

SOCIOLOGIA:

GABRIEL COHN

PARA LER OS CLÁSSICOS

Karl JASPERS
S DURKHEIM
Icott PARSONS
HCRAFT MARX
Norman GERAS
IDT NIETZSCHE
ndro PIZZORNO
MANN WEBER
Icott PARSONS

LIVROS TÉCNICOS E CIENTÍFICOS EDITORA S.A.

WEBER E NIETZSCHE*

Eugène Fleischmann

“Especialistas sem espírito, desfrutadores sem coração: essa nulidade pretende ter atingido um nível jamais alcançado de humanidade.”

(A ética protestante e o espírito do capitalismo)

Procuramos o homem que pronunciou essa frase publicamente, que-remos encontrar um Max Weber que não seja somente o especialista em problemas sociológicos e econômicos, mas ao mesmo tempo o pensador e o guia da juventude intelectual. A pesquisa minu-

(*) Eugène Fleischmann, “De Weber a Nietzsche”. Reproduzido com a permissão dos *Archives Européennes de Sociologie*, V (1964), pp. 190-238. Tradução de José Augusto Guilhon Albuquerque. As citações de Weber e Nietzsche que figuram nas notas foram traduzidas do alemão por Gabriel Cohn. Sempre que as notas incluíam citações de comentaristas estas foram omitidas na tradução, mantendo-se apenas as referências às fontes, tendo em vista que, em geral, essas citações estão parafraseadas no corpo do artigo. Foram mantidas, no entanto, todas as citações de Weber e Nietzsche. Nas referências bibliográficas às obras de Weber, adotou-se a seguinte convenção: a obra *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Estudos reunidos sobre teoria da ciência) é citada pela sigla *WL*, seguida da referência à página indicada. Os *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Estudos reunidos sobre sociologia da religião), em três volumes, são citados pela sigla *RS*, seguida pelo volume e página (quando se trata do volume I, as referências até a página 206 referem-se à *Ética protestante e o espírito do capi-*

cioso que se impõe neste caso só foi feita de modo bastante incompleto⁽¹⁾, sem dúvida porque as diferentes filiações, afinidades e relações intelectuais que poderiam ajudar a definir o pensamento weberiano aparecem sob um aspecto ainda mais desconcertante do que as pesquisas concretas do grande sociólogo: o caráter enciclopédico de seu saber, também desse ponto de vista, encaminhava-o para um número inacreditável de doutrinas e sistemas. São esses nós que precisamos desfazer dentre as correntes de pensamento da segunda metade do século XIX, onde Weber se situa em função de suas convicções fundamentais.

Concede-se facilmente que essa riqueza, esse florescimento intelectual — em contraste com a riqueza de sua sociologia propriamente dita — só poderia mesmo levar Weber a uma espécie de ecletismo filosófico. Mas o leitor, assim avisado, lembrará, sem dúvida, que o “desencanto” ideológico em nada diminui a importância da rica contribuição de Weber à ciência, à sociologia.

Sabe-se muito bem que, no decurso desse período, o pensamento alemão dá mostras de um impulso e uma originalidade bem acomodados, comparado à primeira metade do século: é o tempo dos “epígonos” — que aliás estão longe de serem negligenciáveis — e da invasão do pensamento filosófico por um cientismo que se supunha triunfante. Enquanto os mestres da filosofia esgotavam-se na organização de “escolas” e no cultivo, entre si, de uma rivalidade escolástica, a vida intelectual era dominada por dois intelectuais que nada tinham de professor, Marx e Nietzsche, o primeiro filiando-se à realidade econômica e, o segundo, à psicologia.

Nada de espantoso, aliás, nessa situação que, do ponto de vista sociológico, sempre exige explicações: se o verdadeiro progresso da vida intelectual alemã encontra sua fonte fora dos uni-

talismo. Os *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Ensaio reunidos sobre sociologia e política social) aparecem como SSP, e as *Politische Schriften* (Escritos políticos) são indicadas por PS.

