociedade em geral, fazendo com que muitos teóricos se inclinassem cada vez mais para concepções de mundo onde o subjetivismo e o irracionalismo limitavam sobremaneira o valor explicativo do prognóstico de todo e qualquer saber.

O segundo antecedente fundamental é aquele que Käsler denomina como o debate em torno da determinação da economia política alemã, sobretudo entre teóricos como Roscher, Knies e Shmoller que pretendiam fundar a economia política numa base histórica em contraposição às correntes naturalistas e positivistas, então dominantes (KASLER *apud* FILIPE, 2004, p. 43), a chamada “Querela dos Métodos” que fora bem

²¹ Que pode ser entre natureza e espírito, mente e mundo, o concreto e o abstrato etc. Optei por interpretação para seguir o vocabulário próprio do assunto.

fundamentada por Weber em seus ensaios sobre a objetividade das ciências sociais e das ciências políticas.

Escrito em 1914, *Objetividade do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política* é a um só tempo, uma reflexão negativa e positiva. Negativa, pois se trata de uma crítica aos antigos dirigentes da Revista Arquivo, que, segundo Weber, atribuíam às ciências sociais tarefas que não são próprias do conhecimento científico. Positiva, no sentido de que é propósito do seu autor mostrar como se dá a construção dos conceitos das ciências sociais e sua validade objetiva, isto é, conhecimento fundado em regras universalmente válidas. Normalmente, diria Weber, não é tarefa do cientista se preocupar com questões de ordem metodológicas, pois é de opinião que o papel da metodologia, no caso das ciências individualmente consideradas, se reveste de uma utilidade muito limitada.

“Existe, porém, uma situação de exceção, em que cada cientista tem legitimidade para fazê-lo, nomeadamente quando uma disciplina científica conhece uma crise, crise essa que leva a que se propague a incerteza quanto à natureza do próprio trabalho desenvolvido” (FILIPE, 2004, p. 45).

Ora, trata-se aqui não menos da natureza problemática concreta da própria disciplina das ciências da cultura do que o domínio próprio de sua metodologia específica, ou seja, a reflexão metodológica que Weber procura fazer em seus ensaios da Objetividade é, pois, um meio, não um fim e seu primeiro questionamento pode ser formulado nos seguintes termos: “em que sentido existem ‘verdades objetivamente válidas’ no domínio da ciência da cultura em geral?” (*idem*, p. 46). O problema que se põe é bem concreto, determinado por uma flutuação geral das teorias econômico-políticas e pelo antagonismo das duas principais escolas ou orientações: a histórica e a racionalista. Tratava-se, no universo da contenda, de saber se “a Economia deve ser concebida como ciência histórico-individualizadora e dotada de conteúdo normativo ou como ciência valorativamente neutra e voltada para a busca de determinadas regularidades gerais da ação humana” (COHN, 1979, p. 67).

A escola histórica entendia que a economia política deveria ser uma ciência preocupada unicamente com a descrição do comportamento do homem concreto, tal como viviam no mundo. Ou seja, a economia ocupar-se-ia “da realidade indivisível da vida social, devendo, por conseguinte, rejeitar a elaboração de conceitos claros, uma vez que sua universalidade implica, necessariamente, uma abstração da realidade” (FILIPE, 2004, p. 47). Carl Menger é peça fundamental nesse debate. Segundo Gabriel Cohn, foi

ele quem desencadeou a controvérsia metodológica entre historicistas e os economistas adeptos do racionalismo (COHN, 1979, p. 69). Contra os historicistas, Menger toma o indivíduo como unidade nuclear de análise, abstraindo-o de seu contexto social e histórico. Em outras palavras, para Menger a tarefa da economia política teórica “seria o conhecimento das relações causais por meio da aplicação de conceitos claros e universais, embora necessariamente ‘parciais’” (FILIPE, 2004, p.47). Menger constrói, pois, o chamado agente econômico racional: um tipo ideal que permite avaliar e julgar as ações econômicas do dia a dia. Apropriando-se dos resultados do trabalho de Menger, Weber pôde munir-se de material crítico para enfrentar o historicismo de Roscher e Knies, principais alvos de sua crítica e seguir adiante no seu projeto metodológico – não custa lembrar que Weber repudiava as idéias desses autores que tomam os povos como “unidades orgânicas impulsionadas por forças internas, em que o complexo orgânico mais abrangente é a humanidade, ou por noções como a de reconhecimento recíproco dos fenômenos” (COHN, 1979, p.119). Naturalmente, como veremos, Weber não compartilhava da preocupação de Menger em buscar leis gerais; por outro lado, “a equiparação do conhecimento científico a um conhecimento a partir de pontos de vista, portanto um conhecimento parcial representa uma corroboração do ponto de vista de Menger” (FILIPE, 2004, p.47). A idéia aqui posta é a de que a realidade é, por todo o sempre, singular e não pode ser conhecida através de leis. Todavia, essa mesma idéia é mais precisada por Weber com a afirmação de que o estabelecimento de leis não é em si rejeitado, mas tão só enquanto fim último da ciência social.

Não há dúvidas de que a querela dos métodos é apenas a vertente metodológica de um problema inteiramente diferente, a saber: a antítese entre ciência da realidade e ciência de leis. Deste modo, estamos associando a polêmica dos métodos com a interrogação sobre a objetividade das ciências da cultura em geral. Certamente,

“é o que poderá se comprovar se acompanharmos, nos próprios textos de Weber, o planteamento da questão mais radical, que é a da relação entre a realidade e o conceito, através de uma breve descrição do desenvolvimento da economia política” (FILIPE, 2004, p. 49).

Weber salienta que a economia nasceu preocupada com questões práticas tais como acumular mais riqueza, como produzir de modo mais eficiente etc., a economia é, pois, uma técnica, assim como o são as ciências médicas. Associara-se a ela uma orientação de acordo com o modelo das ciências da natureza, na certeza de que o

conhecimento de leis da vida econômica serviria da melhor maneira aquelas finalidades. O preconceito aqui é o de que somente aquilo que está de conforme com leis gerais é digno de conhecimento científico, todos os demais acontecimentos, ou seja, aqueles que eram tidos por “acontecimentos individuais” só interessavam como tipos e, como tais, serviam tão somente como exemplificações para as leis. Seu ataque deve-se em parte, às concepções econômicas do materialismo histórico que, segundo o próprio Weber, reduzem os problemas da história a motivações puramente econômicas; também à influência do panlogismo hegeliano, mas, principalmente, ao monismo naturalista.

Weber manifesta sua desaprovação ao uso deste último pelas mesmas razões que o levaram a rejeitar a concepção materialista da história: as generalidades conceituais deixam de fora da análise as individualidades históricas que não podem ser reduzidas a leis gerais. Deixemos que o próprio Weber exponha suas razões:

“repetidas vezes acreditou-se poder encontrar o critério decisivo também nas ciências da cultura, na repetição regular, ‘conforme leis’, de determinadas conexões causais. Segundo essa concepção, o conteúdo das ‘leis’ que somos capazes de reconhecer na inesgotável diversidade do curso dos fenômenos deverá ser o único fator considerado cientificamente ‘essencial’. Logo tenhamos demonstrado a ‘regularidade’ de uma conexão causal, seja mediante uma ampla indução histórica ou por meio do estabelecimento para a experiência íntima da sua evidência imediatamente intuitiva, admite-se que todos os casos semelhantes – por mui numerosos que sejam – ficam subordinados à fórmula assim encontrada. Tudo o que na realidade individual continue a resistir a seleção feita a partir desta regularidade, ou é considerada como uma remanescente ainda não elaborado cientificamente (...) ou deixado de lado” (WEBER, 2001a, p.125).

Analisando os motivos da crítica weberiana ao monismo naturalista, Luís de Gusmão explica que a aplicação deste método termina por sacrificar aquilo que importa às ciências da cultura investigar. E o que seria? “(...) as conexões e os significados culturais específicos das diferentes manifestações da vida social” (GUSMÃO, 2000, p. 247). E a razão disto torna-se ainda mais clara nesta passagem:

“Na perspectiva deste monismo, o termo causalidade e a expressão regido por leis são tidos como sinônimos. A explicação causal aqui é reduzida às conexões fixadas por uma lei geral. Fora dessas conexões só teríamos o contingente, o acidental, o indeterminado” (*idem*, p.248).

Mas não é tudo! Vale lembrar que Gusmão tem o cuidado de esclarecer que a crítica de Weber ao monismo não pretende

“rechaçar o ideal epistemológico de uma teoria formal e abstrata, estrutura axiomatizada de leis universais, sob a alegação de que nesse ideal se expressaria uma concepção ética e intelectualmente inaceitável da

racionalidade humana, mas tão somente de chamar a atenção para as dificuldades de ordem cognitiva nele implicadas. Weber não exclui a possibilidade nem afirma a total inutilidade de uma ciência social nomológica, limitando-se apenas a sublinhar as insuficiências, as limitações cognitivas (...) desse projeto” (GUSMÃO, 200, p. 240).

A natureza qualitativa do objeto das ciências sociais não dispensa a utilização do conhecimento nomológico. Não é disto que Weber discorda. Sua divergência é de outra ordem, qual seja: a de que os fenômenos sócio-econômicos possam ser investigados só mediante conhecimento de leis gerais. E com mais razão, pois, para ele, essas leis não dão conta do que é específico dos fenômenos sociais: a intervenção de motivos espirituais e a intencionalidade humana presente em todos os acontecimentos sociais. Ora, mas a “intervenção de motivos espirituais” não transforma os acontecimentos sociais num mundo de indeterminação? Implícito nesta questão está a idéia de que os fenômenos do mundo físico, por não depender da vontade humana, são racionais; tudo aconteceria segundo uma ordem inteligente que faz tudo confluir para uma regularidade. Weber não concorda com esta posição, pois para ele a ciência é uma só e pode ser aplicada em qualquer campo da realidade. Ele entende que os fenômenos sociais não são mais previsíveis ou menos previsíveis do que os do mundo físico.

Weber compreende que a realidade não é racional em si mesma. Apesar das irregularidades do acaso e da ação humanas, nada impede o pesquisador de conhecer o mundo social. Ele pode construir tipos ideais a partir dos quais ordena conceitualmente a realidade que se manifesta de forma desordenada, como um amontoado caótico de fenômenos independentes entre si, sem nenhuma conexão intrínseca entre eles (WEBER, 2001a, p. 126). Se os fenômenos sociais são tão previsíveis quanto são os fenômenos naturais, então a objeção de Weber ao monismo naturalista só pode ser de natureza epistemológica. Vejamos o que Weber expõe a respeito disto:

“quanto mais vasto é o campo abrangido pela validade de um conceito genérico (...) tanto mais nos afasta da riqueza da realidade, posto que, para poder abranger o que existe de comum no maior número possível de fenômenos, forçosamente deve ser o mais abstrato e pobre de conteúdo” (WEBER, 2001a, p. 130).

Ele recusa o conhecimento nomológico não porque não existam regularidades nos acontecimentos humanos, mas, sim, porque as leis são conceitos abstratos. “O conhecimento de leis sociais não é um conhecimento do socialmente real, mas unicamente um dos diversos meios auxiliares de que nosso pensamento se serve para

esse efeito” (*idem*). Se tais leis têm alguma utilidade para as ciências da cultura, ela deve ser unicamente de natureza heurística.

Para Gomes Filipe, o pressuposto da idéia de uma ciência da cultura enquanto ciência da realidade, dado por Weber, é a tomada de posição a favor de uma abordagem assente em pontos de vista (FILIPE, 2004, p. 51). Em outras palavras, o conceito de cultura é um conceito de valor e os fenômenos que devem ser dignos de conhecimento são aqueles que se revestem de significados culturais. Ora, mas quem deve atribuir tais valores? Por que estudar determinado fenômeno e não outro? É possível que um dado valor seja superior a outro ou, melhor dizendo, se queremos estudar um fenômeno social em uma dada sociedade podemos afirmar categoricamente, de antemão, que esta ou aquela sociedade, que este ou aquele fenômeno reveste-se de uma categoria superior em detrimento dos demais? Absolutamente, diria Weber: “o conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vista especificamente particulares” (WEBER, 2001a, p. 131). Trata-se, pois, de mera questão pessoal? Não exatamente, pois

“quando exigimos do historiador ou do sociólogo a premissa elementar de saber distinguir entre o essencial e o secundário, de possuir para esse fim os pontos de vista necessários, queremos unicamente dizer que ele deverá saber referir – consciente ou inconscientemente – os elementos da realidade a ‘valores culturais’ universais, e destacar aquelas conexões que, para nós, se revestem de significado” (WEBER, 2001a, p. 131).

Isto se deve, diz Filipe, ao fato de que, para Weber:

“o pressuposto transcendental de qualquer ciência da cultura não consiste em considerarmos como valiosa uma determinada civilização ou a civilização em geral, mas no fato de sermos homens civilizados [ou seres de cultura], dotados da capacidade e da vontade de tomar conscientemente posição em face do mundo e de lhe conferir um sentido” (FILIPE, 2004, p. 51).

Tal pressuposto transcendental das ciências da cultura, diz Filipe, traduz-se, para Weber, “numa reinserção ou reativação de um patrimônio histórico por meio da metodologia (FILIPE, 2004, p. 52). Isto se torna ainda mais importante se tivermos em mente que a realidade, na concepção de Weber, não é detentora de sentido algum. A realidade surge-lhe, na verdade, como um largo rio de acontecimentos ou sucessos (*idem*). Cada fenômeno é determinado por incontáveis causas que sucedem outras tantas, ou seja, a reprodução da realidade sob a forma de uma série ilimitada de proposições seria inexequível. O conhecimento, portanto, não pode derivar da realidade a sua legitimação:

“o conceito exprime mais do que a realidade, ao conter em si a representação de um objeto. Na realidade, com efeito, não existem quaisquer objetos. É a própria ciência quem cria os objetos, por meio de uma transformação ou manipulação mental dos fenômenos” (FILIPE, 2004, p. 55).

Portanto, só o trabalho metodológico é capaz de proporcionar alguma legitimação na construção de conceitos enquanto representações objetivas, já que tal legitimação não pode vir da realidade. A ciência, incapaz de reproduzir o real, não pode ser, portanto, uma cópia ou imagem da realidade. Em outras palavras: conhecimento não é reprodução do mundo, é somente uma construção conceitual. Se todo conhecimento se assenta em bases conceituais, a aversão “aos conceitos claros” da escola histórica, exposto acima, seria um convite à confusão? Não é bem assim que pensa Weber. Para ele é de tal maneira discrepante a distância entre conhecimento e realidade, que não se poderá falar propriamente da objetividade na esfera das ciências da cultura, mas, ao contrário, que a salvação das ciências da cultura se dá, justamente, à custa de sua objetividade. A sentença soa contraditória, mas faz todo sentido. Vejamos esta passagem:

“se a própria realidade não fornece qualquer instrução, tem de haver um princípio que oriente a escolha e a combinação dos elementos (...) a relação teórica com valores, ou seja, o interesse do investigador por quaisquer desses fenômenos que ele considera culturalmente relevantes, determina a seleção” (FILIPE, 2004, p. 56).

Com efeito, sem o elemento subjetivo jamais existiria conhecimento. Weber deixa isso bem claro no seu texto sobre a objetividade:

“sem as idéias de valor do investigador, não existiria nenhum princípio de seleção, nem o conhecimento sensato do real singular, da mesma forma como sem a crença do pesquisador na significação de um conceito cultural qualquer, resultaria completamente desprovido de sentido todo o estudo do conhecimento da realidade individual, pois também a orientação de sua conduta pessoal e a difração de valores no espelho de sua alma conferem ao seu trabalho uma direção” (WEBER, 2001a, p. 132).

O grande progresso metodológico dado por Weber no ensaio da objetividade é a definição plena do alcance e da validade do tipo ideal. Qual é a natureza desta construção? A resposta que se encontra em Weber é a de que se trata de um tipo de construção de quadros ideias dos eventos da sociedade. Quadros ideias que se revestem

“do caráter de uma utopia, obtida mediante a acentuação mental de determinados elementos da realidade. A sua relação com os fatos empiricamente dados consiste apenas em que, onde quer que se comprove ou se suspeite que determinadas relações (...) chegaram a atuar, em algum grau sobre a realidade, podemos representar e tornar compreensível

pragmaticamente a natureza particular dessas relações mediante um tipo ideal” (WEBER, 2001a, p. 137).

Não nos cabe aqui entrar por hora nos pormenores do modelo de construção de tipos ideais. Basta salientar que, de maneira alguma, o tipo ideal é a medida da realidade, no sentido de um ideal a ser atingido pela sociedade. A construção do tipo ideal não interessa como fim, mas como meio. Ele é um poderoso instrumento de investigação e sua função é de tornar o real acessível à pesquisa.

Uma vez que o conhecimento tem sempre a ver com um objeto que, mediante a aplicação de um valor subjetivo à realidade e, portanto, através de uma seleção e de uma concentração arbitrárias, é convertido num “indivíduo histórico”, todo conhecimento determinado “no domínio da ciência da realidade encontra os limites de sua validade na possibilidade infinita da apropriação dessa mesma realidade através da importância conferida a outros elementos (fatores) ou de uma articulação dos mesmos” (FILIPE, 2004, p. 63). A impossibilidade de legitimar o conhecimento na objetividade, ou seja, na estrutura objetiva da realidade faz com que o caráter “subjetivo do conhecimento” seja sempre substituível e ultrapassável. Como bem esclarece Filipe em seu livro, o fim de uma forma científica não é a demonstração de seu erro, mas o evidenciar de seus limites. E no parágrafo posterior, ele deixa isso ainda mais claro, quando afirma que “é o próprio abismo que separa ciência da realidade que vai permitir a “desenvolução” genética do ponto de vista, até este se converter num sistema evidente e inteligível” (FILIPE, 2004, p. 63). O tipo ideal liberta o pesquisador para aquilo que é sua vocação: a exploração incansável de perspectivas²², mas ao mesmo tempo, permite que ele imponha limites às suas valorações na medida em que lhe exige o máximo de rigor lógico-conceitual, pois o lembra freqüentemente que, afinal, aquele conceito fora obtido através de um ponto de vista seu.

O importante aqui é tentar não confundir o leitor. Definitivamente soa estranho que algo participe da pesquisa e ao mesmo tempo tenha que ser alijado da mesma para que o trabalho do pesquisador ganhe alguma validade. Não é tarefa das mais fáceis explicitar tal ponto de vista e Weber jamais corroborou com facilidades. Seu estilo é mesmo esse. O leitor pouco familiarizado com Weber ficaria perplexo ao ver sua teoria

²² Este é o destino, inclusive, da própria ciência. Vejamos o que Weber diz a respeito: “Na ciência, sabemos que nossas realizações se tornarão antiquadas em dez, vinte, cinquenta anos. É esse o destino a que está condicionada a ciência: é o sentido mesmo do trabalho científico (...) Toda realização científica suscita novas ‘perguntas’: pede para ser ‘ultrapassada’ e superada. Quem desejar servir à ciência tem de resignar-se a tal fato” (WEBER, 2009c, p. 164).

da ciência terminar num relativismo subjetivista, mas este relativismo é tomado por Weber como algo positivo. O sacrifício da objetividade é feito sem qualquer impedimento, porque liberta a ciência do peso de tradições há muito gastas para novas possibilidades de novos pontos de vista, e mantém o sentido da ciência mesmo numa época de pluralidade. Esta se afigura ser a única oportunidade de defender uma ciência comprometida com pontos de vista de valor. Vejamos a seguir como Weber aplica seu método ao analisar o nascimento das religiões.

3.2 O nascimento das religiões

O método adotado por Weber na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e demais ensaios de sociologia da religião, leva-o a privilegiar análises dos efeitos práticos das religiões, enquanto sistemas de regulamentação de vida, sobre a conduta de vida cotidiana das massas e, conseqüentemente, sobre a procura de incitamentos práticos à ação, incitamentos que, por certo, não possuem uma relação unívoca com as respectivas teologias das religiões estudadas por Weber. A respeito do assunto, pronuncia-se Julien Freund:

“a sociologia não tem por obrigação estudar a essência do fenômeno religioso, mas sim o comportamento ao qual este dá origem pelo fato de se apoiar sobre certas experiências particulares, sobre representações e fins determinados. É, pois, a conduta significativa do ser religioso que interessa a Weber. Por este motivo, não se trata de especular sobre o valor respectivo dos dogmas, das teologias concorrentes ou das filosofias religiosas, nem tampouco sobre a legitimidade da crença numa outra vida, mas, sim de estudar o comportamento religioso como uma atividade humana deste mundo (*Diesseitig*), que se orienta significativamente com fins originários” (FREUND, 1987, p. 130).

O que importa a Weber é investigar as formas de expressão social deste fenômeno particular. Sua preocupação fundamental consiste em interpretar a atribuição de sentido à atividade social religiosa que é, como qualquer outra atividade social, motivada por apreensões subjetivas, das representações e dos fins prosseguidos pelos indivíduos, ou seja, a partir de sentidos dados. Portanto, torna-se tarefa das mais complicadas definir aquilo que “é” religião, quando muito, diz Weber, poderíamos considerá-la no final da investigação. Mas Weber excluiu de seu projeto a questão da essência da religião. Diz ele: “não é da essência da religião que nos ocuparemos, mas sim das condições e efeitos de determinada ação comunitária” (WEBER, 2009a, p. 279). A religião é tomada como algo dado, que só se constitui em objeto de investigação científica na medida em que seja reconhecido como elemento social configurador. A

análise social religiosa de Max Weber visa a interpretação desta e, por esta via, a atribuição de sentido à atividade social motivada. Ora, se a interpretação weberiana da religião consiste em interpretar a atribuição de sentido à uma atividade social motivada, é correto concluir, segundo Gomes Filipe que toda obra de Weber, como Wilhelm Hennis evidenciou, “se articula em torno de uma problemática fundamental que é a conduta de vida” (FILIPE, 2004, p. 215).