(1) Ver, entretanto, a introdução do livro *From Max Weber, Essays in Sociology*, trad. de H. H. Gerth e C. Wright Mills, Londres, 1947. O livro de Reinhardt Bendix, *Max Weber*, Anchor Books, Nova York, 1962, com o subtítulo “An Intellectual Portrait”, não corresponde ao título. Apesar de quatro capítulos consagrados especialmente a essa tentativa (pp. 41-8: “Weber’s Intellectual Perspective”; pp. 257-63: “Theoretical Perspectives”; pp. 470-72: “Intellectual Affinities”; pp. 486-94: “Intellectual Perspectives”) e muitas outras passagens (por exemplo, pp. 387-88 e 490-94, onde se trata de relações puramente imaginárias entre Weber e Hegel), essa obra propõe-nos apenas o resumo dos trabalhos empíricos do sociólogo.

versitários, trata-se de uma venerável tradição, inaugurada pelo próprio Goethe. Será preciso lembrar esse estado de coisas, pois no campo dos franco-atiradores, veremos aparecer o próprio Max Weber, assombrado pelo temor de um mundo unicamente povoado por professores; e veremos, adiante, que ele não sentiu nenhum incômodo em simpatizar, primeiro com Marx, para chegar, mais tarde, ao segundo desses pensadores. Quanto a saber se Weber pretendia seriamente a glória filosófica, possuímos o testemunho de seu amigo e discípulo Karl Jaspers que, sem nenhuma hesitação, classifica-o entre os maiores filósofos.

Médico de profissão, Jaspers julga mesmo característico do mundo moderno que os “melhores” entre os filósofos não são sempre os que recebem essa gloriosa qualificação mas, bem ao contrário, os representantes das ciências empíricas. Foi sob inspiração de Weber que ele empreendeu sua *Psicologia das visões do mundo*, tentativa de reconciliar a pesquisa histórica concreta com o pensamento sistemático, a objetividade científica com o caráter fragmentário da existência humana⁽²⁾. Jaspers nos indica com isso qual era a orientação filosófica dos que cercavam Weber. Seria, contudo, prematuro assimilá-los um ao outro, pois Jaspers dá apenas uma interpretação muito pessoal do ensino weberiano, interpretação que deve ser confrontada a outros testemunhos mais seguros. O que vamos esforçar-nos em fazer.

Mas antes de entrar no âmago de nossa questão, seria contrário às regras da “probidade intelectual” não constatar a existência de dois campos opostos entre os intérpretes recentes de Max Weber. Querela entre os “ortodoxos” e os “heterodoxos”, fato em si bastante inquietante para quem se dedica a pesquisas sobre o pai da sociologia da objetividade. Para evitar qualquer mal-entendido, digamos imediatamente que preferimos entrar no campo dos “heterodoxos”, isto é, dos que admitem sem problemas a importância científica de Weber, mas não pensam, por isso, que seus pontos de vista deixem de ser passíveis de crítica: é indispensável, para a pesquisa objetiva, encarar Weber na totalidade de suas manifestações, mesmo se elas contêm contradições ou implicam verdades desagradáveis.

A “ortodoxia” bebe na fonte do livro de Marianne Weber⁽³⁾ e nas piedosas reminiscências dos amigos e discípulos. A esposa

(2) Cf. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlim, 1925, pp. 1 e 14.

(3) Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, Tübingen, 1926.

— e é muito natural — quer transmitir à posteridade a imagem de um homem puro, piedoso, nobre, que sacrificou sua carreira política no altar da ciência. Seu livro — fora alguns detalhes de ordem pessoal, aliás, dificilmente verificáveis — contém apenas meias-verdades, omissões significativas e muitos documentos (sobretudo cartas) deformados. Sempre por piedade, ela não hesitou em destruir documentos que estimou comprometedores para seu marido⁽⁴⁾. Mas o mais espantoso é talvez sua absoluta falta de compreensão com respeito ao mundo intelectual, científico e filosófico em que vivia o grande sociólogo, espécie de mistério que ainda resta esclarecer. É notável, além disso, que o método adotado por Marianne Weber seja ainda o da nova edição crítica das obras de Weber, que se está preparando.