Que a obra de Weber gira em torno da problemática da conduta de vida não é preciso ir muito longe para comprová-lo como veremos. Não causará admiração, portanto, a conclusão a que chega Max Weber de que a ação religiosa e magicamente motivada é voltada para este mundo. Estas ações são ainda, primordialmente, ações racionais ainda que não sejam orientadas por meios e fins, mas só pelas regras da experiência. Ações religiosas primitivas ou mágicas, é preciso deixar claro, não estão totalmente livres de uma finalidade posta pelos sentidos plasmados em alguma utilidade prática para as quais elas servem. Em outras palavras, algum propósito para elas há, mesmo que este fim não seja um elaborado complexo de racionalizações. No início elas ainda estão ligadas fortemente às ações cotidianas mais triviais. Diz Weber:

“Assim como esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica ‘mágica’ do conhecedor faz cair chuva do céu. E as fagulhas produzidas pela pau esfregando na madeira são, como a chuva obtida pelas manipulações do fazedor de chuvas, um produto ‘mágico’. A ação ou pensamento religioso ou mágico não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica. Somente nós, do ponto de vista de nossa concepção atual da natureza, poderíamos distinguir imputações causais objetivamente ‘corretas’ e ‘erradas’, e reconhecer estas últimas como irracionais e a ação correspondente como ‘magia’. A própria pessoa que age de modo mágico faz suas distinções, em primeira instância, somente segundo a cotidianidade maior ou menor dos fenômenos” (WEBER, 2009a, p. 279).

Elementos extracotidianos também interferem nos fenômenos mágicos, afinal, não é toda pedra que produz fagulha, nem é todo mágico capaz de fazer chover. O carisma é um elemento extracotidiano importante atribuído ao objeto ou à pessoa de modo artificial. Os elementos carismáticos, como os descreve Max Weber, permanecem ocultos até que a pessoa possa desenvolvê-los plenamente. Um meio de se chegar a esse desenvolvimento é através da ascese e da criação de espíritos que atuam no indivíduo. Logo, já se pode delinear claramente um tipo de abstração aparentemente simples: a representação de certos seres que se ocultam por trás da atuação de fenômenos naturais, artefatos, animais e homens carismaticamente qualificados. Esta é a crença nos

espíritos. O espírito, diz Weber, “originalmente não é alma, nem demônio, nem Deus, mas algo indefinido: material e mesmo assim invisível, impessoal, mas com uma espécie de vontade” (idem). É o espírito que irá determinar ao ser concreto sua força de ação específica, ou seja, força de ação que pode penetrar neste e abandoná-lo logo em seguida, por exemplo, quando o carisma falha. O carisma ‘mágico’ é determinante, pois é ele quem irá delimitar aquelas pessoas especialmente qualificadas, constituindo, assim, a base da mais antiga das profissões, o mago profissional. Ao mago carismaticamente qualificado cabe a primazia de mediar a relação entre aqueles seres espirituais, os objetos e os demais homens, ou leigos, de modo a controlar-lhes a ação e a eficácia nos ritos espirituais. Em outras palavras, ele conhece as condições e atuações dos espíritos, mas para obter tal privilégio – o de ser um mago – ele precisa provar seu carisma.

Weber também dedicará um tratamento pormenorizado às figuras do profeta e do sacerdote, enquanto pastores de almas e promotores da conduta de vida. Vejamos neste caso a figura do sacerdote. A definição que Weber dá ao sacerdote resume-se àqueles “funcionários profissionais que, por meios de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos magos, que forçam os ‘demônios’ por meios mágicos” (WEBER, 2009a, p. 294). Os sacerdotes possuem um saber específico, uma doutrina fixamente regulada e qualificação profissional, ao contrário dos magos e dos profetas que atuam em virtude de dons pessoais (carisma) e da prova destes por milagres e revelações. É certo que a diferença entre ambos ainda é muito fluida do ponto de vista sociológico, isto é, o mago também possuirá um saber específico, mas pode-se fazer justiça a distinção quanto ao exercício regular do culto, vinculado a determinadas normas, tempos e lugares. Ao “mago puro”, diz ele, falta o exercício contínuo do culto e é exatamente isso que os diferenciará dos sacerdotes.

“tanto no culto sem sacerdotes quanto no mago sem culto falta, em geral, a racionalização das idéias metafísicas, bem como uma ética especificamente religiosa. Ambas as coisas somente costumam desenvolver-se quando há um sacerdócio profissional independente, adestrado para a ocupação contínua com o culto e os problemas da orientação prática das almas” (idem, p. 295).

O conceito do sacerdócio está cada vez mais associado à disciplina racional, mas nem todo sacerdócio desenvolve aquilo que é fundamentalmente novo em comparação com a magia: uma metafísica racional e uma ética religiosa. Segundo Weber, este elemento novo pressupõe em regra, mesmo havendo exceções, fatores extra-sacerdotais, como, por exemplo, um “portador de revelações” melhor exemplificado na figura do

profeta. Antes de examinar como esses interesses extra-sacerdotais interferem no desenvolvimento das religiões depois de superados os estádios da magia, Weber analisa a importância do conceito de deus.

A questão do “saber como” influenciar determinada divindade seja pela coação ou pela súplica, depende somente do resultado. Nada muito diferente do que havíamos dito antes. A finalidade ainda está presente, porém, agora com uma peculiaridade interessante: ao contrário do mago que precisa provar seu carisma, deus precisa provar seu poder. Dessa forma: “se a tentativa de influenciá-lo mostra-se constantemente inútil, ou bem o deus não possui poder algum ou são desconhecidos os meios adequados para influenciá-lo, e desiste de tentá-lo” (*idem*, p. 296). No caso da religião animista dos magos, a decepção acarretada pela perda de resultado através dos procedimentos mágicos resultará na morte deste ou na perda de seu carisma e, portanto, de sua credibilidade. Em outras palavras, o culto morre com o mago. Os sacerdotes, ao contrário, têm a vantagem de poder passar para o seu deus a responsabilidade pelo fracasso. Mas não seria o caso da responsabilidade pelo fracasso também passar para o sacerdote? Sim, mas aqui o sacerdote pode encontrar meios para interpretar convincentemente a falta de êxito, de modo que a responsabilidade caia sobre os ombros de seus seguidores. É o chamado “serviço ao deus”, em oposição à “coação sobre deus”. Decepcionados pela pouca veneração ou súplica de seus seguidores, pouco satisfeitos em sua sede de sangue e de vítimas, os deuses (ou o deus) lhes viram as costas. O grau de veneração do culto de que gozam os deuses independe de sua bondade, às vezes até de sua importância universal, vale dizer, há deuses que são pouco venerados porque sua participação permanece constante e, portanto, não carecem de veneração.

Ao lado da distinção entre poderes bons e maus, há o desenvolvimento de divindades especificamente éticas. Essas terão importância fundamental em Max Weber, pois junto ao círculo dessas divindades éticas estará, freqüentemente, o deus funcional pertencente à administração do direito, em cujo poder está o oráculo. Este guardião da ordem jurídica nem sempre é o mais forte entre os deuses. O que o distingue é especificamente sua qualificação ética que corresponde ao significado de “verdade” que deve manifestar-se de algum modo no oráculo, ou no juízo de deus. Diz Weber:

“o deus ‘ético’ não protege a ordem jurídica e os bons costumes por ser um deus – os deuses antropomórficos, a princípio, têm pouco a ver com a ética, menos, em todo caso, do que os homens –, mas porque uma vez aceitou a

custódia sobre esta categoria especial de ações. As exigências éticas aos deuses vão aumentando: 1) com o incremento do poder e, portanto, das exigências no que se refere à qualidade do apuramento ordenado do direito, dentro de grandes e pacíficas associações políticas; 2) com a ampliação constante da concepção racional, condicionada pela orientação meteorológica da economia, dos processos universais determinados pelas leis naturais, como um cosmos permanentemente ordenado em determinado sentido. 3) com a cada vez maior regulamentação de tipos inovadores de relações humanas por regras convencionais e a importância crescente da dependência mútua dos homens em relação à observância dessas regras, e, particularmente, 4) com a crescente importância social e econômica da confiabilidade da palavra dada: da palavra do amigo, do vassalo, da outra parte num ato de troca, do devedor, ou seja, de quem for, em suma: com a crescente importância da vinculação ética do indivíduo a um cosmos de ‘deveres’ que tornam seu comportamento previsível” (WEBER, 2009a, p. 298).

Aparece agora a observância de leis religiosas como meio específico de conquistar a benevolência de um deus. Weber observa que mais do que agradar ao deus, o comportamento ético tem, também, uma natureza eficaz. Por exemplo: desenvolvida a crença nos espíritos, toda anormalidade cotidiana pode ser interpretada como produzida por um espírito penetrado no homem: na enfermidade, no nascimento, na puberdade, são os exemplos citados da pena do próprio Weber. Não vale à pena conjecturar sobre cada caso em particular. Importante aqui é mostrar os efeitos práticos gerais de tais fenômenos. Em casos como esses, diz Weber, é essencial não molestar o espírito, no caso, a pessoa possuída, sob pena de irritá-lo magicamente e aprofundar ainda mais a enfermidade. Por isso, a pessoa em questão deve ser evitada socialmente a todo custo. Em alguns casos, a própria pessoa deve se evitar. Que importância tem isso para o desenvolvimento do deus ético? Ora, a manipulação feiticeira de pessoas que possuem o carisma mágico pode proporcionar a objetos e pessoas a qualidade de tabu. A racionalização do tabu leva a um sistema de normas segundo alguma expiação – pode ser a morte daquele que o cometeu – para que o malefício não atinja o povo, por exemplo: proibição de certos alimentos em dias sagrados, o matrimônio dentro de determinados círculos sociais, especialmente familiares, enfim, uma série de proibições. Onde a crença nos espíritos é racionalizada até tornar-se uma crença nos deuses – afinal não há mais espíritos que querem ser forçados pela magia, mas deuses que querem ser venerados – “a ética mágica da crença nos espíritos transforma-se na idéia de que aquele que infringe as normas divinas provoca o desgosto ético do deus que pôs aquelas ordens sob sua proteção especial” (WEBER, 2009a, p. 302). A noção de pecado quase sem importância para as religiões mágicas, por exemplo, passou a ser considerada um ato contra normas de violação da vontade divina. A noção de culpabilidade moral despertou a consciência e contribuiu para a divisão do bem e do mal, ao mesmo tempo em que

permitiu a abertura para os aspectos trágicos da vida. É neste contexto que uma religião de convicção bem como uma religião de salvação se torna possível.

A partir deste ponto podemos analisar a participação do profeta. É preciso entender, antes de tudo, que é o profeta portador de um carisma pessoal que, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino. Esta “vocação” pessoal do profeta é o que o diferenciara do sacerdote. Ambos reclamam o estar a serviço de uma tradição sagrada, no entanto, o sacerdote, como membro de um empreendimento de salvação, permanece legitimado por seu cargo, ao passo que o profeta, atua em virtude de seus dons pessoais. Assim como o mago o profeta precisa provar constantemente seu poder ou, no mínimo, ter plena confiança em seus dons do espírito. A cristandade apostólica e pós-apostólica, vale lembrar, conheceu uma centena de profetas desse tipo, dos quais era sempre exigida a prova de suas capacidades reveladoras. Mas o profeta, como Weber está a distinguir em seu ensaio, tem, em relação ao mago, uma diferença básica fundamental que é de caráter econômico: o profeta weberiano propaga uma “idéia” por ela mesma e não por uma remuneração. A revelação profética significa sempre:

“uma visão homogênea da vida, considerando-se esta conscientemente de um ponto de vista que lhe atribui em sentido homogêneo. A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e cósmicos, têm para o profeta determinado ‘sentido’, sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens, para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir a forma coerente de um significado. A estrutura desse ‘sentido’ pode ser muito diversa e agregar numa unidade motivos que parecem logicamente heterogêneos, pois o que domina toda concepção não é, em primeiro lugar, a consequência lógica mas as valorações práticas” (WEBER, 2009a, 310).

O que Weber afirma nesta passagem é fundamental. Qualquer que seja a empreitada do profeta e seus diferentes êxitos – ele pode falhar certamente – significa sempre a tentativa de dar uma visão homogênea à vida, portanto, a coordenação de um comportamento prático num modo de viver, seja lá qual for a forma adotada para este fim. Além do mais, tal tentativa traz consigo uma concepção religiosa de mundo como um ‘cosmos’ do qual se exige que se constitua um todo, ordenado por algum ‘sentido’, cujos fenômenos passam a ser valorados de acordo com esse sentido dado para que seus participantes ou seguidores obtenham a salvação. Importa notar que a profecia de longe é o elemento por excelência para a resolução da tensão deste mundo pleno de sentidos com a realidade empírica. Toda sabedoria sacerdotal, intelectualista e mesmo a vulgar se importam com este problema: “se o mundo como um todo e a vida em especial têm

um ‘sentido’, qual pode ser este e como deve apresentar-se o mundo para lhe corresponder?” (*idem*). A problemática do profeta e do sacerdote é o colo materno de onde se desprende parte da problemática filosófica não-sacerdotal posterior.

Ao relacionar-se com uma infinidade de classes, camadas sociais, estamentos e grupos de ofício os tipos religiosos primordiais de Max Weber começam a ganhar forma. A partir da investigação acerca das camadas comerciais da antiguidade, dos vestimenteiros medievais e dos prestamistas, ou mais propriamente, do chamado patriciado comercial, começamos a notar as distinções fundamentais que servirão para diferenciar dois tipos religiosos bem específicos dos quais falaremos posteriormente. O tipo de atitude comum a estas camadas sociais, diz Weber, a orientação enérgica de sua vida, mostrou-se pouco inclinada à adesão a uma religiosidade profética ou ética. Ao contrário, os comerciantes da Antiguidade e da Idade Média tendem a ser representantes de um modo típico de aquisição monetária ocasional sem caráter de empresa. A religião das cidades mercantis fenícias, por exemplo, é orientada puramente por este mundo e, portanto, nada profética. Por outro lado, confronta-se a esses fenômenos comerciais de aquisição material ocasional um tipo de empresa contínua que, de maneira racional, visa obter lucro, isto é, valorizar seu capital e que está intimamente vinculada a uma religiosidade congregacional racional-ética. Como exemplo cita Weber:

“A religiosidade congregacional judaica, eticamente racional, é já na Antiguidade, em alto grau, de comerciantes e prestamistas. Em grau menor, porém perceptível, também a congregacional cristã – herético-sectária ou que se aproxima do sectarismo –, era na idade média uma religiosidade ‘burguesa’, ainda que não de comerciantes, isto tanto mais quanto mais racional fosse sua ética” (WEBER, 2009a, 328)

Sem entrar ainda na conexão causal entre religião e economia, ou melhor, entre a inclinação a uma religiosidade congregacional do tipo racional-ética e um tipo especial de racionalismo econômico, Weber pôde demonstrar que a afinidade eletiva entre o primeiro e o segundo tipos acima descritos deu-se, sobretudo, no Ocidente e em pequenas camadas de comerciantes burgueses e artesãos eminentemente urbanos sem, contudo, negar-lhes particularidades que destoariam em muito desta complexa relação. De todo modo, a camada da pequena burguesia tem uma tendência relativamente forte, motivada por seu modo de viver econômico, para a religiosidade racional-ética; do contrário esta afinidade está infinitamente mais distante do camponês – que em geral só se voltam para a crença ética após a extinção da magia – e do guerreiro ou do magnata financeiro interessados na expansão de seus poderes políticos, os quais estão menos

acessíveis justamente aos elementos éticamente racionais de uma religiosidade. Sobre isso, diz Weber:

“sem dúvida, nos inícios da diferenciação das profissões, especialmente o artesão está profundamente enredado em limitações mágicas. Pois toda arte específica, não-cotidiana e não difundida por toda parte, é considerada um carisma mágico, pessoal ou, na maioria dos casos, hereditário, cuja aquisição e conservação são garantidas por meios mágicos” (WEBER, 2009a, p. 330).

Portanto, condenados a formar castas, muitos mestres de ofício, camponeses, possuidores de matérias-primas ou terras, separados de suas comunidades corriqueiras, vêem-se muitas vezes como isolados estrangeiros assentados e, em muitos casos, sua técnica torna-se magicamente estereotipada. Esta situação começa a mudar onde quer que a vinculação a idéias puramente mágicas ou puramente ritualísticas é rompida por profetas ou reformadores. Além disso, já em virtude de sua especialização profissional alguns passam a ser portadores de um modo de viver homogêneo com caráter e técnicas (no caso dos artesãos) bem específicos. Weber também levanta a hipótese de que toda necessidade de salvação seja expressão de “indigência” sendo, a opressão social e econômica causa muito eficiente de sua gênese, embora não a única²³. O “povo-pária”, no sentido adotado por Weber: “um grupo que veio a formar uma comunidade hereditária especial, em virtude do fechamento para fora da comunidade de convívio”, como é o caso dos judeus desde o exílio de fato e, formalmente, também desde a destruição do templo, é um exemplo de comunidade religiosa cujo vínculo firmado entre Jeová e seu povo tanto mais se fortaleceu quanto maior fora a perseguição imposta por seus detratores²⁴. O judeu espera para seu povo e seus descendes a participação num reino messiânico que salvará toda sua comunidade de sua posição de párias.

No terreno da religiosidade de salvação ética dos judeus, entra em cena um elemento importante que fora primeiramente descrito por Nietzsche e que está, segundo o próprio Weber, ausente de toda religiosidade mágica e animista: o ressentimento.

²³ Diz Weber: “A importância especial da religiosidade para as camadas negativamente privilegiadas política e economicamente, em oposição às positivamente privilegiadas, pode ser considerada ainda sob alguns outros aspectos gerais. No exame dos ‘estamentos’ e das ‘classes’ cabe ainda observar que o sentimento de dignidade das camadas mais privilegiadas (e não-sacerdotais), especialmente da aristocracia, portanto a ‘distinção’, baseia-se na consciência de ‘perfeição’ de sua conduta de vida, como expressão do ‘ser’ qualitativo que repousa dentro de si mesmo e não se estende para além, embora, por sua própria natureza, possa fazê-lo, enquanto que todo sentimento de dignidade dos negativamente privilegiados baseia-se numa ‘promessa’ garantida, vinculada a uma ‘função’, ‘missão’, ou ‘profissão’ que lhe foi atribuída” (WEBER, 2009a, p. 334).

²⁴ O que não implica dizer que o judaísmo seja uma religião típica de salvação. Os elementos típicos de uma religião de salvação para o povo judeu, como descrito por Max Weber, têm lugar no tempo e no espaço bem específico.

“Para Nietzsche, trata-se de um fenômeno que acompanha a ética religiosa dos negativamente privilegiados, os quais, em inversão direta da fé antiga, se consolam com a idéia de que a distribuição desigual da sorte na terra tem sua base no pecado e na injustiça dos positivamente privilegiados, o que tem de acarretar, mais cedo ou mais tarde, a vingança divina contra eles. Na forma dessa odisséia dos negativamente privilegiados o moralismo serve então como meio de legitimação da sede de vingança consciente ou inconsciente” (WEBER, 2009a, 337).

É temerário reduzir toda fonte da religiosidade judaica ao ressentimento, porém, trata-se de um elemento importante também encontrado em outras camadas “negativamente privilegiadas” e que por certo figura entre as fontes componentes de algumas religiosidades de salvação, embora nem toda teodicéia dos negativamente privilegiados seja componente da mesma.

Outro elemento importante para o destino das religiões foi o intelectualismo. Por intelectualismo Weber entende aquela corporação de literatos particularmente comum ao sacerdócio profissional cuja necessidade de interpretação e ensino corretos das escrituras permitira seu gênese como grupo de ofício. Foram, portanto, os círculos monacais os que mais desenvolveram o pensamento teológico, metafísico e partes consideráveis do científico no Ocidente²⁵. O desenvolvimento de uma religiosidade de salvação por algumas camadas da sociedade, em regra, obtêm mais sucesso quando estas estão desmilitarizadas ou longe das atividades políticas; em outros termos, quando a atividade intelectual adquire primazia frente às atividades mundanas. O sucesso da propaganda dos cultos de salvação e da doutrina de salvação filosófica, nos círculos leigos nobres da última época do helenismo, caminha paralelamente ao afastamento definitivo dessas camadas da atividade política notadamente guerreira ou mundana (*idem*, p. 343). A este afastamento de toda atividade mundana sente-se a inevitável necessidade racionalista do intelectualismo de compreender o mundo como um cosmos pleno de sentidos.

“A salvação que o intelectual busca sempre é uma salvação de ‘aflição íntima’ e, por isso, por um lado, de caráter mais estranho à vida, porém, por outro, de caráter mais profundo e sistemático do que a salvação da miséria concreta que é própria das camadas não-privilegiadas. O intelectual, por caminhos cuja casuística chega ao infinito, procura dar a seu modo de viver

²⁵ É o que o pensa Rodney Stark, professor de sociologia e religiões comparadas de Washington. Stark chega mesmo a contradizer Weber ao afirmar que as bases para o desenvolvimento da moderna economia de mercado já estavam a muito assentadas nas concepções de indivíduo do cristianismo católico. No capítulo “A confiança cristã no progresso”, Stark sublinha o Judaísmo e o Islã como religiões “ortopráticas” e, portanto, com ênfase na regulação comunitária da vida, ao contrário da religião cristã. Seu ponto de vista apenas nega que o protestantismo tenha inaugurado algo de que o catolicismo já não tivesse descoberto. STARK, Rodney. **A Vitória da Razão**. Lisboa: Tribuna, 2007.

um ‘sentido’ coerente, portanto, uma ‘unidade’ consigo mesmo, com os homens, com cosmos. Para ele, a concepção do ‘mundo’ é um problema de ‘sentido’. Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, ‘desencantando’ assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente ‘são’ e ‘acontecem’, mas nada ‘significam’, tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da ‘condução de vida’, como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um ‘sentido’ (WEBER, 2009a, p. 344)

É o conflito deste postulado com as realidades do mundo e suas ordens e com a possibilidade de nele viver que condiciona a fuga específica dos intelectuais que desaguará por vezes em seitas antireligiosas, ateísticas, cétricas, maçônicas etc. Enfim, nos mais variados gnosticismo cujo corolário consiste numa revolta contra a realidade e contra o universo criado por Deus²⁶. Importa notar que há dois tipos bem definidos de religiosidade com características bem distintas e que de uma maneira ou de outra influenciaram o comportamento ético e econômico da humanidade como um todo. Estes dois tipos puros de religiosidade podem ser definidos como: 1) uma religião de salvação que se opõe em geral desta ou daquela maneira ao mundo e 2) uma religião ritual ou de lei que aceita o mundo e tenta adaptar-se a ele. A primeira age no plano ético de maneira revolucionária em razão de seu profetismo ou carisma que a sustenta. A segunda, cujo poder da tradição é insuperável, confina o comportamento moral a regras puramente práticas. Neste caso, o problema do sentido do mundo torna-se absolutamente secundário e o utilitarismo constitui obstáculo a toda ascese e a toda mística. Ocorre que certas religiões de salvação adotam o mesmo estilo quando caem na condição de simples religiosidade de intelectuais humanistas, perdendo assim todo seu caráter profético e carismático, quando elementos sacerdotais tornam-se meros funcionários de uma autoridade hierocrática da ordem estabelecida e da ética. Não nos cabe evidentemente elucidar cada caso particular das tensões entre religião e mundo descrito na sociologia da religião de Max Weber, como por exemplo: a sexualidade, o tabu, a estética etc. Porém, dentre as mais variadas tensões, há pelo menos três que serão importantíssimas nas análises subseqüentes: economia, cultura e poder.

A partir destes elementos mais elementares expostos acima vamos delinear algumas considerações que serão fundamentais no prosseguimento do trabalho. Trata-se dos conceitos de ação e ação social. Por ação, “entende-se, neste caso, um

²⁶ O professor Rodney Stark é severo defensor desta tese. A modernidade, diz ele, é apenas um cisma e, conseqüentemente, uma tentativa destes agentes históricos de se colocarem no lugar de Deus. Para ele, a noção de um “para além” não agrada a esses indivíduos e/ ou grupos causando-lhes um terrível temor.

comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um sentido subjetivo” (WEBER, 2009a, p. 3). No mesmo parágrafo Weber define o sentido de ação social como “uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso” (*idem*). O conceito de ação social pode ainda ser determinado de acordo com a sua motivação subjacente. Assim:

“como toda ação social, pode ser determinada: 1) *de modo racional referente a fins*: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; 2) *de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer outro que seja sua interpretação – absoluto inerente a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) *de modo afetivo*, especialmente *emocional*: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) de modo tradicional: por costume arraigado” (WEBER, 2009a, p. 15).

Como havíamos exposto no início, é assim que a religião é definida em Weber: como um tipo particular de atividade social comunitária cuja definição só pode ser alcançada a partir das experiências subjetivas, das representações e dos fins prosseguidos pelos indivíduos – ou seja, a partir do sentido (WEBER, 2009a, p. 279). A religião surge para Weber de um esforço direcionado a desenvolver uma atribuição de sentido ao sobrenatural, sentido esse susceptível de abrir aos homens a sua possibilidade de compreensão. Em outras palavras, a religião “se constituiu em, primeiro lugar, com base nas necessidades dos homens, que procuram respostas satisfatórias às questões da vida e da morte” (FELIPE, 2003, p. 24).

Este é o campo sociológico prioritário para Max Weber, pois determinará o significado cultural universal da confluência de elementos religiosos e fatores de caráter econômico. Mas que importância teria isso na análise da situação cultural da modernidade e do tipo de homem moderno do mundo desencantado? A importância reside na singularidade do desenvolvimento cultural moderno do Ocidente em geral, e a do moderno capitalismo em particular, bem como a racionalidade que impregnou estes desenvolvimentos em todos os domínios da vida. É importante deixar claro que o racionalismo não é um fenômeno tipicamente ocidental mesmo para Weber. Racionalismo, segundo Weber, terá vários sentidos que, no entanto, não obedece a lógica própria, dependendo sempre de representações de valor. Haverá, portanto, uma

gama de racionalizações, tais como a mística, as técnicas de trabalho, as técnicas comerciais, educação, justiça e administração. Quanto ao Ocidente, diz Filipe:

“No caso da história cultural do Ocidente, decisiva será a diferença representada pela especificidade do seu racionalismo. Será precisamente a originalidade e singularidade do racionalismo ocidental, que Weber irá propor analisar e revelar no seu significado fundamental para o desenvolvimento de uma forma de economia capitalista” (FILIPE, 2003, p. 28).

A pergunta pelos fatores causais que levaram o capitalismo do tipo tradicional, que se ocupava da cobertura econômica das necessidades mais elementares, a um capitalismo racionalizado do tipo burguês que visa o lucro é, portanto, o ponto nevrálgico da análise weberiana. O que se sabe de antemão é que os fatores não percorreram um caminho natural, foi preciso um longo processo educativo. Daí a relação especial entre a racionalidade religiosamente motivada e a atividade econômica racional. No caso: a afinidade eletiva entre certas representações religiosas e determinados modos de comportamento racional. Só assim poderemos entender o estudo weberiano sobre o significado de certa racionalidade religiosa (no caso especial da ética protestante) – com base no contexto específico de um tipo de regulamentação e de conduta de vida religiosa, adaptado às características singulares do capitalismo – de explicar a origem do mundo moderno e o desenvolvimento do Ocidente e de sua cultura. De um modo geral as religiões sempre encontraram uma forma de conciliação com as forças econômicas, entretanto, a ética puritana logrou dominar de maneira conseqüente as tradições, renunciando à universalidade do princípio do amor, para fazer do próprio trabalho um serviço de Deus.

A investigação do notável fenômeno do comportamento econômico-social diferenciado na forma de vida cotidiana de protestantes e católicos deverá ser investigada na característica interna das confissões. Que elementos determinam a característica da confissão? Em uma breve análise, podemos notar que Weber descobre os primeiros pontos de referência entre a piedade cristã e o sentido mercantil para os negócios. Uma afinidade eletiva interna entre os traços distintivos da moderna economia capitalista, por exemplo: a idéia do dever, dedicação e profissão, e a velha mentalidade protestante não residirão, por conseguinte, na eventual alegria de viver, mas estarão ocultos em traços puramente religiosos. Ou seja, alguns importantes elementos da moderna mentalidade econômica capitalista figuram na religião protestante, particularmente no protestantismo ascético, ou no *ethos* puritano das seitas inspiradas

pela crença e idéias religiosas calvinistas. Este *ethos* possuirá uma gama de sistemas normativos e de regras que visam a uma conduta racional e metódica da vida que terá uma afinidade com o chamado espírito do capitalismo.

O fator característico deste espírito assenta em uma ética singular, na forma ascética e disciplinada de conduta de vida. O trabalho, por exemplo, passa a ser um fim em si mesmo, moralmente vinculativo, cuja manifestação mais evidente é a organização metódica da conduta com rejeição ou adiamento de todas as necessidades utilitaristas. Foi por esta atitude interior em relação ao trabalho, que se averiguou o aparecimento de uma economia capitalista racional a qual *só* conheceria seu triunfo definitivo no Ocidente. Isto não quer dizer que formas anteriores de organização capitalista não pudessem ter existido. Elas existiram na China, na Índia, na Babilônia, no Egito, em suma, em todas as partes do mundo, porém com um espírito diferenciado: eram puramente irracionais e especulativas. Vale lembrar que Weber não estabelece qualquer relação monocausal entre calvinismo e capitalismo. O que faz é investigar o papel da religião como um dos fatores causais historicamente eficazes na gênese do moderno capitalismo, de modo que ele separa, assim, a forma objetiva do capitalismo do espírito subjetivo que lhe insufla conteúdo e vida. Forma e espírito, portanto, mantêm entre si uma relação adequada que não é regida por leis.

“com efeito, a adoção bem sucedida e eficaz de uma mentalidade econômica racional implica, segundo Weber, necessariamente, tanto a superação dos constrangimentos tradicionais em relação à atitude para com o lucro como a do ‘império universal de uma absoluta falta de escrúpulos na afirmação do interesse próprio no ganho de dinheiro’..., enquanto característica dos países cujo desenvolvimento capitalista se revelava atrasado em comparação com a evolução do ocidente” (FILIPE, 2003, p. 40).

A atividade racional está estreitamente vinculada a uma associação prévia de estrutura dos impulsos e dos afetos, pressupondo, pelo menos, uma moderação racional e um autocontrole psicológico. Esta mentalidade econômica racional da modernidade européia não é um fenômeno natural, é antes, repetindo, produto de um longo processo educativo. Para este fim contribuíram, por certo, o desenvolvimento de uma moderna autoridade pública, o direito romano e o espírito helênico. Mas o progressivo revolucionar ocidental do capitalismo e da moderna mentalidade cultural do Ocidente deveu-se, sobretudo, a um *ethos* específico que, por sua vez, corporificou novos valores sociais que conduziram finalmente ao rompimento com o tradicionalismo.

O espírito do capitalismo moderno descrito por Weber e tal como se impôs como potência econômica e socialmente dominante, moldou e impregnou radicalmente toda cultura ocidental moderna. Sabemos que este fenômeno é, pelo menos, resultado de uma atividade racional no que tange à busca de sentido e à interpretação de determinadas ações humanas. É o nosso problema imediato. Racionalizações estão presentes nas mais variadas civilizações, porém, ao contrário do que aconteceu no Ocidente o racionalismo sobre estruturas mentais da humanidade, em geral, não-ocidental e/ou tradicional, nunca logrou tamanha extensão ao ponto de desencadear processos irreversíveis de modernização social e cultural. Como pôde se desenvolver este racionalismo moderno, que com sua presença abrange quase todas as esferas da vida? E quais as razões que levaram este fenômeno a se impor como estrutura universal apenas na civilização ocidental?

Como alguns dos fatores históricos já havíamos mencionado o direito romano, a cidade medieval e sua estrutura corporativa, a cultura helenística e, à lista, podemos acrescentar o desenvolvimento de uma moderna autoridade pública. Todavia,

“a importância maior, no âmbito do processo de racionalização ocidental, cabe ao protestantismo, já que o potencial de transformação deste permitiu ultrapassar os ordenamentos medievais e promover novas formas de comércio e de atividade econômica. A resposta genial de Weber à pergunta sobre a nossa sociedade moderna pode resumir-se assim: uma das mais importantes forças motrizes da racionalidade culturalmente determinante assenta no poder de uma religião, em especial variante da crença protestante influenciada pelo Calvinismo. O autocontrole e a regulamentação ascética sistemáticos do conjunto da conduta de vida têm ali as suas raízes espirituais, uma vez que a ética calvinista, com seu dogma central – a doutrina da predestinação –, elevou o princípio da confirmação (da graça) à dignidade de centro da vida dos crentes” (FILIPE, 2003, p. 44).

Nasce assim um *ethos* profissional que criou uma das condições prévias essenciais para o desenvolvimento do capitalismo moderno, ao produzir o espírito racional que animaria este último. A aspiração de adquirir riquezas, desta maneira, foi integrada num *ethos* de conduta de vida, cujo postulado religioso qualifica a própria ambição de lucro como dever ético, ou seja, precisamente através da certificação da salvação, enquanto mais elevada meta “mundana” da vida. Ora, neste contexto, dois aspectos são fundamentais e merecem menção:

1) o racionalismo triunfante era considerado traço distintivo de uma época esclarecida, o que certamente teria sido tomado como pressuposto da superioridade cultural do mundo ocidental europeu. Neste contexto epocal, era a força da razão prioritariamente tomada como corpo genético da herança iluminista, que imprimia seu

cunho à fé contemporânea no progresso. Era maneira corrente de pensar à época que a religião nada ou pouco tinha contribuído para este processo. Não é o que pensa Weber:

“o espírito do capitalismo, no sentido que Weber lhe dá, significa que a mentalidade econômica racional e o comportamento ético-religioso não se excluem um ao outro, antes terá sido o seu encontro a produzir o caráter específico da cultura ocidental. Ou seja, (...) de que a racionalidade moderna tem necessariamente raízes religiosas e de que foi somente *o poder de dominar o mundo da ascese racional* que tornou possível a irrupção desta racionalidade” (FILIPE, 2003, p. 45).

Tal postulado está em profunda contradição com a mentalidade burguesa dominante de seu tempo. Além disso,

2) a formulação weberiana de racionalidade implica que o desenvolvimento desta no seu conjunto não deva ser entendida como um processo unitário. Como assim? Há uma distinção em Weber dos conceitos de racionalidade e racionalização no que concerne à descrição de desenvolvimentos globais; o que há, a seu modo de ver, são processos qualitativamente diferentes de racionalizações, ou melhor, planos socioculturais diferentes, domínios de vida diferentes que obedecem à lógica própria. Já havíamos mencionado a respeito disso em parágrafos anteriores, mas não custa lembrar, segundo Felipe, que

“em todas as áreas culturais e nas mais diversas esferas da vida ocorreram, assim, as mais diversificadas racionalizações, sem que se desenvolvesse um revolucionar do Estado e da sociedade comparável ao que se deu no Ocidente, ou seja, um rompimento tão completo com o tradicionalismo em todos os domínios e esferas da vida” (FILIPE, 2003, p. 47).

Em termos gerais, o que irá diferenciar os tipos específicos de racionalizações é, em última instância, o ponto de vista adotado. “Aquilo que de uma perspectiva, aparece como racional, visto a partir de outro ângulo pode ser considerado como especificamente irracional” (*idem*). A decisão, portanto, no que respeita à uma hierarquização dependerá sempre de uma noção de valores.

“Nunca uma coisa é irracional em si mesma, mas sempre de um determinado ponto de vista ‘racional’. Para quem é irreligioso toda conduta de vida religiosa é ‘irracional’, assim como para o hedonista é irracional toda conduta de vida ascética, por mais que, levando-se em conta o valor último de cada qual, se trate de uma ‘racionalização’” (WEBER, 2004, p. 175).

Em resumo, pode-se dizer que, para Weber, uma análise de um desenvolvimento auto-sustentado com vias a uma progressiva racionalidade do processo da realidade

histórica não resiste à análise dos fatos²⁷. Estabelecida esta configuração multiforme, Weber dotou-se do fundamento que irá ligar religião e racionalismo ou racional e irracional. Resumindo, podemos dizer que Weber procurou identificar as forças impulsionadoras da racionalidade moderna, que imprimiram decisivo cunho à cultura do Ocidente. Ora, o que ele descobre é que tal força impulsionadora tem sua base no ascetismo protestante, cuja idéia fundamental produziu o *ethos* profissional específico, assim como a atitude frente ao trabalho como dever ético. Neste caso não temos alternativa a não ser afirmar, com Weber, que racionalismo é, portanto, um conceito histórico

“que encerra em si um mundo de contradições, e teremos ocasião de investigar de que espírito nasceu essa forma concreta de pensamento e de vida ‘racionais’ da qual resultaram a idéia de ‘vocação profissional’ e aquela dedicação de si ao *trabalho* profissional – tão irracional, como vimos, do ângulo dos interesses pessoais puramente eudemonistas – que foi e continua a ser um dos elementos mais característicos de nossa cultura” (WEBER, 2004, p. 69).

Ora, estas forças impulsionadoras como as descreveu Weber, terão como alicerce justamente a peculiaridade ascética protestante, cuja idéia religiosa fundamental produziu o *ethos* profissional específico, juntamente com a atitude interior em relação ao trabalho (*Beruf*) como dever ético supremo. O que interessava a Weber era exatamente este elemento irracional contido no conceito de vocação, o que lhe permitirá refletir sobre diferentes dogmas religiosos. Este comparativo lida com visões de mundo religiosas metodologicamente reconduzidas à sua pureza ideal-típica e, só desta forma, seria possível um confronto do protestantismo ascético com o Catolicismo e o Luteranismo, com vias a estabelecer as características de comportamento piedoso dos respectivos crentes relativamente à organização da vida e aos comportamentos no trabalho e na economia.

Ao analisar o catolicismo Weber percebe que a este faltava qualquer tipo de recompensa psíquica capaz de estimular um método e uma racionalidade comparável ao Calvinismo orientado sempre no sentido de êxito profissional intramundano, através,

²⁷ Weber cita um exemplo interessante que comprovaria segundo sua própria leitura, que um desenvolvimento auto-sustentado com vias a uma progressiva racionalidade do processo histórico é inviável. Segundo sua análise, “a racionalização do direito privado, por exemplo, se for concebida como simplificação e articulação conceitual da matéria jurídica, atingiu no direito romano do final da Antiguidade uma forma que até hoje é a mais elevada, permaneceu a mais atrasada em alguns países de maior racionalização econômica, especialmente na Inglaterra, onde o renascimento do direito romano foi por sua vez frustrado pelo poder das grandes corporações de juristas” (WEBER, 2004, p. 68). Veremos posteriormente como a idéia de progresso irá se encaixar no problema central de Max Weber.

claro, do trabalho incansável (lucro e rendimento). Não é segredo que a Cúria via os proventos de caráter capitalista, por exemplo, como algo duvidoso e perigoso. Na melhor das hipóteses a atividade comercial era vista como algo tolerável pela Igreja Católica. Isto tampouco é elemento suficiente, ainda que bastante relevante, para estabelecer a diferença entre a mentalidade econômica Católica e Protestante. Reveste-se de muito maior importância a hierarquia dos méritos religiosos, tal como a velha Igreja o instituiu.

Cabia ao monge, com sua conduta de vida orientada pela ascese extramundana, o mérito religioso supremo, em detrimento do trabalho profissional intramundano. Segundo Weber, esta distinção católica das normas morais cristãs, entre ética monacal e ética de massas, contribuiu de maneira significativa para impedir uma racionalização ético-religiosa da vida no mundo dos leigos católicos. Somente o monge era considerado um cristão perfeito e através da valia superior da vida contemplativa à vida ativa, o Catolicismo produziu, com efeito, a organização racional-ascética dos religiosos virtuosos que se retiravam do mundo, ao passo que também fora travada qualquer ligação das atividades religiosas destinadas ao lucro, à proventos ou coisas semelhantes que o valham no mundo secular²⁸. Para Weber, o catolicismo somente em intenção do monacato desenvolveu uma metodologia de vida racional ascética como um todo dirigida a uma meta única. Neste contexto, Weber vê no monge medieval, que racionalizava sua vida através da divisão metódica de suas atividades, o primeiro profissional do Ocidente. De qualquer forma, faltava à moralidade intramundana do catolicismo este império ativo de si próprio como prêmio.

O luteranismo, por certo, logrou maior êxito na condução de comportamentos intramundanos, mas tampouco pôde livrar-se totalmente de sua carga tradicionalista. Para o luterano, o caminho da salvação dava-se por meio exclusivo do cumprimento dos deveres mundanos, não mais através do sobrepujamento da moralidade mundana pela ascese monástica. A graça dispensada pelos sacramentos e a ética devota dispensada pelos monges deixaram de ser, no luteranismo, o centro da doutrina religiosa da salvação. Com a perda de importância na vida monástica, o mundo das relações cotidianas passa a ser objeto de uma revalorização religiosa. Com a palavra Weber:

²⁸ Igreja católica como dispensadora da graça divina. Gomes FILIPE, 2003, p. 52,53. Neste caso, a Igreja Católica não fomentou, assim, qualquer mentalidade capitalista; como vimos, o cotidiano econômico caracterizava-se ou pelos modos de atuação tradicionalista ou por uma sede irracional de proventos.

“a conduta de vida monástica é encarada não só como evidentemente sem valor para a justificação perante Deus, mas também como produto de uma egoística falta de amor que se esquivava aos deveres do mundo. Em contraste com isso, o trabalho profissional mundano aparece como expressão exterior do amor ao próximo” (WEBER, 2004, p. 73).