Outra tendência “ortodoxa” consiste em “formalizar” o ensino de Weber, especialmente acentuando, mais do que o necessário, a sua tipologia. Tal é a interpretação proposta por Alexandre von Schelting⁽⁵⁾, retomada, ampliada e adaptada ao gosto dos leitores anglo-saxões sob os cuidados de Talcott Parsons⁽⁶⁾. Na verdade, essa tendência não é injustificável: na elaboração de uma “metodologia” sociológica, a verdade histórica a respeito de seu inventor representa um papel apenas secundário. Menos desculpável é a atitude de Reinhard Bendix⁽⁷⁾ que, à guisa de um “retrato intelectual”, descreve-nos Weber sob os traços quase exclusivamente de um bom sociólogo da religião e de um grande “defensor da civilização ocidental”. E se ainda não bastasse, poderíamos também desembocar facilmente em uma mitologia weberiana, no culto de um alemão “titânico”⁽⁸⁾, na veneração de um “astro no céu da ciência”⁽⁹⁾: as vias da ortodoxia não são nada insondáveis.

Livremo-nos dessas concepções extremas. Propondo-nos a mostrar a impressionante luta intelectual de Weber, entre e contra

(4) Cf. Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1959, p. 318, nota 4, entre outros.

(5) A. von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934.

(6) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Free Press, Glencoe, 1949.

(7) Bendix, *op. cit.*

(8) Cf. Karl Loewenstein: “Max Weber als ‘Anherr’ des plebiszitären Führerstaats”, in *Kölner Zschr. f. Soz. u. Sozialpsych.*, N. F., XIII, 1961, p. 288.

(9) Cf. Gehrard Schulz: “Geschichtliche Theorie und politisches Denken bei Max Weber”, in *Attempto*, Tübingen, XII, 1963, p. 31.

seus contemporâneos — luta em cujo decurso ele só se livra da influência de Marx para cair na de Nietzsche — devemos situá-lo em sua época, aceitando apenas testemunhos seguros de suas tomadas de posição. Evitando, com isso, qualquer “modernização” e abarcando a totalidade de sua obra, esperamos atingir um grau satisfatório de objetividade. Começemos pelo testemunho de Ernst Troeltsch, velho amigo e colaborador de Weber em Heidelberg.

I

Após consagrar-se, no início de sua carreira, aos estudos jurídicos e econômicos, Weber tornou-se, depois, um filósofo da história e da “cultura”⁽¹⁰⁾. Para compreender suas posições fundamentais é, portanto, natural pô-lo em relação com o pensamento filosófico da época. A chave de sua “filosofia” deve ser procurada em uma tentativa incessante de “verificar” suas idéias — pois não se levava em consideração, nem mesmo a título de hipótese de trabalho — por meio de um procedimento exclusivamente situado no plano dos fatos. É o que Troeltsch chama o seu desejo de só se satisfazer com a realidade⁽¹¹⁾, domínio em que era imbatível, não somente pelos filósofos, mas também pelos sociólogos e economistas de sua época, que aliás, compartilhavam todos da mesma sede de realidade concreta. Seus enormes conhecimentos históricos, jurídicos, econômicos e sociológicos emprestavam-lhe uma autoridade que um simples metafísico não podia nem pode esperar por si mesmo.

Foi provavelmente Marx quem exerceu a influência mais profunda e durável sobre Weber; Marx, isto é, outro filósofo que investiu grande parte de suas convicções fundamentais nas pesquisas concretas. A maioria das grandes obras de Weber foi concebida tendo em vista “verificar” a justeza da teoria marxista das relações entre infra-estrutura e superestrutura⁽¹²⁾, especialmente sua história da agricultura romana⁽¹³⁾ que nada mais é do que a realização da idéia marxista de que pode fornecer-nos a “história

(10) Cf. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften, Dritter Band)*, Tübingen, 1922, p. 565. O termo *Kultur* é empregado no sentido alemão contemporâneo da palavra, significando o conjunto das obras ou instituições, produto da livre criação espiritual do homem (“valores”).

(11) “Wirklichkeitssättigung”, *ibid.*, p. 386.

(12) *Ibid.*, pp. 564 e 368.