Ao suprimir os mosteiros e a ascese monástica das mais elevadas virtudes cristãs, o lugar das boas obras e dos exercícios piedosos da vida contemplativa passou para o trabalho. Houve, por certo, diz Weber, uma deslocação brutal dos méritos religiosos para a vida de todos os dias com todas as exigências disciplinares congêneres à ascese calvinista. Sem dúvida, das conseqüências da Reforma para a conduta de vida esta certamente foi a mais significativa. Todavia, apesar do rompimento com a doutrina católica, o luteranismo ainda permanece muito ligado ao tradicionalismo. Segundo Gomes Filipe o trabalho ainda não será medido por seu êxito; é serviço ao próximo e é a crença em Deus que o justifica (FILIPE, 2003, p. 56). Ao que tudo indica, o luteranismo não rompeu, assim, com a concepção tradicional de trabalho como meio de satisfação das necessidades mais prementes e, por certo, manteve em vigor a atitude conservadora frente ao cálculo dos juros e à usura. É com o protestantismo do tipo Calvinista, como veremos, que esta posição irá se modificar profundamente.

A investigação da velha ética protestante e o desenvolvimento do espírito do capitalismo parte efetivamente das criações de Calvino. Todavia, é preciso deixar claro, no que diz respeito à ética calvinista e o desenvolvimento do espírito capitalistas e as respectivas conseqüências decorrentes desta relação foram totalmente imprevistas ou mesmo indesejadas. O apelo feito aqui não tem outra razão de a não ser aquela segundo a qual o trabalho de Weber procurou, sim, uma conexão causal adequada para o problema, no entanto, sem nenhuma pretensão exaustiva, visto que, conforme o próprio Weber, não pode existir seqüência causal única na história, de modo que uma causa apontada para um fenômeno será sempre um de múltiplas possíveis.

Dito isso, pode dizer, portanto, que sua preocupação primordial, sem sombra de dúvidas, fora determinar se, e até que ponto, estiveram envolvidas influências religiosas na “cunhagem qualitativa e na expansão quantitativa daquele espírito pelo mundo” (WEBER, 2004, p. 83). Podemos, portanto, a partir daqui, descrever o fenômeno, em resumo, da seguinte maneira: em contraste com as formas de organização anteriores que visavam a obtenção de lucro, a ambição de ganho no Ocidente deixou de ser mera expressão da audácia mercantil ao tornar-se incompatível com atitudes tradicionalistas.

Desta forma, ganhou então uma norma ética de conduta de vida cujo *summum bonum* era agora o campo privilegiado para o exercício do dever, campo este em que o homem poderia prestar testemunho de sua qualificação ético-religiosa sem, contudo, abrir mão do impulso permanente para o lucro como fim em si mesmo e, conseqüentemente, para o aumento da riqueza. Ganha relevo aqui o papel especial do trabalho, cujo desempenho meticuloso pressupõe uma conduta ascética e uma disciplina metódica do conjunto de vida. Todo este conjunto tornou possíveis pela primeira vez traços patentes, diria mesmo indispensáveis, à existência de um sistema econômico racional moderno.

Vejamos como ele procede a sua investigação. Weber procura, então, descobrir as forças motrizes psicológicas destas máximas de vida e as encontra no protestantismo ascético, cujos representantes identifica no Calvinismo, Metodismo, Pietismo e demais seitas baptistas. Deixemos que o próprio Weber esclareça o procedimento de uma vez por todas:

“a ancoragem original da práxis moral nesses dogmas deixou fortes vestígios na ética ‘não dogmática’ subsequente, e é somente o conhecimento daqueles conteúdos das idéias primordiais que vai permitir que se compreenda o modo como aquela moralidade prática se prendia à idéia de um *Outro Mundo* (idéia que dominava, absoluta, as pessoas mais internalizadas daquele tempo), sem cuja esmagadora ascendência na época não teria se concretizado nenhuma renovação moral que influísse seriamente na práxis vital. Porque evidentemente não nos importa aquilo que era ensinado teórica e oficialmente nos compêndios por assim dizer éticos da época – por mais que tivessem significação prática por conta da influência da disciplina eclesiástica, da cura de almas e da pregação – mas antes algo totalmente diverso: rastrear aqueles estímulos psicológicos criados pela fé religiosa e pela prática de um viver religioso que davam a direção da conduta de vida e mantinham o indivíduo ligado nela” (WEBER, 2004, p. 90).

Que podemos depurar desta citação? Que Weber atribuiu ao Calvinismo, cujo dogma era a doutrina da predestinação, uma importância decisiva para o desenvolvimento da conduta de vida intramundana racional-ascética. A doutrina da predestinação passou, assim, a integrar o cotidiano do cristão médio como verdade central e como força plasmadora da existência. Considerado isto, Weber evita o debate sobre se o dogma calvinista fora o mais essencial dentro da Igreja reformada para não cair no campo dos juízos de valor que ele gostaria de evitar a todo custo, mas não pode fugir de juízos de imputação histórica, logo, o passo seguinte é compará-lo aos dogmas da fé cristã romana para fins de observação de sua significação causal, em virtude de seus efeitos histórico-culturais. Diz ele:

“O sentimento religioso de redenção é um fenômeno que, precisamente nos mais ativos e apaixonados dentre os grandes homens de oração que a história do cristianismo viu nascer desde Agostinho, está ligado à sensação certa de que tudo se deve à eficácia exclusiva de uma potência objetiva, e não, o mínimo que seja, ao valor pessoal: um exuberante estado interior de ditosa certeza invade as pessoas quando elas se descarregam do pavoroso espasmo do sentimento do pecado, e isso lhes sobrevém sem aparentemente nenhuma mediação que passe por elas e anula qualquer possibilidade de se cogitar que esse inaudito dom da graça possa se dever de algum modo à sua própria cooperação ou a seus próprios atos ou às qualidades de sua fé e de sua vontade” (WEBER, 2004, p. 93).

Em Calvino as coisas se deram de modo diferente, diz Weber:

“Para Calvino, não é Deus que existe para os seres humanos, mas os seres humanos que existem para Deus, e todo acontecimento – incluindo pois aí o fato para ele indubitável de que só uma pequena parcela dos humanos é chamada à bem-aventuranças eterna – pode ter sentido exclusivamente como um meio em vista do fim que é a autoglorificação da majestade de Deus (...) posto que somente ele é livre, ou seja, não se submete à nenhuma lei, e seus decretos só nos podem ser compreensíveis ou em todo caso conhecidos na medida em que ele achar por bem comunicá-los a nós” (*idem*, p. 94).

O fundamento da teologia calvinista não é mais o bondoso e compreensível Deus do Novo Testamento, capaz de perdoar a nós os pecados mais nefandos, mas sim o Deus criador e transcendente do Velho Testamento, que se furta a todo e qualquer entendimento humano. O homem, neste caso, está totalmente apartado de Deus e não há qualquer perspectiva que lhe dê a certeza da graça. A única certeza que se pode ter neste aspecto é que uns se salvarão e outros não (*idem*, p. 95). Tal doutrina, diz Weber, não poderia engendrar se não o sentimento da mais inaudita solidão humana. Na incerteza quanto ao seu destino, o homem via-se repellido exclusivamente para si mesmo naquilo que lhe era essencialmente caro: sua salvação. Agora podemos ver com clareza a diferença que Weber quis mostrar entre a obtenção da salvação no calvinismo e da salvação através da graça eclesialístico-sacramental naquilo que lhe é suprimido:

“somente o eleito é capaz de compreender em espírito a palavra de Deus. Nenhum sacramento: pois os sacramentos, com certeza ordenados por Deus para o aumento de sua glória e sendo por conseguinte invioláveis, não são contudo um meio de obter a graça de Deus, limitando-se apenas a ser, subjetivamente auxílios externos da fé. Nenhuma igreja: pois embora a sentença *extra ecclesiam nulla salus* implique como sentido que se afasta da verdadeira igreja nunca mais pode pertencer aos eleitos de Deus, resta o fato de que também os réprobos fazem parte da igreja (externa), mais que isso, devem fazer parte dela sujeitar-se à sua disciplina, não para através disso chegar à bem-aventurança eterna – isso é impossível –, mas porque, para a glória de Deus, eles devem ser além do mais obrigados pela força a observar os mandamentos” (*idem*).

O mais surpreendente da análise dos pontos incongruentes entre as duas doutrinas vêm logo a seguir:

“E, por fim, nenhum Deus: pois mesmo Cristo só morreu pelos eleitos, aos quais Deus havia decidido desde a eternidade dedicar sua morte sacrificial. Isto: a supressão absoluta da salvação eclesial-sacramental (que no luteranismo de modo algum havia se consumado em todas as suas conseqüências) era o absolutamente decisivo em face do catolicismo” (*idem*, p. 96).

Finalmente:

“Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão” (*idem*).

O puritano genuíno ia ao ponto de condenar toda e qualquer cerimônia religiosa fúnebre enterrando seus mortos sem canto nem música para não dar margem a qualquer vestígio de superstição, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental. Calvino, portanto, impõe seu domínio através de uma espécie de fria e divina razão de Estado (*idem*). Esta estrita rejeição de toda e qualquer idolatria da criatura restringia somente a Deus o amor ao próximo. Como suportar tal estilo de vida? Como ter a certeza de estar entre os eleitos? O calvinista procurava, assim, qualquer sintoma exterior que tornasse possível o reconhecimento da graça e sua necessidade de segurança exigia uma certificação quanto à salvação da alma como auxílio para escapar do absoluto desespero, o que, naturalmente, o forçava a conduzir-se em direção a ética religiosa da crença calvinista.

Ora, a confiança em si deveria ser, pois, um fator preponderante uma vez que uma autocerteza vacilante só pode ser expressão de uma fé insuficiente. Nos conflitos da vida cotidiana o crente deveria alcançar a certeza da própria eleição em contraste, por exemplo, com aqueles humildes pecadores do luteranismo. A idéia do trabalho infatigável constitui nestes termos um meio privilegiado para alcançar a tão ambicionada autocertificação. A idéia da confirmação passou, assim, a constituir o centro da vida terrena no mundo:

“só a atividade no interior do mundo e suas ordens e organizações está ao serviço de Deus, uma vez desacreditada a contemplação mística, com seu caráter passivo e extramundano. Enquanto o monge se afastava do mundo mau, o calvinista dizia que sim ao mundo, tal como este lhe era dado” (FILIPE, 2003, p. 65).

O Deus calvinista, diz Weber, exigia dos seus não “boas obras”, mas uma santificação pelas obras erigidas de modo sistemático (WEBER, 2004, p. 107). Foi por esta via que se pôs termo a terrível preocupação do calvinista com a salvação de sua alma, uma vez que este, através da imposição de uma ascese intramundana, podia doravante procurar certificar-se da sua própria predestinação. Se o crente quisesse realmente diferenciar-se da massa dos réprobos deveria apenas organizar sua vida de modo metucioso e utilizar-se racionalmente de seus bens. A prática moral quotidiana converteu-se, desta forma, num método coerente de organização da vida no seu todo. A vida passou a ser metodicamente reinterpretada conferindo a piedade reformada a essa racionalização como o seu específico traço ascético-mundano. Só uma vida regida pela constante reflexão poderia superar o *status naturalis* e foi com essa superação ética que os puritanos da época de Descartes adotaram o *cogito ergo sum*.

A especial influência que esta conduta metódico-racional teve para o Espírito do Capitalismo todos nós já o sabemos. Mas há um ponto em questão que vale à pena ser posto em pauta. Ao final de sua *Ética Protestante*, Weber não deixa de nos lembrar que amiúde o ethos protestante tenha contribuído para o surgimento do moderno capitalismo, seu desaparecimento fora inevitável e até mesmo necessário dado a autônoma sistêmica que se apossou desta eficiente conduta para a obtenção de lucros através do trabalho profícuo. É o que Weber chamará de paradoxo das conseqüências e será de fundamental importância para descobrirmos o problema central de sua obra.

3.3 A conduta de vida do homem

Nos capítulos precedentes fizemos uma breve apreciação do que fora o imenso trabalho de Weber relativo à sociologia da religião e sua inclusão no quadro daquilo que o próprio Weber chamou de *conceitos sociológicos fundamentais*. No nosso entender, a sociologia da religião de Weber é exemplo palpável dos conceitos abstratos que o próprio Weber havia posto em pauta no ensaio “*Teoria das Categorias Sociológicas*”. Podemos ver que através do hercúleo esforço de reconstrução daqueles tipos religiosos, nos seus mínimos detalhes e, sem sombra de dúvida, com invejável precisão enciclopédica, Weber pôde nos proporcionar os melhores exemplos de ação social, relação social, conceito de ordem legítima, tipos de associação, poder, gestão econômica, conduta de vida, racionalidade etc; enumerar cada conceito e tentar descrevê-los levaria pelo menos mais um considerável tempo de estudo. Não custa repetir que nosso trabalho não é exatamente reconstruir toda argumentação weberiana

desde os seus primórdios, ou, dos seus ensaios metodológicos, até a sua incessante busca por evidências que comprovem a relação de causa eficiente entre religião e moderno capitalismo ou, religião e conduta metodicamente organizada de vida. Por certo, passar por cima desses elementos tampouco será de valia para nosso esforço.

O que temos em mente neste capítulo, e agora em definitivo, é tentar descortinar a problemática central oculta por entre a profusão absolutamente gigantesca das teorias weberianas da ação de fatores sociais que atuaram conjuntamente no Ocidente. Pelo que já foi dito até aqui, podemos resumir esses fatores da seguinte forma:

- organização racional e capitalista do trabalho formalmente livre;
- forma racional orientada segundo as oportunidades do mercado;
- separação entre trabalho doméstico e agrícola, industrial e serviços;
- contabilidade e escrituração comerciais racionais.

Faz parecer que o tipo específico de racionalização do estilo de vida característico das sociedades modernas ocidentais circunscreve-se tão somente nas formas da atividade econômica. Nada mais errado. Como veremos, ele também pode se inscrever no direito, no poder e, sobretudo, na conduta de vida. Deste modo, a codificação do direito, a regulação constitucional da dominação política e o desenvolvimento do moderno cálculo econômico do capitalismo são processos paralelos que permitem uma maior objetivização e uma previsibilidade crescentes da ação dos agentes sociais. A racionalização das sociedades modernas acompanha-se, assim, segundo o próprio Weber, de uma impessoalidade crescente das “relações sociais que, em contraposição aos deveres de solidariedade e de generosidades típicos das relações sociais tradicionais, acabará por tornar manifesta a profunda irracionalidade que impregna o império sem limites dos poderes anônimos” (FILIPE, 2003, p. 84).

Outro ponto manifestamente decisivo confere à racionalidade do mundo moderno um caráter ambíguo. De que modo? A chamada “racionalização da conduta de vida” – veremos porque este conceito é central – ocorre simultaneamente ao desenvolvimento das ciências e de uma representação científica de mundo²⁹. Ora, esta representação científica de mundo, diz Filipe:

²⁹ O problema da representação do mundo pelas ciências particulares, bem como o método adequado de apresentação e estudo do objeto foi preocupação cabal de toda obra weberiana. Segundo Marcos César Seneda, por trás da leitura que se fazia de Weber como um teórico avesso à metateorias, ou, na melhor das hipóteses um metodólogo com preocupações práticas, havia um autor extremamente preocupado com o problema da fundamentação da ciência. Com respeito a este último ponto nos chama atenção a análise de Seneda, segundo a qual os escritos polêmicos, aqueles usualmente denominados

“que se impõe em detrimento dos mitos e das crenças religiosas, não pode, todavia, assumir todas as funções simbólicas das religiões, que conferem um sentido ao mundo e à ação dos homens. As ciências modernas, pelo contrário, não propõem qualquer resposta à questão do sentido do mundo” (*idem*).

É esta ligação entre a racionalidade específica das modernas sociedades fundamentais e a ausência de sentido que Weber qualificará como *desencantamento do mundo*, e lugar por excelência onde poderemos reconhecer um eco do tema nietzschiano da morte de Deus, um dos objetivos de nosso trabalho.

A pergunta que devemos fazer é: pretendia Weber compreender tão só o fenômeno do “espírito capitalista” moderno ou, importava-lhe, sobretudo, as origens históricas da conduta de vida racional da humanidade moderna, dominada pelo trabalho profissional e especializado? No final da sua *Ética Protestante*, podemos ler a seguinte passagem: “um dos elementos componentes do espírito capitalista, e não só deste, mas da própria cultura moderna: a conduta de vida racional fundada na idéia de profissão como vocação – como queria demonstrar esta exposição” (WEBER, 2004, p. 164). Nada mais claro. O tema da obra seria, justamente, o estabelecimento da origem histórica da conduta de vida racional moderna. Segundo Filipe, um dos defensores da tese, a qual compartilha igualmente com o Professor Wilhelm Hennis,

“o que mais interessa a Weber é relacionar o capitalismo moderno com a moralidade religiosa, preocupando-o sobretudo os valores que motivam para a ação e que iluminam o sentido desta. Mais uma vez ao arripio dos seus contemporâneos, para quem as emoções religiosas não passariam de

metodológicos ou, das polêmicas metodológicas de Weber são, por assim dizer, os escritos em que sociólogo trata do problema da fundamentação das ciências particulares. Ora, ninguém duvidaria da riqueza intrínseca de tais trabalhos, tampouco se pode duvidar da absoluta falta de sistematização e da amplitude vastíssima que percorrem aqueles escritos no trato de assuntos os mais variados. Seneda resolve este problema apelando para o que há de comum em todos aqueles ensaios: a polêmica. Segundo ele, a polêmica é propositalmente construída como modo de consideração metatórico em Max Weber (SENEDA, 2008, p. 33). A polêmica com E. Meyer, a exemplo do que foi dito, marca preocupação neste sentido: se por um lado, a especialização crescente das disciplinas levou à segmentação e ao surgimento das ciências humanas, por outro, acentuou a dificuldade de discussão e validação das conquistas metodológicas fora dos círculos especializados (*idem*). É o que deixa transparecer logo de cara o primeiro parágrafo do ensaio intitulado Estudos Críticos Sobre a Lógica das Ciências da Cultura (em Weber, 2001, p. 155). Nele Weber deixa transparecer sua preocupação com matéria que pouco ou quase nada compete ao historiador e seu campo temático específico. Em outras palavras, Weber procura diagnosticar uma anomalia a ser sanada, qual seja: a especialização é um fato consumado, seu desenvolvimento é certo, todavia, os limites de sua apreensão e capacidade de validação de conhecimento, sobretudo quando se usa para tal fim um outro saber especializado que é, para Weber, a lógica. O que Weber pretende fazer, segundo Seneda, é uma metateoria do conhecimento *strictu sensu* partindo dos problemas particulares destas ciências para tentar impor-lhes novas condições de possibilidade de conhecimento. A respeito disso, diz Seneda: “os especialistas – segundo Weber – das ciências particulares nem sempre são os mais aptos para discutir a fundamentação de suas disciplinas, mas são a isso forçados na medida em que, a partir de sua própria práxis e da terminologia por ela forjada, querem assegurar-se do domínio de conhecimento que constituíram (...) Weber não quer normatizar as disciplinas particulares a partir da teoria do conhecimento, mas quer pôr em questão sua fundamentação a partir dos problemas específicos que elas encontram no seu campo de investigação” (SENEDA, 2008, p. 77).

epifenômenos, de sintomas mais do que de causas de comportamento, Weber toma a sério emoções tão variadas como sentimento de culpa, a vergonha, o medo e a veneração temerosa, pelo que a Ética Protestante representa também um contributo substancial para psicologia histórica do moderno *homo oeconomicus*, claramente tributária de trabalhos contemporâneos de Freud e do Nietzsche da *Genealogia da Moral*, com a sua interrogação sobre o significado e a utilidade dos ideais ascéticos para a vida” (FILIPE, 2003, p. 87).

A radicalidade do problema torna-se patente quando percebemos que a vitória de um estilo de vida ético traduziu-se numa vitória interior, a do capitalismo sobre a alma dos homens. Para deixarmos isto mais claro, vejamos o que Weber entende por espírito³⁰. Espírito, de acordo com a terminologia weberiana nada mais significa do que apenas hábito. Isso mesmo. Um estilo de regulamentação da vida, um determinado tipo de conduta de vida. Se mudarmos o nome do título de sua obra primordial *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, como sugere Hennis, para *A Ética protestante e o habitus do capitalismo* se teria poupado um trabalho enorme para Weber em problemáticas posteriores com outros teóricos. Com efeito, toda investigação de Weber gira em torno de um *habitus*, mais especificamente, de um tipo de conduta, no interior de esferas como a família, a atividade profissional e a comunidade social. Formas exteriores dos sistemas econômicos, cálculos econômicos de perspectivas monetárias corretas, sistemas de simulação econômicos etc. tudo isto não lhe interessa. Interessa-lhe o forro psicológico, ou, em outros termos, aspectos anímicos do desenvolvimento econômico moderno, ou, também, “elucidar o modo como as ‘idéias’ em geral se tornam eficazes na história” (WEBER, 2004, p. 81).

Estes elementos de tensão entre profissão, vida e ética, encontraram um singular equilíbrio no puritanismo. Este equilíbrio assentava na não separação entre teoria e prática, do aquém e do além, mas numa conduta de vida global, abrangente, um todo metódico e ciente de sua relação com Deus. O puritanismo ascético colaborara na criação da alma do *Berufsmensch*, do homem moderno da profissão/vocação, como

³⁰ Analisando o sermão de Benjamin Franklin, logo no início de sua Ética Protestante, e comparando-o às palavras de Jakob Fugger segundo as quais seu propósito era “ganhar [dinheiro] enquanto pudesse”, Weber expressa a diferença terminológica da palavra “espírito” em ambos os casos, diz ele: “O ‘espírito’ dessa declaração [a de Fugger] difere claramente do de Franklin: o que ali é expresso como fruto da ousadia comercial e de uma inclinação pessoalmente moralmente indiferente, assume aqui o caráter de uma máxima de conduta de vida eticamente coroada. É nesse sentido específico que o conceito de ‘espírito do capitalismo’ é utilizado aqui” (WEBER, 2009 EP, p. 45). Alguém poderia perguntar: mas não era *habitus* o real significado de ‘espírito’ segundo W. Hennis? A conduta de vida ascética é o *habitus* do puritano, é aquilo que ele realmente ambiciona (idem, p. 236), pois é aquilo que o demove da perdição e é por meio desta conduta que ele alcançará a graça. Já explicamos como se dá tal mecanismo, basta no momento que aproximemos conduta de vida ao *habitus* para tornar nossa explicação mais clara.

elemento constitutivo do *estilo de vida* que fora um dos fatores constitutivos do capitalismo. Àquela primeira pergunta: “*pretendia Weber compreender tão só o fenômeno do “espírito capitalista” moderno ou, importava-lhe, sobretudo, as origens históricas da conduta de vida racional da humanidade moderna, dominada pelo trabalho profissional e especializado?*”, temos desde já uma resposta: não. A idéia do dever profissional vai muito além do domínio econômico. Portanto, não é propriamente disto que trata Weber em seus trabalhos.

Com efeito, diz Filipe:

“no início da segunda réplica a Rachfahl, Weber explicita mais uma vez as suas reais intenções ao escrever a *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*: ‘o meu interesse central não dizia respeito aos elementos de encorajamento à expansão capitalista mas, sim, ao desenvolvimento de um tipo de homem (*Menschentum*) criado pela conjunção de componentes de origem religiosa e de componentes de origem econômica. O que vinha muito claramente indicado no termo dos meus estudos’. (...) eis finalmente indicada a intenção central de Weber, a do desenvolvimento de um tipo de homem através da já referida relação de afinidade electiva” (FILIPE, 2003, p. 90).

A partir deste ponto podemos fazer outra pergunta: quais os processos racionais que interessam a Weber? Não aqueles que tivessem a ver com a interpretação histórica do tipo evolucionista, mas aqueles que se prendem a questões de ética prática ou, em outros termos, com a racionalização da conduta de vida. Seu objeto de estudo é, portanto, a própria conduta de vida; e nada permite supor que Weber procurasse a decifração do processo histórico de racionalização. No começo deste capítulo já havíamos prevenido o leitor de que, para Weber, racionalização pode significar tudo e algo mais, impondo precisar sempre o sentido exato em que se pretende utilizar este conceito equívoco.

Prova inequívoca disto é a escolha que Weber faz de traços religiosos que são importantes para a ética econômica e que devem interessar-lhe de um ponto de vista específico e sob um ângulo bem determinado. Que traços seriam estes? Ora, os de natureza religiosa que se relacionam com o racionalismo econômico; e isto, pode-se dizer, é tampouco suficiente, pois o racionalismo econômico de que fala Weber é do tipo que começou no Ocidente desde os séculos XVI e XVII e que constituiu um dos aspectos do modo de racionalização de vida tipicamente burguesa. O que sobremaneira lhe importa são as conseqüências para o homem, para a humanidade moderna assim podemos nos expressar das alterações subseqüentes à racionalização da conduta de vida, a partir do momento em que o capitalismo contemporâneo que hoje assenta numa base

puramente mecânica, prescindiu do apoio religioso. Se ainda paira alguma dúvida no ar, esperamos que esta citação dilua o problema:

“O homem vive hoje encerrado na gaiola de aço, que é o último estágio da edificação do cosmos prodigioso da ordem econômica moderna. ‘Quando a realização do dever profissional não pode ser diretamente ligada aos valores espirituais ou culturais mais elevados – ou, inversamente, quando ela é apenas sentida como um simples constrangimento econômico –, o indivíduo renuncia justificá-la’. O que poderá decorrer deste estado de coisas, deste processo abandonado ao seu curso, será uma ‘petrificação mecânica, acompanhada de uma espécie de vaidade compulsiva. Em todo caso, para os últimos homens deste desenvolvimento da civilização, poderiam tornar-se verdadeiras estas palavras: ‘especialistas sem visão e voluptuosos sem coração – estes nada imaginam ter atingido um grau de humanidade até agora nunca alcançado’” (FILIPE, 2003, p. 94).

A petrificação não interessa mais à Weber, ele a deixa de lado. Não se importa mais em pesquisar a gélida mecânica do bom funcionamento da máquina – apesar de não negar-lhe importância caso a caso. Respondendo, pois, aos frios economistas de sua época, cuja busca das causas primeiras através da construção de leis gerais³¹ tornou-se quase uma obsessão, lança-lhes no rosto a pérola da qual terão de lidar a partir de seu trabalho: sim, o capitalismo precisou da religião para ser o que é. Porém em seguida, uma vez mais, oculta seu interesse central: “Mas com isso ingressamos no terreno dos juízos de valor e juízos de fé, com os quais esta exposição puramente histórica não deve ser onerada” (WEBER, 2004, p. 166). No entanto Wilhelm Hennis levanta uma interrogação de caráter absolutamente fundamental, diz ele:

“mas se os problemas das ciências sociais da cultura se formulam, inevitavelmente, sob pontos de vista de suas significações culturais, qualitativas, que outra acepção poderá ter a importância cultural que não seja da interrogação sobre as consequências para os homens, para a humanidade? (...) Qual poderia ser então o interesse central de uma ciência do homem, a não ser o do destino do homem enquanto homem?” (HENNIS *apud* FILIPE, 2003, p. 95).

A economia segundo a própria designação de Weber é a ciência do homem (*Wissenschaft vom Menschen*). Já havíamos mencionado de passagem que os

³¹ Renarde amplifica a argumentação ao dizer que “os comportamentos humanos não são regidos por ‘leis’, interiores ou exteriores, psíquicas ou sociais, mas que implicam fundamentalmente na disposição de os agentes agirem de uma ou outra maneira” (RENARDE, 2004, p. 103). Nenhum sistema de leis pode conduzir a investigação em ciências cujos objetivos de estudo têm relações com idéias de valor. Veremos que isto não impede de Weber admitir que existam realidades empíricas, ou melhor, que há ‘fatos’ que podem possuir alguma significação para a ciência desde que tais fatos sejam regulares e apresentem alguma compreensão causal (com efeito, este foi o maior problema com que Weber se deparou, conforme foi dito em nota de rodapé anterior). Mesmo um universo de disposições subjetivas produz um mundo de relações, associações e rotinas, ou seja, inscrevem-se em processos de objetivação. Certamente, este último ponto incomodaria Nietzsche e tornaria Weber um desafeto propenso a críticas pesadas. Não nos esqueçamos que Weber amiúde ainda queria produzir um conhecimento axiologicamente neutro.

mecanismos impessoais das relações econômicas não lhe interessavam. O interesse central de Weber e, portanto de sua sociologia compreensiva visava, assim, um conhecimento antropológico e mesmo genético-caracteriológico. O decisivo nesta investigação é sempre a racionalização da conduta de vida tal como se concretizou no Ocidente e depois se universalizou. Esta preocupação antropológica levava-o a procurar sempre uma afinidade eletiva entre um determinado tipo de homem e uma conduta social específica, ou uma ordem social determinada.

Ora, se o questionamento de Weber radica, em última análise na problemática do homem moderno e se orienta por uma idéia de homem claramente filosófica podemos inseri-lo numa tradição de obras dominadas pela questão da possibilidade de uma interpretação ética do mundo em que vivemos. Esta tarefa por certo consistiria em introduzir Weber num campo para além da restrita investigação sociológica e, portanto, bem mais amplo: numa história específica do espírito alemão; depois, na grande história do confronto com o mundo burguês, ao mesmo nível de Nietzsche; adiante, na ainda mais vasta história do pensamento moderno sobre o homem e o mundo em que se avulta a reflexão política de um Maquiavel, de Rousseau, Tocqueville.

Como aponta W. Hennis, o esforço de Weber em produzir uma ciência que separe fatos de valores visa, sobretudo, garantir a liberdade para ações práticas em detrimento das impertinentes tutelas impostas pela arrogância científica dos monismos totalizantes. A luta de Weber pela liberdade frente a esta tutela é a arena privilegiada da luta pela liberdade humana e situa-se na sucessão imediata da promoção de espíritos livres como em Nietzsche. Ou em termos weberianos, o que o movia era a procura apaixonada de uma saída da gaiola de aço em que o homem moderno havia se encerrado.

4 UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE O DESENCANTAMENTO DO MUNDO E A MORTE DE DEUS.

4.1 Interpretação crítica da cultura moderna

Por que tratar de cultura logo na abertura deste capítulo? Porque a cultura é o campo por excelência onde os fenômenos da morte de Deus e do desencantamento do mundo ocorrem. Na realidade, são elementos culturais por excelência, são filhos da cultura ocidental que, neste ventre materno germinaram, desenvolveram-se e nasceram. Tanto mais, pois os fenômenos que descrevemos em particular nos capítulos subseqüentes jamais poderiam ter se desenvolvido por si, precisariam de um substrato para dele extrair toda vitalidade e vigor, isto é, da própria cultura. Sem cultura, pois, jamais haveria de existir qualquer um deles.

Isto tampouco parece suficiente ao interlocutor mais exigente. Poderia ele objetar: mas estes fenômenos, não nasceram eles de relações intramundanas em campos de saber nos quais os homens punham em cheque a autoridade supra-sensível de um governo religioso ou teocrático da vida? E acrescentar com razão: tais campos de saber, pelo seu caráter questionador não poderiam estar bem acima do mundo fático das relações culturais mais elementares, incluindo aí o próprio vínculo religioso, objeto de sua crítica e quaisquer outros que fizessem parte do amplo campo cultural humano? Neste caso, teremos que estender um pouco mais o conceito de cultura para cada autor e ver como ele se encaixa de maneira geral em suas respectivas obras. A cultura é um elemento fundamental nas doutrinas de Nietzsche e Max Weber. Costuma-se dizer que Nietzsche é de fato um filósofo da cultura e este elemento possui relevância na obra sociológica de Max Weber.

Weber e Nietzsche compartilham uma visão de cultura segundo a qual não há metas ou justificativas maiores nas vivências humanas, logo, não há qualquer tipo de condicionamento ou racionalização que expressem finalidades últimas. As metas e justificativas das ações humanas não são objetos de uma lei objetiva e muito menos produtos de um entendimento consciente e autônomo, mas, ao contrário, modos de valoração subjetivamente fundamentados. Chamemos esta noção de perspectivismo.

Nietzsche foi particularmente radical no seu perspectivismo para qual toda e qualquer tipo de representação, tentativa de explicação do mundo ou teorização não passava de expressão da subjetividade em ação. Todo modo de vida, diz o filósofo, é a expressão da subjetividade em ação cuja manifestação só poderia ser a um só tempo: 1)

arbitrária, pois não poderia haver outro modo de vida governado por uma equação de “causa e efeito”; e 2) aparente, porque um modo de aparecer e não de “ser”. Trata-se, pois, de um formidável argumento contra as doutrinas ‘mecanicistas’ e ‘essencialistas’ contidas no aparato teórico das ciências modernas e na metafísica.

O caráter perspectivista do conceito de cultura cujo corolário é expresso na doutrina de uma razão governada por forças inauditas não faz de Nietzsche um filósofo irracionalista como se costuma pensar. Na realidade por mais assistemático que pareça o pensamento nietzschiano é preciso supor um grau mínimo de sistematização e concatenação lógica. Embora reconheça que o governo da consciência é uma farsa, investindo em razões que a própria razão desconhece a obra do filósofo só se torna analisável se formos forçados a compreendê-la como reflexões que se fizeram “linguagem textual” conforme as “máscaras da razão”. A respeito do termo “mascara da razão” professa Nobre:

“A noção de ‘máscaras da razão’ é reforçada pelo de que, embora o foco das atenções de Nietzsche seja a desmedida da razão humana diante da existência de todas as coisas, ele entendia que os pensamentos conscientes e o simbolismo em geral participavam da vida humana como configurações necessárias das forças vitais, dentro do princípio geral da criação e fixação de sentidos” (NOBRE, 2004, p. 22).

Quer dizer que o pensamento, em geral, evidencia a presença de forças vitais em acomodação. Não significa dizer que o pensamento seja impotente, pressuposto que é de hierarquias de força que tornam o homem um animal arguto e proporciona a espécie humana uma singularidade em relação às demais espécies. Não nos esqueçamos que é próprio deste tipo de relação de poder o “dar sentido às coisas” para melhor conservar-se. Em outras palavras, podemos dizer que as formas conscientes do pensamento humano são, segundo Nietzsche, “fórmula elementar” de estabilização da humanidade como corpo histórico e cultural, dentro do movimento mais amplo de todas as coisas³².

³² Não custa lembrar que processos de conscientização, dar sentido às coisas, racionalizações etc. não são atributos coexistentes da vontade de poder como queria Schopenhauer: um mundo da vontade e outro da representação coabitando o mesmo espaço. Há outra boa razão para não crermos nisso, segundo o pesquisador Renarde Freire Nobre. É que Nietzsche era um filósofo que abominava todo e qualquer tipo de dualismo. Não há razões, portanto, para acreditar que exista uma vontade uma sob uma multiplicidade de representações. A capacidade de representar é, por si só, vontade de poder e não algo para além da vontade de poder. E se admitimos que essa particular característica de vontade de poder incide no homem é porque ela faz parte da própria constituição dos afetos de comando do ser humano. Ou seja, representar é um atributo da própria vontade de poder.

Já Weber admitia que as ações humanas fossem subjetivamente orientadas. Como assim? O fato de serem orientações implica um sentido dado, e o fato de serem subjetivas revela o caráter singular e representativo dos sentidos. Assim diz Nobre:

“por mais racionalizadas que se mostrem as condições de ação, ou seja, por mais conscientes e evidentes os elementos que compõe a representação que guia a ação (em especial, se pensados como meios e fins), esta nunca deixa de ser um ato essencialmente subjetivo e parcial, pois o sentido visado é sempre relativo ao agente interessado e ao contexto societário em que este age” (NOBRE, 2003, p. 55).

A explicação não poderia ser melhor. Para Max Weber não havia uma linha divisória que definisse com precisão as dimensões do racional e do irracional. Sua imagem da realidade, e que ele compartilhava com Nietzsche, era a de uma realidade fluída, caracterizada pelo princípio da descontinuidade. Vejamos esta outra citação:

“Ao invés de contraposições rígidas entre as ações e os valores, preferiria pensar [Max Weber] em termos de graus de diferenciação, ou seja, as diferenças têm mais a ver com um problema de gradação do que de oposição. Tanto que, em seus escritos, junto às delimitações sociológicas, aparecem recorrentes advertências quanto ao fato de as coisas se apresentarem muito mais confusas no plano real” (NOBRE, 2004, p. 51).

Daí a predileção de Weber por tipos ideais ou, melhor dizendo, por “tipos puros” que seriam os correlatos ao reconhecimento das impurezas reais. Dessa forma, Weber poderia interpretar determinados fenômenos culturais como construções racionais mais elevadas equacionando-os em termos de racionalizações puras somente no plano metodológico já que não havia possibilidade de fazê-lo em sua realidade mesma. Essa era a confirmação de que todo conhecimento parte de um ponto de vista particular (ideal) e que a objetividade não é uma propriedade da realidade, mas da representação teórica.

Weber também negava a apreensão da realidade como “causa-efeito”, mas só o fazia quando este tipo de relação se dava de modo contínuo. Weber não poderia abrir mão de relações causais sob pena de engessar todo e qualquer tipo de teorização³³. Mas seria

³³ É importante deixar claro que Weber jamais negou a realidade objetiva. Mas como isso é possível se todo conhecimento parte de uma idealização? De fato não há qualquer relação entre realidade objetiva e a realidade em si. A realidade objetiva de Max Weber passa necessariamente pelo filtro da representação teórica e só desta maneira o fenômeno poderá gozar de alguma validade. Ou seja, determinada teorização, para determinado tipo de fenômeno ao ser submetido a uma comunidade de cientistas pode ser considerado válida ou não, falso ou verdadeiro. Sua crítica a escola histórica é reveladora para a compreensão deste ponto. Max Weber desfere um ataque sobre o que ele chama de “herança romântica” da escola histórica que se dirige, principalmente, a noções como “espírito do povo” e à transposição de conceitos biológicos da concepção “orgânica” para os fenômenos econômicos. Com isso, Weber acusa a escola histórica de utilização de conceitos nitidamente metafísicos que implicariam

inconcebível admitir uma cadeia causal que desaguasse nos elementos primeiros para os quais cada fenômeno pudesse dali tirar suas causações primordiais. Daí sua crítica ao monismo naturalista, segundo o qual acontecimentos individuais serviam somente como exemplos de leis mais amplas, e também ao materialismo histórico que reduzia todo problema da história a leis econômicas. Com efeito, Marx jamais esclareceu o coeficiente de influência que as causas econômicas têm na produção das mutações históricas em comparação com outras causas.

Pode-se dizer que esta opção por um “racionalismo” de caráter metodológico como princípio norteador afasta de vez a suspeita de que Weber, assim como Nietzsche, seria um adepto do irracionalismo como pressuposto de qualquer conhecimento histórico-cultural. De acordo com Renarde Freire Nobre, Weber remete as ações humanas à “premissa transcendental” de serem os homens capazes de dotar sua realidade de “sentidos conscientes” (NOBRE, 2004, p. 32). Que significa isso? Que os homens querem dar significação para tudo aquilo de que tomam consciência, o que significa dizer, como já foi explicitado, que o conhecimento válido só pode operar no plano do consciente, enquanto que as motivações irracionais ficam circunscritas às intervenções arbitrárias do pesquisador que, atenção!, tem o dever de delinear claramente aquilo que expressa seu ponto de vista pessoal daquilo que expressam os fatos coletados em sua pesquisa. A este dever não corresponde nenhuma premissa transcendental do tipo “dever ser” kantiano, ele é, por sua própria natureza particular indemonstrável, como atesta esta passagem da obra *A Ciência como vocação*:

“Não é possível demonstrar cientificamente qual seria o dever de um professor acadêmico. Só podemos pedir a ele que tenha a integridade intelectual de ver que uma coisa é apresentar fatos, determinar as relações matemáticas e lógicas, ou a estrutura interna dos valores culturais, e outra coisa é responder à pergunta sobre o valor da cultura e sobre seus conteúdos individuais, e à questão de como devemos agir na comunidade cultural e nas associações políticas” (WEBER, 2001, p.446).

imposições valorativas. Ora, mas essa não é a pressuposição epistemológica de Max Weber, ou seja, de que todo conhecimento têm necessariamente de partir de pressupostos valorativos? Não se o pesquisador pretende alguma objetividade. Explico: toda ciência parte de juízos de valor, mas os autores da escola histórica não admitiam que as relações de valor fizessem parte somente do princípio de seleção do material de estudo. Para eles, acusava Weber, os juízos de valor constituíam fundamento da validade do conhecimento histórico-social. Em outras palavras, aquilo que era valioso para o cientista era imediatamente transposto como um valor para toda realidade. Vale à pena pôr em destaque uma citação que resume bem o problema, diz ela: “Muito embora a ‘relação de valores’ forneça a Weber uma base segura a partir da qual as Ciências histórico-sociais poderiam se constituir, os valores para ele já não são *a priori* e transcendentais, mas produtos de uma escolha. Desta maneira o fundamento gnosiológico, enquanto decisão valorativa fundamental é colocado numa esfera pré-científica, pois não há razão para escolher um valor e não outro qualquer, a não ser um posicionamento pessoal injustificado e injustificável” (SAINT-PIERRE, 1994, p. 25-26).

Com efeito, Weber jamais se dispôs a elaborar uma discussão metafísica ou fenomenológica do que venha a ser “consciência”, “razão”, “dever” etc. ele apenas pressupôs que a consciência é condição ontológica de todo agir significativo e a racionalidade atributo cultural primário de todo agir consciente (NOBRE, 2004, p. 32).

Outro fator importante de encontro entre os dois teóricos é sua recusa de uma concepção “substancialista” do conhecimento, isto é, quando os conceitos são tomados como representações fidedignas da realidade. Weber certamente foi bem mais complacente com Kant do que Nietzsche. Segundo ele de nada valeriam as formações conceituais se estas não pudessem se aproximar da realidade e se confirmasse em evidências empíricas. Nietzsche, por seu lado, postulava que os conceitos devem se restringir à sua condição metafórica, visando sua auto-afirmação e nada mais. Não havia, pois, possibilidade alguma de confirmação em fontes externa dos mesmos, porque estas definitivamente não existem. Apesar da diferença de graus na crítica ao substancialismo, ambos tratam o conceito como tipificações de pontos de vista ou perspectivas. Segundo Nobre, “mesmo apostando na validação empírica do conceito, Weber asseverava que ele não é um ‘juízo’, não tem valor absoluto, nem é uma ‘coisa’ (NOBRE, 2003, p. 56). Assim, pois, não custa lembrar que Weber rejeita o conceito como apologia de um dado sentido, como o sentido do dever científico postulado por ele no seu A Ciência como vocação que não seria, de modo algum, uma idéia de valor tomada como “dever ser” kantiano.