(13) Max Weber, *Die römische Agrargeschichte*, 1891.

secreta da antiguidade romana”, isto é, um encadeamento das causas e dos efeitos que a maioria dos historiadores conseguiu descobrir a seus leitores⁽¹⁴⁾; o mesmo se pode dizer da sociologia do declínio da antiguidade⁽¹⁵⁾, de sua história do comércio na Idade Média⁽¹⁶⁾, de sua história agrária da antiguidade⁽¹⁷⁾ e finalmente de suas pesquisas sobre a ética econômica das grandes religiões do mundo⁽¹⁸⁾. Os resultados dessas pesquisas (igualmente aceitos por Troeltsch e confirmados por suas próprias pesquisas nesse domínio), justificam em parte as hipóteses de Marx, mas por outro lado conduzem Weber a conclusões filosóficas diferentes: emancipando-se da influência marxista, procurará e encontrará uma solução filosófica que o satisfará melhor. Essa atitude, comum a Weber e Troeltsch — e característica da ciência social alemã da época — pode ser brevemente resumida da maneira seguinte.

As relações concebidas por Marx entre infra-estrutura (economia) e superestrutura (“valores” ou “elementos culturais espirituais”) são justas aos olhos de Weber, no sentido em que as relações econômicas manifestam um grau mais forte de estabilidade e de duração do que as criações do espírito. Podem, assim, muito bem servir de fundamento à periodização histórica⁽¹⁹⁾. Os períodos adotados por Weber em suas pesquisas mencionadas são frutos do amadurecimento dessa inspiração marxista⁽²⁰⁾. Sombart, que se preocupava com o mesmo problema, trata apenas da evolução ético-econômica do Ocidente e chega, como sabemos, a resultados mais restritos e muito diferentes da solução weberiana. Mas o próprio Weber não se deixa identificar com a teoria marxista. Ele considera demasiado sumárias as relações percebidas por Marx entre o Oriente e o Ocidente. Para completar essa visão pobre e fragmentária, leva avante suas pesquisas de sociologia religiosa que irão culminar na elaboração da noção de “racionalidade” oci-

(14) Segundo Edgar Salin, *Um Stefan George*, Helmut Küpper (Bon-di) Verlag, Munique, Düsseldorf, 1954, p. III, Weber declarou diante de seus amigos que a história romana de Theodor Mommsen não era um livro científico.

(15) Max Weber, *Die sozialen Grunde des Untergangs der antiken Kultur*, 1897.

(16) Max Weber, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften in Mittelalter*, 1899.

(17) Max Weber, *Agrarverhältnisse in Altertum*, 1897, 2ª ed., 1909.

(18) Max Weber, *RS*, 3 vols., 1920-1921.

(19) Troeltsch, *op. cit.*, pp. 65, 350, 748.

(20) *Ibid.*, p. 751.

dental⁽²¹⁾, noção que traduz, afinal de contas, uma feliz coincidência entre o capitalismo nascente e o “espírito” do protestantismo. Deixando de lado o caso de Sombart, Troeltsch associa⁽²²⁾ a essa pesquisa de inspiração marxista outras personagens agrupadas em torno da Universidade de Heidelberg, como Plenge⁽²³⁾, Lukács⁽²⁴⁾, Carl Neumann⁽²⁵⁾ e Simmel⁽²⁶⁾.

Além disso, sempre de acordo com as conclusões da pesquisa weberiana, o problema das relações entre infra-estrutura e superestrutura não pode ter solução universal, estereotipada para todos os países e todas as épocas⁽²⁷⁾. Em outras palavras, Weber e Troeltsch acreditam que nem sempre os fenômenos históricos manifestam um condicionamento unilateral pela economia. Há épocas em que os “elementos culturais” são relativamente determinados pelas necessidades econômicas como há épocas em que o espírito se libera de suas condições, tornando-se puro e independente. Em lugar de um condicionamento unilateral, convém falar de um “condicionamento recíproco” dos fatores econômicos e culturais⁽²⁸⁾. Essas relações não podem ser definidas a não ser por assuntos e períodos históricos particulares. As respostas em nenhum caso serão fornecidas por uma teoria filosófica *a priori* e universal, mas derivarão da pesquisa empírica que — naturalmente — progride *ad infinitum* e jamais fornecerá outra coisa, senão conhecimentos fragmentários da realidade, convicção cara à metodologia weberiana. Não existe, portanto, maneira científica de decidir *in abstracto* se a infra-estrutura precede a superestrutura ou ao contrário, e qualquer especulação que se esforce em saber se as duas noções são ou não unidas por um fundamento comum, só poderá ser vã⁽²⁹⁾. Uma das razões — e não das menores —

(21) *Ibid.*, p. 65.