A diferença que reside nas duas formas de anti-substancialismo, me parece, está evidenciada somente na separação que fazem ambos os autores da lógica e do real. Ao contrário de Nietzsche, Weber não achava a lógica tão artificial assim; daí sua necessidade de procurar confirmações empíricas para as suas teorias.

Com efeito, diz Nobre:

“consideravam [Nietzsche e Weber] a realidade um decurso contínuo de ações ou forças e que somente a título de apreensão inteligível é que os fatos podem ser isolados numa abstração bem definida de ‘causas e efeitos’. Nietzsche foi ainda mais severo neste ponto: ‘causa e efeito: trata-se de uma dualidade que decerto nunca existirá; assistimos na verdade a uma continuidade de que isolamos algumas partes (FW, §112). O ponto comum está na visão da descontinuidade como um recurso da lógica e, não, como realidade. Weber adotou o princípio da descontinuidade como base da racionalidade lógica e técnica, tanto que na ação mais lógica e evidente que existe – a ‘ação referente a fins’ –, base da sua metodologia e presente também na ética, prescreve a separação entre sujeito e objeto e entre agente e ação” (NOBRE, 2003, p. 56).

O conhecimento visto desta maneira é algo que se circunscreve ao mundo humano e não ao mundo das coisas. Em outros termos, compartilham os dois teóricos da máxima de Kant, segundo a qual, só podemos conhecer o mundo na justa medida dos limites de nosso intelecto e de nossa sensibilidade. Ou seja, ambos se recusam a conceder ao conhecimento qualquer atributo de verdade essencial. Este ficará circunscrito ao caráter interpretativo.

Dado o fato de que toda racionalidade é cultura e, deste modo, remete a uma raiz valorativa, os valores últimos estarão isentos de uma significação racional em seu sentido restrito, sendo, pois, impossível que tais valores se elevem plenamente à consciência associados que estão a um registro incomunicável (NOBRE, 2003, p. 57). Em termos gerais não existe razão desinteressada e, não podendo se autojustificar, a razão fica forçosamente condenada à condição perspectivista.

Já o caráter agonístico da cultura corresponde a um conjunto de forças amorfas diferenciadas, mas que se interrelacionam. Essas forças não constituem um equilíbrio completamente estável dado o fato de se negarem mutuamente quanto às suas condições últimas. Por que se negam? Tais forças, que podem ser, no entender de Nietzsche, os chamados *quanta* de poder e, em Weber, os processos singulares das motivações de cada indivíduo ou grupo particular, são, por princípio, a afirmação de uma singularidade. O curso de uma ação, ou o fluxo de uma força, como bem afirma Nobre em seu ensaio, só se efetivam sob tensão com outros cursos possíveis (*idem*, p. 57). Da noção de agonismo proposta pelos dois autores decorre as noções de “força”, “seleção”, “poder” e “dominação” que são termos centrais nas análises culturais de ambos. Demarcadas por hierarquias (princípio de dominação) e por tensões das mais variáveis (o princípio descrito acima como incompatibilidade última), essas configurações de relações vão se efetivando, sobrepondo-se umas às outras, anulando-se, etc. Importa destacar que essas oposições não designam substâncias, mas apenas processos. Não existem, no entender destes autores, processos absolutos, últimos, indefectíveis, mas processos que se manifestam através de conflitos circunstanciais, o que implica dizer que há sempre fluidez. Ora, mas e quanto a efetivação? Se há fluidez como os processos se efetivam? A fluidez participa da natureza do processo, melhor dizendo, do seu princípio, dado que não há uma ordem pré-estabelecida para as motivações últimas dos seres humanos. Porém, as singularidades só se impõem por efetivação, quando os procedimentos se fazem reconhecidos nos seus decursos e manifestações históricas (*idem*). A vida é, pois, sinônimo de efetivação e, portanto, o é também de luta e

indisposição. Perspectivismo e luta são, neste sentido, propriedades do mundo cultural e fazem transparecer um fato decisivo:

“na sua fundamentação mais íntima, anteriormente ao plano das ‘efetivações culturais’ – entendimentos, socializações, legitimações, imposições, hábitos, convenções, crenças, etc. –, o fluxo dos sentidos, é absolutamente arbitrário, sendo imprecisos o começo e o término de um devir. A arbitrariedade ou irracionalidade inscreve-se, pois, no núcleo da cultura. O fundo inefável atrás das intencionalidades conscientes e das certezas racionais, a presença do acaso na existência, o caráter abstrato ou probabilístico de toda unidade, o drama da vida humana: são todos princípios básicos com os quais Nietzsche e Weber fizeram coro” (NOBRE, 2003, p. 58).

A cultura tanto para Weber quanto para Nietzsche inscreve-se no complexo mundo de procedimentos significativos ou valorações subjetivas, através das quais os homens conferem sentido à sua existência. Ações e forças são unidades de processamento de sentidos: ações em Max Weber e forças em Nietzsche. Esses procedimentos podem ser objeto de elaborações conscientes, isto jamais fora negado pelos dois autores, mas os motivos aos quais remontam repousa num fundo irracional e, portanto, não podem ser diretamente apreendidos enquanto leis, só permitindo aproximações por meio de valorações, interesses e perspectivas. E por serem subjetivos, não podem ser pensados sob quaisquer aspectos “transcendentalistas” ou “deterministas”, mas somente como singularidades auto-referidas. Tampouco são autônomos, pois não possuem qualquer essência. Ações e forças são atributos da singularidade e, portanto, cada uma segue sua dinâmica própria.

4.2 Do agir religioso ao surgimento da moral

Se há algo em comum entre Weber e Nietzsche é a manifesta preferência de ambos por uma abordagem performativa “em que somente uma ponderação *a posteriori*” (FILIPE, 2004, p. 212) distingue entre ações e atores. O logos, neste caso, está longe de presidir aos processos analisados. Não que o logos não possa aparecer sob inúmeras formas de racionalizações e perspectivas, mas sua atuação serve mais para caucionar novas interpretações do que para fundar uma paz conciliadora entre o pensar e o agir. Com efeito, para Nietzsche não há substrato neutro que fosse livre para expressar ou não força: “não existe ser por trás do fazer, do atuar e do agir” (NIETZSCHE, 2006b, p. 36). A ação é tudo. Weber, do mesmo modo, privilegia os atores sociais, mas estes estão parcialmente descolados ou, pelo menos, para além da qualidade que tem uma forma para impregnar seus espíritos individuais. Em outras palavras, o objeto central das

pesquisas de Weber é a ação social individual ou comunitária, sendo esta última entendida como um relacionamento de comportamentos individuais.

Se substituirmos o termo ação por conduta pessoal de vida, como descrito no final do capítulo precedente, nos permitiremos retomar em linhas bem gerais a pergunta que esclarece o tema central de Weber: “qual poderia ser então o interesse cultural de uma ciência do homem, a não ser o do destino do homem enquanto homem?”. Vale à pena responder mais uma vez à pergunta: o interesse central de Weber, por extensão de sua sociologia compreensiva das religiões visa, em última instância, um conhecimento antropológico ou mesmo genético caracteriológico (FILIPE, 2004, p. 213). Esta problemática central - do desenvolvimento qualitativo do destino do homem – é fundamental para descobrirmos a afinidade eletiva entre a sociologia das religiões de Weber e a genealogia nietzschiana.

Começemos a análise desta afinidade pela origem das religiões. No capítulo anterior vimos que, para Weber, a ação religiosa ou mágica, orienta-se, no seu início, para a vida na terra, visando objetivos prosaicamente econômicos. Nietzsche também nos lembra que a origem das religiões não deve ser procurada em qualquer necessidade metafísica, diz ele:

“A necessidade metafísica não constitui a origem das religiões, como quer Schopenhauer, mas apenas um rebento posterior das mesmas. Sob o domínio de idéias religiosas, habituamo-nos à concepção de um ‘outro mundo’ (atrás, abaixo, acima de nós) e sentimos, após o aniquilamento da ilusão religiosa, uma privação e um vazio incômodos – e desse sentimento brota mais uma vez um ‘outro mundo’, agora apenas metafísico, não mais religioso” (NIETZSCHE, 2007a, p. 160).

Nesta mesma perspectiva, a propósito dos conceitos de “puro” e “impuro” Nietzsche salienta que “os conceitos da humanidade mais antiga foram inicialmente compreendidos, numa medida para nós impensável, de modo grosseiro, tosco, estreito, sobretudo e francamente assimbólico” (NIETZSCHE, 2006b, p. 24). O puro, continua, é apenas um homem que se lava, que não se permite consumir certos alimentos e não dorme com mulheres sujas do povo baixo. Ainda nesta perspectiva encontramos o conceito de “culpa”. Este conceito, tão importante no âmbito da moral, segundo os trabalhos filológico-genealógicos de Nietzsche, possui origem material na relação entre comprador e vendedor. Esta relação foi a primeira medida entre uma pessoa e outra. Com efeito,

“estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo

sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante de outros animais” (*idem*, p. 59).

Comprar e vender, juntamente com seu respectivo aparato psicológico, fora a mais antiga relação humana; mais antiga do que qualquer outra relação e, certamente, como o próprio Nietzsche não deixa de afirmar na mesma dissertação, fora a partir destas rudimentares formas do direito pessoal que o conceito de compensação, direito, obrigação etc. foram transportados para realidades sociais mais complexas juntamente com o hábito de medir, trocar e calcular. Ora, o ato do agir religioso weberiano, como exposto anteriormente, é uma “ação pelo menos relativamente racional”, que segue regras da experiência, que não devem ser excluídas do domínio das ações cotidianas. Em outros termos: tanto para Nietzsche quanto para Weber no princípio era ação.

A propósito da origem de nossas noções de bem e mal escrever Nietzsche: “por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal por trás do mundo (NIETZSCHE, 2006b, p.9). Weber também retira a religião de seu sistema de “relações transcendentais”, transferindo-a para a realidade social onde ela se constituirá mais propriamente como teodiceia prática, ao se aproximar dos homens que procuram respostas satisfatórias às questões de vida e morte. Em outro sentido pergunta Nietzsche: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor bom e mau? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram o crescimento do homem até agora? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração de vida? Ou, ao contrário, revela-se neles plenitude e força?” (*idem*). Weber também fez um questionamento parecido, porém em outros termos,

“sobre o que constitui a especificidade da cultura e da civilização do Ocidente, no cotejo com as restantes grandes áreas culturais do mundo, vai pôr em evidência as racionalizações que só ali ou que, predominantemente, só ali ocorreram. Assim, só no ocidente...” (FILIPE, 2004, p. 219).

O que importa a Weber é ratificar, sobretudo, uma condição específica, a particularidade do racionalismo moderno que só conseguiu se desenvolver plenamente no Ocidente. As condições econômicas são realmente importantes para elucidar uma questão desta magnitude, mas Weber declara expressamente que irá privilegiar outro tipo de relação, a “relação causal inversa”,

“pois, se o surgimento do racionalismo econômico depende de uma técnica racional e de um direito racional, também depende, finalmente da capacidade e da disposição dos homens para adotarem determinadas formas de uma *conduta de vida* caracterizada por um racionalismo econômico. Ali onde esta

deparou com obstáculos de ordem psíquica, também o desenvolvimento de uma conduta de vida racional na esfera econômica deparou com fortes resistências interiores. Ora, entre os mais importantes elementos modeladores da conduta de vida contavam-se no passado, por toda parte, os poderes mágicos e religiosos, bem como as idéias éticas de dever, assente nas crenças nesses poderes. É destes elementos que se irão ocupar os estudos reunidos nas páginas que se seguem” (FILIPE, 2004, p. 220).

A indagação de Weber é: como certos conteúdos da crença religiosa condicionaram o aparecimento de uma mentalidade econômica? Ele só poderia fazer isto procurando no vasto domínio das diferentes religiões pontos de comparação entre si. Para encontrar tais pontos de comparação, Weber teria duas saídas: 1) fazer uma análise cultural exaustiva de cada uma das grandes religiões do planeta e compará-las entre si, o que seria absolutamente impossível ou, 2) admitir a universalidade de fenômenos e desenvolvimentos que só o Ocidente conheceu, e aí sim, iniciar seu processo de comparação. Ele opta obviamente pelo segundo, mas quanto à natureza da comparação enfatiza que o problema do valor relativo das culturas comparadas será posto de lado. Ora, como conciliar o ponto de vista do reconhecimento da universalidade de fenômenos e desenvolvimentos culturais que só aconteceram no Ocidente com a pretensão de um conhecimento axiologicamente neutro desprovido de qualquer resquício de valor?

Com efeito, ele admite o caráter singular da universalidade de certos fenômenos no Ocidente. Os equívocos que podem surgir de tal afirmação podem ser dissipados na diversidade das formas e dos domínios abrangidos pelo que ele chamou de “racionalização”. Weber jamais se propôs a construção de uma tipologia e uma sociologia sistemática do racionalismo como foi demonstrado. O problema da racionalização no Ocidente, como a citação acima expressa em linhas claras, deve ser inserido num contexto mais amplo e filosoficamente mais ambicioso e mais radical do que o mero “processo de racionalização” que, como vimos, pode ter uma gama incalculável de sentidos. Como ficou claro nas primeiras linhas do segundo capítulo deste trabalho, alguns traços tidos como importantes nas análises culturais e que muitas vezes são apresentados com uma coerência lógica aparentemente quase infalível pouco se revestem na realidade. A simplificação de dados, a necessidade de inseri-los numa cadeia causal de relações poderia soar historicamente falsa e produzir análises arbitrárias. Ora, isto não acontece com a conduta de vida prática que é um recurso onipresente e verdadeiramente *sui generis*. Por este motivo, a conduta de vida prática fora adotada por Weber como critério universalmente válido dos traços religiosos mais

relevantes. Que quer dizer isto? Que se os esquemas adotados não têm, assim, a pretensão de abarcar toda realidade histórica, também as religiões, tanto quanto os homens, não foram livros escritos até o último pormenor (FILIPE, 2004, p. 223). Ambas são formas históricas, e não construções lógicas ou isentas de contradições psicológicas.

Weber não está procurando coerências, mas exceções. E sua busca foi tão radical neste sentido, que a despeito dos economistas de sua época, encontrou elementos que respondiam pelo surgimento do moderno capitalismo, em condutas de vida religiosas em última instância irracionais, ao passo que os demais ainda tentavam, num ato desesperado de puxar a cauda da relação causa-efeito, descobrir as leis mais elementares da relação de mercado. O que importa nesta pequena análise para o nosso trabalho é aproximação de Weber e Nietzsche. Neste sentido, veremos posteriormente como uma análise do puramente racional afastaria mais do que aproximaria os dois autores.

A propósito de sua aversão ao teleologismo escreve Nietzsche que,

“a causa de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, que um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese (...) Logo, o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progresso* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluída, o ‘sentido’ é mais ainda...” (NIETZSCHE, 2006b, p. 66).

Para a citação, se qualquer culto religioso, em seu desenvolvimento, será tudo menos um progresso orientado para uma meta qualquer, segundo a mais perfeita lógica, e ostenta as “cicatrices” em seu “corpo histórico” de lutas que há muito são travadas em seu interior; para Weber, como havíamos mencionado anteriormente, as religiões não são livros acabados, mas formações históricas permeadas por uma série de contradições, algumas inconciliáveis. Por outro lado, afirma Nietzsche, “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa e semioticamente se subtraem à definição; definível é

apenas aquilo que não tem história” (*idem*, p. 68). Ora, ao dissociar a forma da função, o que sobra é a fluidez das formas, apontadas para uma radical contingência. Weber também foge de uma definição essencialista de uma religião que jamais poderia ser dada de partida e que, na melhor das hipóteses, só poderia ocorrer na conclusão dos trabalhos.

Ao abandonar a perspectiva teórica da procura do fundamento das coisas, o novo programa de Nietzsche só poderá consistir, em última análise, na preparação de uma doutrina dos tipos de moral³⁴, recusando tudo o que até então se acumulara como o acervo intemporal da ciência e da história edificados à sombra da ‘filosofia metafísica’ que aceitava uma origem milagrosa das coisas (a moral aqui se inclui), resultante de sua essência. Se para Nietzsche o problema da moral só se pode perceber, não incluindo qualquer intuição de essências, mas mediante uma comparação entre várias morais³⁵ (à luz da “hipótese” da vontade de poder), também em Weber o problema da religião só será elucidado pelo recurso à comparação (não exaustiva, mas tipológica, é bom deixar claro) entre várias religiões.

³⁴ Em *Além do Bem e do Mal* escreve Nietzsche, aforismo 212, que o inimigo do filósofo sempre foi o “ideal de hoje”. A doutrina dos tipos de moral descrita nesta obra consiste no plano, que será retomado na *Genealogia*, da descoberta da proveniência de determinados tipos de moralidade que ameaçam o desenvolvimento filosófico. Por enquanto Nietzsche está somente a diagnosticar o problema sem, contudo, chegar-lhe no cerne. Ele observa que tão logo resolveram se ocupar da moral, os filósofos adquiriram uma “seriedade tesa” de fazer rir. Com efeito, diz ele: “Quão longe de seu tosco orgulho estava a tarefa da descrição” (NIETZSCHE, 2005b, p. 74). Ora, diz Nietzsche, os filósofos conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, como moralidade de sua classe, de sua religião, de seu lugar, clima etc. e nem perto passavam de resolver os reais problemas morais de sua época. Mais a respeito, diz: “O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e portanto, um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse lícito ver essa mora como um problema – em todo caso o posto a um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma fé” (*idem*, p. 75).

³⁵ Este “novo projeto histórico” como bem afirma Filipe teve seu primeiro esboço, ou pelo menos sua intenção inicial, descrito em *Humano, Demasiado Humano* na primeira seção, no primeiro aforismo que vale à pena reproduzir. Diz Nietzsche: “em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar de seu oposto, por exemplo, o racional do irracional [note o tom weberiano da passagem: como uma conduta racional orientada a fins pode nascer de uma crença religiosa?], o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’. Já a filosofia histórica, que não pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado de todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e semente se revela à observação mais aguda. – Tudo que nós necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos*” (NIETZSCHE, 2003a, p. 15).

Ainda sobre este parentesco entre Weber e Nietzsche, Foucault já havia atentado para a diferença na *Genealogia da Moral* entre o conceito de origem e o de proveniência, sendo este último aquele que realmente interessa ao genealogista. Procurar a origem de algo pressupõe a possibilidade de identificar seu valor no primeiro momento e de usar a história como se ele, o valor, já estivesse recolhido sobre si mesmo e tivesse completado seu potencial semântico que resistiria às mais violentas transformações. Vimos que isso não resiste a uma análise mais pormenor da reflexão histórica feita por Nietzsche. Diz Foucault:

“Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar "o que era imediatamente", o "aquilo mesmo" de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há "algo inteiramente diferente": não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 2000, p. 105).

Como não pensar em Weber quando estas respostas valeriam para o que mais fundamente anima seu projeto de uma sociologia do sentido, que não se furta ao paradoxal, ao contraditório, ao contingente e ao aleatório? Ainda mais se pensarmos como Foucault que o devir da humanidade é uma série de interpretações, interpretações que não se vêm acrescentar eventualmente, nos acontecimentos, visto que tudo o que acontece possui um caráter interpretativo. Isto quer simplesmente significar que “se a interpretação não pode nunca acabar não há nada para se interpretar. Não há absolutamente primário a interpretar porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos” (FOUCAULT, 1997, p. 22).

O que acontece é que um conjunto de fenômenos é selecionado por um ente interpretador, o que equivale a anunciar o perspectivismo como condição fundamental da vida o que já foi esclarecido em outras passagens. O avanço no conhecimento do assunto consiste em admitir que a genealogia seja, na realidade, não a história do fundamento dos valores em si, mas a história das interpretações, como interpretação das lutas e como luta das interpretações. Weber não pensa de modo diferente quando

procura reconstruir a trajetória desses indivíduos históricos que são as religiões, sobretudo quando salienta o paradoxo destino das formas religiosas predominantes no Ocidente moderno. Segundo Filipe, o que anima esses dois pensadores é a preocupação fundamental com o desenvolvimento do homem e que poderia ser plasmada na pergunta sobre “onde e como, até hoje, a planta homem cresceu com mais força” (FILIPE, 2004, p. 228).

4.3 Análise tipológica em Weber e Nietzsche: o diagnóstico ético da modernidade.

Vimos como *A Genealogia* de Nietzsche, sobretudo seu especial abandono da perspectiva do fundamento, aproxima-se das considerações tipológicas de Weber na medida em que este último abre mão de uma análise exaustiva das religiões e passa a adotar pontos de vista como partida da investigação. Em outras palavras, se já não há essência da moral, só deve haver tipos, *mutatis mutandis*, o que poderá ser formulado em termos weberianamente equivalentes: se não há essência da religião, haverá apenas tipos ideais.

Todavia, vemos em Renarde que os objetivos últimos tanto de Weber, quanto de Nietzsche não se coadunam quanto ao âmbito das forças e ao tratamento diferenciado dado à linguagem, ao método e a questão ética. Vejamos o que autor tem a dizer sobre isso. Segundo sua análise, Nietzsche dedicou-se às forças vitais e seus modos de subjetivação cultural “ao mesmo tempo em que procurou dignificar-se como um extemporâneo em relação aos tempos modernos” (RENARDE, 2003, p. 66), ao passo que Weber, dedicou-se às forças culturais e seus tipos de realizações históricas, ao mesmo tempo em que desafiou a si mesmo a uma integração “viril e responsável diante dos novos ‘titãs desencantados’” (*idem*). Não temos razões para duvidar de tal análise. Podemos, a partir daqui, resumir o que foi dito de outra forma: num caso, a vida é o horizonte último do pensamento, cujos “segredos” se descortinam no plano sensível; no outro, o horizonte último é a história, que tem na racionalidade a melhor perspectiva de compreensão e inserção. Com efeito, diz Renarde:

“o fato de um autor referenciar-se nas subjetivações e nos impulsos vitais e, outro, nas objetivações e na consciência, faz com que as metodologias propostas e as éticas almejadas apresentem características díspares, separando uma concepção de transracionalidade vital e de liberdade ética de uma concepção de racionalidade reflexiva e de responsabilidade ética. Traduzida para o plano do conhecimento, essa diferenciação indica que,

enquanto Nietzsche praticou uma linguagem poética e legisladora, capaz de roçar o ‘fundo secreto das coisas’, para, através dela, imprimir uma vitalidade artística, Weber praticou um linguagem técnica e sistematizadora, voltada para a compreensão das conexões empíricas, para através dela, imprimir uma responsabilidade intelectual; o princípio da ‘neutralidade axiológica’ seria tão estranho ao primeiro, quanto a interseção entre conhecimento e vida foi rejeitado pelo segundo”. (RENARDE, 2003, p. 67).

A incapacidade de criar valores como virtudes é um dever do cientista profissional, na concepção de Weber. Já Nietzsche viu aí precisamente o atestado maior de fraqueza do conhecimento que segue regras formais ao contrário de representar os impulsos vitais de seu criador. Nietzsche viu na interpretação um meio para a criação e Weber via na interpretação um meio de explicação – a motivação causal dos valores. Veremos como no campo da ética, Nietzsche provavelmente conceberia a ênfase na responsabilidade como uma derivação do velho ascetismo negador da vida, ao passo que Weber procurou distanciar-se do misticismo de Zarathustra. Sobre a imagem geral da cultura apresentada na primeira parte deste capítulo, os aspectos que foram apresentados como equivalentes sofrem aqui uma mudança substancial. O perspectivismo em Nietzsche é o movimento múltiplo das forças vitais, cuja dinâmica ele denomina como “vontade de potência”. Este perspectivismo remete ao nível do inconsciente, diz ele: “Todas as nossas ações, no fundo, são ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... este é o verdadeiro perspectivismo como o entendo” (NIETZSCHE, 2007a, p. 250). Os valores são tomados aqui como condição essencial de efetivação de forças, em outras palavras, como condição de crescimento e conservação. Por isso não faz sentido para Nietzsche praticar uma interpretação racionalista quando é a consciência mesma tida como fenomênica da vontade de potência que, como vimos no seu conjunto de efetivação de forças avalia e interpreta.

Weber, ao contrário, posicionou o seu perspectivismo e seu agonismo da cultura no âmbito da racionalidade. Ou seja, ele subscreveu a problemática dos valores ao contexto das ações e seus sentidos regulares passíveis de uma reflexão causal. Seu perspectivismo racionalista prescreve o uso de procedimentos racionais justamente para escapar do caráter inconseqüente de todo subjetivismo. Talvez o ponto de afastamento mais importante dessas teses seja o fato de que em Weber a consciência não é meramente fenomênica, pois ela define efetividades; isso poderia ser traduzido como a razão estrutura realidades que cada vez mais pertencem ao governo da consciência. Exemplo disso é o que ele chama de paradoxo das conseqüências do capitalismo moderno. Apesar de ter como uma de suas principais características genéticas um tipo

específico de *ethos* religioso nascido dentro de uma comunidade mui particular de crentes protestantes e dela ter tirado parte de seu “espírito”, o capitalismo, em dado momento, cria suas próprias “razões de ser” e separa-se por completo de sua “comunidade genética original”. Em outras palavras, não podemos crer que no capitalismo moderno, mesmo na época de Weber, as motivações para se entrar numa empresa desta natureza sejam ainda de ordem religiosa-salvífica. O capitalista, neste aspecto, passa a querer lucrar e não mais salvar sua alma. Diz Renarde:

“Weber definirá ação racional referente a fins como tipo específico de ação consciente e que serve de garantia tanto à objetividade do conhecimento quanto à responsabilidade ética. Com este tipo de ação ele lastreia o seu perspectivismo racionalista, precisamente porque implica a atenção para com os meios ou condições que definem o sentido e os motivos efetivos dos cursos de ação, bem como permite escapar dos erros do subjetivismo que governa os fins e as intenções. Não por acaso Weber preferiu as idéias de valor aos juízos de valor (conceitos como meios e não como fins), no nível metodológico, e preferiu o valor das conseqüências ao valor das intenções, no nível ético” (RENARDE, 2003, p. 68).

Mas há um ponto importante a ser destacado: Weber jamais quis confundir ou reduzir valores com ação racional referente a fins. A cultura é aqui caracterizada pelos traços perspectivísticos na medida em que nela há cultivação de valores, bem como a objetivação destes em fenômenos conseqüentes de ação, por mais que eles expressem a existência de motivos irracionais (*idem*), vale dizer, a irracionalidade responde pela incongruência última dos valores, que, no entanto, devem ser consoantes as manifestações objetivas, factuais e coerentes daqueles.

“Esta perspectiva de compreensão racional dos valores evidencia que, para Weber, o caráter significativo dos valores radica nos seus processos de objetivação e que somente através deles é que se pode realmente aferir tensões e incongruências, devendo as irracionalidades serem tratadas como ‘desvios’. No plano efetivo, porém, tais ‘desvios’ lógicos correspondem a resíduos concretos, pois afinal o ‘o cálculo do racionalismo coerente não realizou com facilidade uma operação perfeita, na qual não houvesse restos’ (RENARDE, 2003, p. 69).

Analisando os escritos de Helmut Schoeck, Filipe descobre um paralelo entre o tipo em Nietzsche e o tipo ideal em Max Weber que pode significar a resolução desta problemática. Chama atenção logo no início para uma diferença essencial: Weber, como cientista, quer aproximar-se da realidade concreta com o seu tipo ideal. É o que, trazido agora para o campo específico da construção de tipos, constitui a explicação acima citada. Diz ele que todo trabalho metodológico de Weber está estritamente relacionado com a possibilidade e os meios do conhecimento científico-cultural, ao mesmo tempo

em que a história efetiva é determinante na constituição do objeto de investigação. Por enquanto nada de novo. Prossegue afirmando que Nietzsche, ao contrário, ignora aquela realidade (ênfase no texto: tão inquietante para o historiador), pois seus tipos reivindicam uma análise filosófica. O tipo em Weber, portanto, tem de servir de meio entre a teoria e a história, domínios estes que para Nietzsche não têm a mesma importância. Como manter, então uma relação tipológica entre os dois autores?

A única resposta possível, diz Filipe, encontra-se na antítese entre realidade e idealidade que, para ele, é a mesma em ambos apenas com a orientação intencional invertida. Como já foi demonstrado, o tipo ideal weberiano é obtido através do reforço unilateral de um ou alguns aspectos de fenômenos independentes mais ou menos presentes que, em associação com outros aspectos, produzem uma imagem mental unitária. A divergência entre ambos estaria, portanto, no que concerne à percepção da validade ou da necessidade do tipo. Vimos que em Weber tais imagens mentais não se encontram na realidade, são meras utopias, pelo que se impõe ao historiador ou ao cientista determinar quão perto ou distante dela. Nietzsche, ao contrário, cria para si aquelas estruturas mentais, para circular entre elas e a partir das mesmas contemplar com desprezo a história real que ficou aquém de suas expectativas. Em resumo:

“poderá dizer-se que o tipo ideal que Nietzsche, na comoção dos problemas que o assediavam, utilizou pela primeira vez, de forma inconsciente, em incontáveis análises sociopsicológicas no domínio da motivação; que, depois em Humano, Demasiado Humano, se converteria no núcleo obrigatório, embora demasiado condicionado pela personalidade, de uma doutrina da ciência e da vida, receberia, finalmente, em Weber a sua alforra científica, para se converter, doravante, numa ferramenta indispensável das ciências sociais” (FILIPE, 2004, p. 230).

A citação é clara, se o método de Nietzsche pode ser equiparado ao de Weber, o certo é que, Nietzsche terá acabado por sucumbir à perigosa tendência de confundir o verdadeiro tipo ideal com tipos resultantes de idéias do próprio observador. A tese parece interessante. Segundo o que foi dito até aqui, Weber acrescentou ao tipo nietzschiano validade sócio-histórica. Prossigamos com a análise para aprofundar e aproximar a problemática de Nietzsche e Weber concernente ao tipo ideal.

Nietzsche fora um dos poucos, se não o único, a considerar que o homem não tem uma natureza, mas só história. Nietzsche entendia a história como a encenação estática do tipo de acontecimentos irrepetíveis, tanto possíveis quanto reais. Segundo Schoek, como investigador de matérias históricas, Nietzsche adere à doutrina da evolução dos

seus contemporâneos naturalistas³⁶, já como filósofo terá fundado, ao lado daquela, uma compreensão histórica do homem cujo modelo advém da própria relação de Nietzsche consigo mesmo. Na vida histórica, continua o autor, Nietzsche reconhece estados que, em razão de sua importância intrínseca se coagulam sob o olhar e se convertem em tipos, em meios de conhecimento revestidos de dignidade filosófica. Diz o filósofo:

“A vida consiste em raros momentos da mais alta significação e de incontáveis intervalos, em que, quando muito, as sombras de tais momentos nos rondam. O amor, a primavera, toda bela melodia, a Lua, as montanhas, o mar – apenas uma vez tudo fala plenamente ao coração: se é que atinge a plena expressão. Pois muitos homens não têm de modo algum esses momentos, e são eles próprios intervalos e pausas na sinfonia da vida real” (NIETZSCHE, 2003a, p. 284).

Nem tudo é importante na nossa vida, nem na humanidade. Para Nietzsche, o que merece viver é o que não tenha perdido o seu vigor e eficácia. É o *O livro quase tornado gente* do aforismo 208 de Humano, Demasiado, Humano:

“para todo escritor é sempre uma surpresa o fato de que o livro tenha uma vida própria, quando se desprende dele; é como se parte de um inseto se destacasse e tomasse um caminho próprio. Talvez ele se esqueça do livro quase totalmente, talvez se eleve acima das opiniões que nele registrou, talvez até não o compreenda mais, e tenha perdido as asas em que voava ao concebê-lo: enquanto isso o livro busca seus leitores, inflama vidas, alegra, assusta, engendra novas obras, torna-se a alma de projetos e ações – em suma: vive como um ser dotado de espírito e alma, e contudo não é humano. – A sorte maior será do autor que, na velhice, puder dizer que tudo o que nele eram pensamentos e sentimentos fecundantes, animadores, edificantes, esclarecedores, continua a viver em seus escritos, e que ele próprio já não representa senão a cinza, enquanto o fogo se salvou e em toda ação de um homem, não apenas um livro, de alguma maneira vai ocasionar outras ações, decisões e pensamentos, que tudo o que ocorre se liga indissolivelmente ao que vai ocorrer, perceberemos a verdadeira *imortalidade*, que é a do movimento: o que uma vez se moveu está encerrado e eternizado na cadeia total do que existe, como um inseto no âmbar” .

Da massa dos acontecimentos históricos Nietzsche retira aquilo que um dia se moveu e que graças ao seu encadeamento com o todo se impõe e compõe o mosaico da sua construção histórica (aquela comédia humana, ele diria). Estes tipos históricos possuem um caráter duplamente necessário para Nietzsche: 1) se confirmam na sua transposição para um curso histórico necessário e 2) se confirmam pela sua comparação com a própria experiência de vida pessoal. Ora, porque estes tipos conservam certa

³⁶ Interessante notar o trabalho de Wilson Antonio Frezzatti Junior que sustenta a idéia de que, no quadro do pensamento nietzscheano, não há limites bem definidos entre biologia e cultura. Em outras palavras, tanto o corpo humano quanto a produção do saber do homem passam pelos mesmos processos.

persistência temporal, pode projetar-se o futuro³⁷ a partir deles. Lembremos agora do segundo capítulo deste trabalho, e do que se disse sobre a gênese dos tipos ideais weberianos. A semelhança parece latente. É evidente que a constituição dos tipos ideais em Nietzsche, coloca em cheque a questão da eficácia da história sendo, também não menos evidente que, para ele, a compreensão da eficácia dos acontecimentos históricos só é possível a partir da forma temporal do presente, como vimos no primeiro capítulo, mas a vivência histórica em Nietzsche existe e seu ponto de partida está no indivíduo cognoscente, para o que Nietzsche estava bem habilitado, pois propendia a conferir a qualquer acontecimento uma significação mais profunda para a sua vida.

O que no homem médio poderia parecer vaidade, em Nietzsche transforma-se num método filosófico. Tal como no *Gaia Ciência* em que Nietzsche professa:

“Esta vida, como você a esta vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infelizmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também esse instante e eu mesmo” (NIETZSCHE, 2007a, p. 30).

A célebre passagem do imperativo do “*eterno retorno*” a que ele se refere ainda uma segunda vez na *Segunda consideração extemporânea*, pretende examinar a historiografia no que ela tem de monumental. No seu entender, mostrando ao homem de ação que a grandeza do passado ainda é possível. A aceitação deste pensamento leva-o a sentir-se bem consigo mesmo em relação à vida, ao ponto de nada mais reclamar “senão esta última eterna confirmação, esta última eterna sanção” (*idem*). Para Filipe, esta rigorosa

“ponderação do próprio passado, o sentido da realidade levado até às coisas pessoais, ao ponto de abraçar ‘a mais feia das realidades (*Humano, Demasiado Humano, II, 1, 3*), corresponde, em princípio, à obrigação do historiador de não se esquivar a nenhuma fonte, pois só a confiança incondicional na produtividade eficiente de tudo o que foi, utilizado como preconceito, é a marca do autêntico historiador, cuja exposição, mesmo seletiva, deixa transparecer a ligação necessária com o espírito do autor inicial” (FILIPE, 2004, p. 233).

É o mesmo que passa com a veneração, a piedade e o saber com que membros da aristocracia prolongam a tradição de seu passado através da defesa e preservação de seus valores. Não são poucas as declarações de Nietzsche que deixam transparecer uma

³⁷ Cabe aqui outra citação de *Humano, Demasiado Humano*, aforismo 292, segundo o qual Nietzsche estabelece uma meio para o crescimento que é, diz ele, pisar nos rastros da humanidade no penoso deserto do passado afim de garantir à humanidade do futuro o que deve ou não deve retornar.

idêntica relação genealógico-tradicional e conservadora com o passado, eis um exemplo:

“É um indício de cultura superior reter conscientemente certas fases do desenvolvimento, que os homens menores vivenciam quase sem pensar e depois apagam da lousa de sua alma, e fazer delas desenho fiel: este é o gênio mais elevado da arte pictórica, que poucos entendem. Para isso é necessário isolar essas fases artificialmente. Os estudos históricos cultivam a qualificação para essa pintura, pois sempre nos desafiam, ante um trecho da história, a vida de um povo – ou de um homem –, a imaginar um horizonte bem definido de pensamentos, uma força definida de sentimentos, o predomínio de uns, a retirada de outros. O senso histórico consiste em poder reconstruir rapidamente, nas ocasiões que se oferecem, tais sistemas de pensamento e sentimento, assim como obtemos a visão de um templo a partir de colunas e restos de paredes que ficaram em pé. Seu primeiro resultado é compreendermos nossos semelhantes como tais sistemas e representantes bem definidos de culturas diversas, isto é, como necessários, mas alteráveis. E, inversamente, que podemos destacar trechos de nosso próprio desenvolvimento e estabelecê-los como autônomos”. (NIETZSCHE, 2003a, p.187).

Esta seria a fidelidade histórica de Nietzsche consigo próprio, dado que o homem, pelo menos o homem superior, é determinado por seus conteúdos de consciência intensificados, sem que estes imperem cegamente, solidifiquem-se em leis da natureza, já que ele os pode apagar quando for necessário.

Ora, se quisermos agora encontrar ecos de Nietzsche em Max Weber é desde logo imperativo começarmos pelo fim do segundo capítulo deste trabalho e tentar lembrar os efeitos perniciosos que as ciências da natureza constituíam, devendo mesmo ler na sua preconizada “neutralidade axiológica” a intenção de salvaguardar a liberdade de avaliação de cada um, a liberdade do espírito, numa época em que esta mesma ciência se desencadeava com usurpadora arrogância sobre as consciências sob a crença no progresso. Na virada do século XIX o processo de racionalização atingira sua forma plena sob o conceito de modernidade, passando então a impregnar o pensamento total dos homens. Cientifização, tecnização e burocratização, enquanto rasgos maiores da chamada racionalização formal, tornaram-se fatores predominantes da vida social, ao ponto de a racionalização da imagem do mundo atingir um grau inultrapassável de perfeição. Este processo, diria Weber, é inevitável. Tal como outros contemporâneos seus, também Weber ajuizou ou valorizou de forma ambivalente o processo de racionalização por ele reconstruído, juntamente com seus respectivos efeitos, que se foram tornando sempre mais nítidos.

Deste modo, pôde Weber comprovar que tal processo tendia a limitar as capacidades criadoras do homem e a enredá-lo num tecido de normas e regulamentações sempre

mais coercitivo e proliferante. *A Ética Protestante*, nos fala da transformação em curso do “manto ligeiro” da racionalização e da profissionalização, que deveria dar satisfação às necessidades vitais, numa estrutura, um casulo ou jaula dura como o aço, que começava a mostrar-se inelutável e que poderia bem nitzschianamente, condenar os “últimos homens” deste desenvolvimento da civilização, os filhos da modernidade, precisamente, a reduzirem-se a “especialistas sem espírito”. Esta racionalização crescente conduziu a um processo de desencantamento do mundo, processo este que atingiu uma dimensão totalizante em sua época. Este processo não veio, no entanto, tornar mais simples a situação intelectual, espiritual e ética do homem moderno. Conseqüentemente, Weber não se contentou em pôr em evidência as possibilidades do 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, se impunha a necessidade de conferir à vida não um sentido manifesto ou revelado, mas um sentido produzido pelo homem, em pleno antagonismo de valores.

Outro traço importante de conservadorismo histórico – que fora surpreendido em Nietzsche (sem querer julgá-lo único evidentemente) – julgamos poder encontrar análogo em algumas preocupações de Weber tais como a transição de ordens, marcadas por relações de tipo pessoal e patriarcal, para a sociedade de massas, individualista e impessoal, encarada por Weber segundo o ponto de vista agrário, da sua proximidade com a natureza e de seu tradicionalismo. Não há dúvidas de que o camponês, para Weber, fora o último homem verdadeiramente livre. No entanto, Weber sabia bem que estava mergulhado no mundo moderno desencantado, cujo descomprometimento em relação ao homem não deixava a este outro amparo a não ser o da sua própria existência. Sem enxergar qualquer possibilidade de retorno ao passado (não nos esqueçamos, a especialização e a racionalização são inevitáveis), Weber lança seu quadro de valores no mundo agrário-corporativo da velha Europa³⁸. “Libertar-se do ‘espaço’ acanhado deste mundo de valores, diz Hennis, de um universo desaparecido, sem com isso se converter à crença do progresso, típica de seu tempo, tal é a intenção metódica de Max Weber (HENNIS *apud* FILIPE, 2004, p. 235).

³⁸ A despeito da preferência pelo camponês em detrimento do homem moderno, lemos em *Além do Bem e do Mal* aforismo 263: “nos chamados homens cultos, crentes nas ‘idéias modernas’, talvez nada exista de mais nojento que a sua falta de pudor, seu cômodo atrevimento do olhar e da mão, com que tudo é tocado, lambido, apalpado; e é possível que hoje em dia se encontro no povo, no povo baixo, especialmente camponeses, mais nobreza *relativa* de gosto e tato na reverência do que nesse semi-mundo do espírito que lê jornais, os homens cultos”

Se quisermos descobrir outro ponto de encontro concreto entre os tipos históricos de Nietzsche e Weber, podemos encontrá-lo, diz Filipe, na conferência proferida por Weber sob o título *O Estado nacional e a política econômica*, em que ele

“aborda a questão do critério de valor das considerações sobre política econômica em geral. Haverá um critério de valor *próprio* da economia política? Weber contesta tal existência. Como alternativa propugna-se, como critério de valor desta ciência, o problema da justiça social. Numa concepção vulgarizada, a melhoria no saldo de prazer da existência humana seria a única finalidade compreensível da política econômica. Weber também rejeitava, veementemente, esta opinião, já que para ele, as esperanças otimistas de felicidade não podem estar na raiz de qualquer atividade relativa à política econômica: ‘a questão que move o nosso pensamento para além da nossa própria geração e que, em boa verdade, está na base de qualquer trabalho de economia política, não se refere à situação dos homens do futuro, mas sim a como eles será. Não é nosso propósito criar o bem-estar dos homens, mas desenvolver neles aquelas qualidades a que associamos o sentimento de grandeza humana e do que há de nobre na nossa natureza’ (FILIPE, 2004, p. 236).

Portanto, para Weber, critérios de valor não são produção ou distribuição de bens, ou mirabolantes cálculos de felicidade, pois sempre acaba por sobrepujá-los o conhecimento de uma qualidade dos homens que são geradas por aquelas condições econômicas. Nossos ideais são mutáveis, pelo que não cabe impô-los como cálculos de previsões sobre o futuro, mas podemos, no dizer do próprio Weber, querer que ele, o futuro, reconheça no nosso modo de ser, a figura dos seus próprios antepassados. Ora, vimos que, para Nietzsche, só o que é atual pela força pertence ao domínio da história e o que se liga a ela, o passado ao presente, nem é ôntico, nem somático, mas resultado de uma escolha feita por nós, os que vivemos no presente, daquilo que desejamos mostrar às gerações que estarão por vir.

No puritanismo, produzira-se um equilíbrio singular e irrepetível das grandes tensões e conflitos interiores entre vida, ética religiosa e profissão. Este equilíbrio se assentava na não separação de prática e teoria, aquém e além, mas também numa conduta de vida global, metódica e ciente de uma relação daquele grupo especial com seu deus. Já descrevemos como se deu, na comunidade religiosa protestante, através da glorificação ético-religiosa do lucro, a ruptura com o tradicionalismo econômico e a ascensão do capitalismo moderno. Este espírito, por seu turno, só seria absoluto uma vez consumado sua secularização, em outras palavras, depois de ter-se emancipado de suas motivações religiosas. A explicação disto Weber encontrou nas palavras de John Wesley para quem o aumento da riqueza mantém uma relação inversa com a

religiosidade. Quanto mais aquela aumenta, tanto mais se reduzem a substância e o valor intrínsecos da religião. Ao que Weber conclui:

“aqueles vigorosos movimentos religiosos cuja significação para o desenvolvimento econômico repousava em primeiro lugar em seus efeitos de *educação* para a ascese, só desenvolvem com regularidade toda sua eficácia *econômica* quando o ápice do entusiasmo *puramente* religioso já havia sido ultrapassado, quando a tensão da busca pelo reino de Deus começou pouco a pouco a se resolver em sóbria virtude profissional, quando a raiz religiosa definhou lentamente e deu lugar à intramundandade utilitária” (WEBER, 2004, p. 160).

O capitalismo atual desenvolve-se, desta forma, segundo suas próprias leis ou, como diria Weber no final de *A Ética*, o puritano queria ser um homem atarefado, nós somos obrigados a sê-lo. Os motivos religiosos foram extintos e o homem passou a produzir ele mesmo os seus próprios motivos. A ordem capitalista transformou-se em um cosmos colossal e, para o indivíduo nascido dentro deste mecanismo, representa um casulo com o qual ele terá de viver. E resume:

“Na opinião de Baxter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas ‘qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento’. Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço. No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se desta crosta” (WEBER, 2004, p. 165).

O destino com o qual luta a obra inteira de Weber é esta indisponibilidade do mundo em que inseridos estamos para uma interpretação ética, seja ela qual for. Na condição do homem moderno esta renúncia é generalizada nos seguintes termos:

“Restringir-se a um trabalho especializado e com isso renunciar ao tipo faústico do homem universalista é, no mundo de hoje, o pressuposto da atividade que vale a pena de modo geral, pois atualmente ‘ação’ e ‘renúncia’ se condicionam uma à outra inevitavelmente: esse motivo ascético básico do estilo de vida burguês – se é que é estilo – também Goethe, do alto de sua sabedoria de vida, nos quis ensinar com os *Wanderjahre* {Anos de peregrinação} e com o fim que deu à vida de Fausto. Para ele essa constatação significava um adeus de renúncia a uma época de plenitude e beleza da humanidade, que não mais se repetirá no decorrer de nosso desenvolvimento cultural como também não se repetiu a era do esplendor de Atenas na Antiguidade” (*idem.*).

Por fim, quanto ao futuro que aguarda o homem encerrado na gaiola de aço Weber professa:

“Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e, se ao cabo desse desenvolvimento monstro hão de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas idéias e antigos ideais, ou – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de auto-suficiência. Então, para os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural, bem poderia tornar-se verdade as palavras: ‘Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado’ (WEBER, 2004, p. 166).

O último homem pertence à espécie que pulula sobre a terra, agora apequenada; o homem inextinguível como a pulga, e que Nietzsche não poupou, em seu *Zarathustra* ignominioso desprezo, sarcasmo e asco. Este é o mais flagrante elo entre o tipo nietzschiano e o tipo weberiano. Tanto na vida individual, como na história da humanidade, viu Nietzsche raros momentos isolados que às vezes nos iluminam. Não pensa de outra forma Weber, ao convocar, contrapondo ao tipo de homem moderno, as redivivas imagens de tempos felizes, na esperança de que a produtividade do seu tipo se não tenha esgotado.

A *Genealogia da Moral* é, na verdade, a genealogia do niilismo ocidental e uma tentativa de lhe dar resposta a partir do conceito de vontade de poder, enquanto essência antropológica. Nietzsche, neste sentido, propõe uma terapia e Weber oferece um diagnóstico, mas de nossa parte, o projeto weberiano só se compagina com o programa genealógico de Nietzsche. Talvez seja Weber menos otimista com seu projeto tipológico do que o filósofo Nietzsche; deve-se isso, talvez, ao critério de verdade científico que é pouco escrupuloso a qualquer forma de profetismo *ex-cathedra*. De uma coisa podemos estar certos ao cabo deste estudo: o destino trágico do homem moderno está selado.

5 CONCLUSÃO

Com base na pesquisa feita, concluímos que amiúde as diferenças existentes entre os dois autores há por certo uma afinidade fundamental: Nietzsche e Weber concordam quanto ao destino do homem moderno. Isto não nos autoriza, evidentemente, a deixar de lado as diferenças marcantes entre ambos os pensadores, nem nos permite decretar com mão de ferro que esta afinidade não possui pontos frágeis.

Começemos pela visão geral da cultura. Nietzsche e Weber compartilham um perspectivismo forte. Seria perda de tempo explicar as razões de tal perspectivismo já várias vezes elucidada, basta lembrar que mesmo admitindo um ponto de partida valorativo para a cultura, Weber não abre mão do sentido dado pela comunidade à determinadas condutas de vida, pois Weber remete as ações humanas a uma premissa transcendental segundo a qual os seres humanos são capazes de dotar a realidade de um sentido consciente. Sem este sentido jamais poderia haver qualquer tipo de conhecimento a respeito de um fenômeno cultural e, portanto, qualquer possibilidade de uma descrição aproximada da realidade de certos fenômenos históricos. Nietzsche, por seu turno, opera o perspectivismo num grau mais profundo. Seu propósito tem pouco a ver com a aproximação preocupada com a realidade e mais com que tipo de valores poderia cultivar para que o indivíduo torne-se um homem verdadeiramente livre ou, na melhor das hipóteses, um homem acima da média dos homens-massa – o homem aristocrático.

Vimos também que ambos preferem uma abordagem performativa em que o logos está longe de presidir os processos em análise. Mas é preciso ir com cuidado neste ponto. Vejamos por quê. Para Nietzsche não há substrato neutro que governe nosso agir. Agimos, sobretudo, de modo instintivo e, até no campo do pensar, as idéias atravessam nossa mente sem um motivo aparente. A razão disso é óbvia: Nietzsche não enxerga vácuos de poder, tudo é poder em movimento, tudo é ação. Weber também privilegia a ação. Seus escritos são permeados por fenômenos que ele mesmo descreve como exemplos de ação social ou ação comunitária que deságuam em condutas de vida, estas já parcialmente orientadas e, em casos mais complexos, totalmente orientados, até receberem nova carga de ação e nova carga de sentido. Mas é fundamental não confundir o alcance da ação para os dois teóricos. Nietzsche enxergava na ação uma oportunidade excelente de transição das velhas tradições morais para um novo tipo de substrato simbólico que fatalmente originaria, se o jogo de forças assim o permitisse, o

novo homem ou o além-homem ou mesmo o homem aristocrático como queiram interpretar e a superação da dicotomia bem x mal corolário direto da gênese deste novo programa. Weber ao contrário via na ação a oportunidade perfeita para explicar o caráter singular dos fenômenos do Ocidente.

Podemos citar um exemplo a título de explicação: ninguém discordaria da afirmação de que o nazismo era uma ideologia maléfica desde seu primeiro lampejo. Mas isso não significa que todos os que aderiram ao nazismo estivessem motivados por intenções maléficas. Weber talvez visse no arcabouço de ações dos movimentos nazistas o conjunto de motivações por detrás daquele fenômeno comum para a quase totalidade dos alemães do século passado mesmo discordando veementemente deles. Nietzsche tenderia a observá-lo sem o véu da moral e talvez pudesse até vislumbrar alguma esperança de autenticidade em algumas daquelas personalidades da época. O exemplo é extremo, é bem verdade, e não estou tentado a concordar com ele caso me fosse solicitado um exame pormenor do assunto – o mais provável é que Nietzsche visse o nazismo como mais um movimento de massas digno do mais absoluto desprezo. Apenas quero deixar claro como os conceitos de ação, apesar das inumeráveis congruências, não são idênticos.

Quanto ao final de nosso trabalho, pudemos evidenciar como, para Weber, a característica maior da modernidade consiste no avanço das forças da racionalização e do “desencantamento” cujo efeito combinado não poderia deixar de corroer aquelas crenças que durante muito tempo estiveram na base do processo de legitimação. Este singular destino do Ocidente é também o destino do homem moderno. A crescente racionalização e intelectualização da modernidade, fruto do “desencantamento”, deslocaram os valores mais sublimes e mais profundos retirando-os da vida pública e fazendo-os se refugiar no reino ultraterro da vida mística ou na fraternidade de relações entre indivíduos. Isto não poderia deixar de ter conseqüências. Como vimos, o ponto de partida do método de Weber é o reconhecimento da plena inadequação entre as representações conceituais e a realidade objetivamente dada. Seria impensável que qualquer teoria pudesse estar em conformidade com a realidade ao ponto de poder enunciar qualquer coisa sobre sua essência. O método científico torna-se, assim, nominalista, na medida em que o trabalho conceitual só pode ser construção intelectual ou construção de tipos. Por este motivo Weber pode eliminar todos os conceitos coletivos e entender a cultura, o Estado, a classe social como formas determinadas de ação conjunta dos homens.

Na ânsia de desencantar as categorias da ciência, da política, do Estado burocratizado etc, Weber tinha por objetivo preservar o que restava de oportunidades individuais de liberdade num mundo racionalizado por completo. Seu método tipológico que preservava o objeto do reducionismo exagerado das ciências nomológicas de sua época e sua tão falada neutralidade axiológica tinham este objetivo, a saber: preservar o ponto de vista do cientista livre. O leitor atento pode se perguntar: ora, mas se Weber queria preservar a liberdade individual “desencantando” a ciência, não seria precisamente o contrário do que Nietzsche propunha com a “morte de Deus”? Afinal, Nietzsche não era um crítico do chamado niilismo, do Estado moderno ou o monstro frio? A questão é meramente semântica. Na verdade, mesmo o Nietzsche da primeira metade dos anos 70 do século XIX, com seu ideal platonizante do Estado cultural, não vê na modernidade mais do que um meio ao serviço de um fim que lhe é absolutamente exterior: a produção do além-homem. Se qualquer instância já inventada pelo homem está ao desserviço disto, tanto pior, será criticada. Por esse motivo Nietzsche não via problema algum em capturar ao longo da história da humanidade exemplos de “nobreza” que poderia servir ao seu programa, assim como Weber não via problema em construir um tipo ideal se isto pudesse significar não um fim, mas um meio de “desencantar” a ciência positivista de sua época e preservar a metodologia das ciências histórico-culturais das influências positivistas, materialistas e naturalistas comuns na ciência secular e excessivamente técnica de sua época.

Weber em seu ensaio *Ciência como Profissão* havia feito algumas interrogações sobre o sentido da ciência uma vez que se afundaram todas as anteriores ilusões da ciência como caminho para o verdadeiro ser, como caminho para a felicidade, como caminho para Deus etc. Discutimos a pretensão de Weber em desencantar a ciência e esta relação com os tipos históricos produzidos por ele e por Nietzsche, porém, o tema não se esgota aqui. Apenas um viés da afinidade eletiva existente entre Weber e Nietzsche fora exposto. Contudo, há de se destacar a pertinente problemática apenas tangencialmente abordada por esta pesquisa da política e do poder em Nietzsche e Weber, ou melhor, da vontade de poder e do voluntarismo liberal como a hipótese de uma última fase nietzschiana em Weber. Trocando em miúdos, diz respeito à teoria weberiana da história, em que o método weberiano comportaria um dualismo que teria de se tornar forçosamente insustentável onde Weber teria de escolher entre uma história como encadeamento causal a partir da infra-estrutura econômica, ou outra história reconstituível a partir de ações sensíveis do homem, ou seja, a partir da luta entre os

valores. Outro ponto interessante de estudo, mais condizente com Weber seria o problema da “legitimação da modernidade desencantada”. Esta perspectiva de desencantamento dos valores últimos não pode deixar de se refletir, com pesadas implicações, no problema da legitimação do poder político no mundo moderno. Teria sido Weber testamentário de Nietzsche no campo da legitimação política? Isto é, se pensarmos na definição de poder em Nietzsche, entendido por potência, como qualquer coisa que pode produzir efeitos, sem que ele seja este efeito. Ou seja, há sempre um poder submetido a outro poder que o reconhece como igual, superior ou inferior. Todo poder seria, portanto, teleológico? As questões são pertinentes, mas teremos de deixá-la para um trabalho posterior.

REFERÊNCIAS

- ARRUÑADA, Benito. **Protestants and Catholics: Similar Work Ethic, Different Social Ethic. *The Economic Journal***, 2010, 120 (547), 890-918. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=1397223>
- BALEN, Regina Maria Lopes van. **Sujeito e identidade em Nietzsche**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1999.
- BELLAH, Robert N. **Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion. *Journal of the American Academy of Religion***, Vol. 67, No. 2, (Jun., 1999), pp. 277- 304. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1465738>
- BIRNBAUM, Antonia. **Nietzsche. Las aventuras Del heroísmo**. México: FCE, 2004.
- CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on Truth and Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 1990.
- COHN, G. **Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: TAQ, 1979.
- COPLESTON, Frederick, S. J. **Nietzsche Filósofo da Cultura**. Trad. Eduardo Pinheiro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1979.
- COX, Christoph. **Nietzsche: Naturalism and Interpretation**. Berkeley: University of California Press, 1999.
- CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo. **Sucedâneos à ética clássica: reflexões sobre o agir humano e o além do homem nietzscheano**. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.28, n. 1, p. 49-65, 2005.
- DANTO, Arthur C. **Nietzsche as Philosopher**. New York: Columbia University Press, 1980.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DIXSAUT, Monique. **Nietzsche. Par-delà les antinomies**. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2006.
- DREIFUSS, René. **Política, Poder, Estado e Força. Uma leitura de Weber**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUMOULIÉ, Camille. **Nietzsche et Artaud: pour une éthique de la cruauté**. Paris: PUF, 1992.
- FILIPE, Rafael Gomes. **De Nietzsche a Weber. Hermenêutica de uma afinidade eletiva**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. **Modernidade, Crítica da Modernidade e Ironia Epistemológica em Max Weber**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, La généalogie, l'histoire**. In: BALAUDÉ, J-F; WOTLING, P. **Lectures de Nietzsche**. Paris: références, 2000.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx Theatrum Philosophicum**. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Trad. Luís Claudio de Castro Costa. 4ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FREZZATTI, Wilson Antonio Jr. **A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/ biologia**. Ijuí: Ed. Ijuí, 2006.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos**. In: IMAGUIRE, G. (et al) Orgs. **Metafísica Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade**. Passo Fundo: UPF, 2005.

_____. **Nietzsche e a modernidade em Habermas**. Perspectivas, São Paulo, 16: 47-65, 1993

GRANIER, Jean. **Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche**. Paris : Éditions du Seuil, 1966.

_____. **Nietzsche**. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: LP&M, 2009.

GUSMÃO de, L. A Concepção de Causa na Filosofia das Ciências Sociais de Max Weber, in: SOUZA, J. **A Atualidade de Max Weber**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**, Gallimard, 1993.

_____. **Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche**. Paris: PUF, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições**. Trad. Luiz Sérgio Repa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche. Vol. I**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. **Nietzsche. Vol. II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

_____. **O que é metafísica**. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARIETTI, Angèle Kremer-. **Nietzsche et la rhétorique**. Paris: L' HARMATTAN, 2007.

MARTON, Scarlett. **Friedrich Nietzsche. Uma filosofia a marteladas.** 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MÜLLER-LAUTER, W. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche.** Trad. Oswaldo Giacoia Junior. 2ed. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. 4ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

_____. **A Vontade de Poder.** Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. **A Visão Dionisiaca do Mundo, e outros textos de juventude.** Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

_____. **Assim Falava Zaratustra. Uma livro para todos e para ninguém.** Trad. Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007b.

_____. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.

_____. **Ecce Homo. Como alguém se torna o que é.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Escritos sobre Política. Vol. I.** As ideologias e o aristocratismo. Org: SOBRINHO, N. C de M. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007c.

_____. **Escritos sobre Política. Vol. II.** A pequena e a grande política. Org: SOBRINHO, N. C de M. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007d.

_____. **Fragmentsos Finais.** Tradução de Flávio R. Kothe Sel: KOTHE, F. R. Brasília: Editora UNB, 2007e.

_____. **Genealogia da Moral. Uma polêmica.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

_____. **Humano, Demasiado Humano. Um livro para Espíritos Livres.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. **Rhétorique et langage.** Paris: Les Éditions de La Transparence, 2008c.

_____. **Sabedoria para depois de amanhã.** Trad. K. Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

_____. **Segunda consideração intempestiva:** da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003b.

_____. **Sobre verdade e mentira.** Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008d.

_____. **O Anticristo. Maldição ao Cristianismo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007f.

_____. **O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007g.

_____. **Obras incompletas.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

NOBRE, Renarde Freire. **Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento.** Belo Horizonte: Argvmentvm Editora, 2004a.

_____. **Três teses comparativas entre os pensamentos de Weber e de Nietzsche.** *RBCS*. Vol. 19, n° 56 outubro/ 2004b.

_____. **Weber e o Desencantamento do Mundo: Uma Interlocução com o Pensamento de Nietzsche.** *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 49, n° 3, 2006, PP. 511 a 536.

_____. **Weber, Nietzsche e as respostas éticas à crítica da modernidade.** *Trans/Form/Ação*, São Paulo 26, 1: 53-86, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea.** 3ed. São Paulo: Loyola, 2006.

PEARSON, Keith Ansell-. **Nietzsche como pensador político: uma introdução.** Trad. Mauro Gama, C. M. Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1997.

RICHARDSON, John. **Nietzsche's system.** Oxford: Oxford University Press, 1996.

RICHARDSON, John, LEITER, Brian (orgs.). **Oxford readings in philosophy: Nietzsche.** Oxford, Nova York: Oxford University Press, 2001.

SAINT-PIERRE, Hector L. **Max Weber: entre a paixão e a razão.** 2ª ed. Campinas: Editora Unicamp, 1994.

SAMPAIO, Evaldo. **O Argumento do criador do conhecimento em Nietzsche.** *KRITERION*, Belo Horizonte, n° 115, p. 89-106, jun. 2007.

SENEDA, Marcos César. **Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação.** Campinas: Editora Unicamp, 2008.

SHACHT, Richard. **Nietzsche.** Nova York: Routledge, 1992.

STARK, Rodney. **A Vitória da Razão.** Trad. Mariana de Castro. Lisboa: Tribuna, 2007.

TUGENDHAT, Ernst. **Nietzsche e o problema da transcendência imanente.** *ethic@*, Florianópolis, v.1, n. 1, p 47-62, 2002.

TURNER, Bryan S. **Max Weber From History to Modernity.** Nova York, Londres: Routledge, 2002.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Trad. Regis Barbosa, K. E. Barbosa. Vol. 1. 4ª ed. Org: WINCKELMANN, J. Brasília: Editora UNB, 2009a.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Trad. Regis Barbosa, K. E. Barbosa. Vol. 2. Org: WINCKELMANN, J. Brasília: Editora UNB, 2009b.

_____. **Ensaio de Sociologia.** Trad. Waltensir Dutra. GERTH, H. H; MILLS C. W. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2009c.

_____. **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** Trad. J. M. M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Max Weber's complete writings on academic and political vocations.** Org: John Dreijmanis; Trad. Gordon C. Wells. Nova York: Algora, 2006.

_____. **Metodologia das ciências sociais, parte 1.** Trad. Augustin Wernet. 4ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2001a.

_____. **Metodologia das ciências sociais, parte 2.** 3ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2001b.

WOTLING, Patrick. La morale sans métaphysique. "Vitalisme" et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche. In: BALAUDÉ, J-F; WOTLING, P. **Lectures de Nietzsche.** Paris: références, 2000.