(22) *Ibid.*, p. 350.

(23) J. Plenge: “Realistische Glossen zu einer Geschichte des deutschen Idealismus”, in *Schmollers Jahrbuch*, 1911.

(24) G. Lukács: “Zur Soziologie des modernen Dramas”, in *Archiv. f. Sozialwiss.*, XXXII, 1908, e XXXVIII, 1914.

(25) Carl Neumann, *Der Kampf um die neue Kunst*, 1896.

(26) Georg Simmel, *Die Philosophie des Geldes*, 1900, 1907.

(27) Troeltsch, *op. cit.*, p. 368.

(28) *Ibid.*, p. 748: O porta-voz desse método em sociologia da cultura foi Alfred Weber, a partir de 1920 (cf. seu artigo-programa: “Prinzipien zur Kultursoziologie”, in *Archiv. f. Sozialwiss.*, XLVII, 1920) e até sua morte.

(29) Troeltsch, *op. cit.*, pp. 748-49.

de sua “liberação” do determinismo econômico de Marx, por meio dessa teoria do “condicionamento recíproco” ou da “harmonia preestabelecida” deve ser buscada em sua rejeição de qualquer pensamento dialético, seja o de Hegel, seja o de Marx⁽³⁰⁾. Para Weber, filho fiel de sua própria época, era a busca de uma “causalidade” que atestava o caráter científico da pesquisa — ainda teremos a oportunidade de ver esse aspecto — e ele aceita facilmente a idéia de Emil Lask de que o pensamento dialético nada mais é, afinal de contas, do que uma teoria “emanacionista” que surgira no espírito de Plotino⁽³¹⁾.

Esses resultados obtidos por “verificação” empírica, histórica, das idéias de Marx, levam a uma solução “filosófica” bastante eclética. Weber não hesita em sustentar uma concepção rigorosamente materialista da história (ou “positivista”, se quisermos, de acordo com o emprego do termo na Alemanha da época), isto é, uma concepção que a considera — à maneira das ciências naturais e exatas — como um encadeamento causal sem lacunas. Mas como a história consiste em uma série infinita de fatos singulares, ela é praticamente inesgotável e é impossível reconstruir a história universal segundo as leis da causalidade. É por isso que o pesquisador se acha eternamente confrontado com uma situação histórica singular e, por conseguinte, levado à observação dos atores históricos individuais, atores em uma situação singular. Ele os incluirá em sua abordagem, talvez a contragosto, a título de aspecto estritamente subjetivo e arbitrário. É, portanto, a insuficiência de nossos conhecimentos científicos (“causais”, neste caso) que nos força a “postular” — para falar como Kant, pois é bem de Kant que se trata aqui — a liberdade humana, a possibilidade para o homem de agir de acordo com “valores” que dão um sentido não material a suas ações. Weber nunca escondeu — irritando profundamente seus contemporâneos, bons “idealistas” — que para ele trata-se apenas de uma suposição puramente arbitrária para formar “hipóteses”. Em razão da insuficiência de nossos conhecimentos, de nossa impotência para conceber uma história universal enquanto cadeia causal, é preciso fazer “como se” o ator histórico fosse livre de suas decisões e “como se” fosse capaz de realizar nos fatos essa decisão pretensa-

(30) *Ibid.*, p. 350.

(31) *Ibid.*, p. 251, nota 110. Cf. também Emil Lask, *Logik der Philosophie (Gesammelte Schriften, Band 2)*, Tübingen, 1923, pp. 223ss.

mente livre. Não é preciso dizer que, no fim das contas, é o encadeamento *objetivo* dos eventos que vai decidir da justeza de nossas hipóteses formadas na base de uma simples “intuição” subjetiva, e é a “incorporação no encadeamento causal” que vai ser verdadeiramente constitutiva do caráter científico da pesquisa⁽³²⁾. Trata-se, portanto, sem dúvida, de uma posição positivista no fundo, e ainda vamos ter a oportunidade de falar da inutilidade dos esforços de Rickert de pôr Weber (após sua morte) no panteão do neokantismo originário da universidade situada em Baden-Württemberg. Weber irá manter, até sua morte, que *tudo* o que podemos *conhecer* cientificamente a respeito da realidade humana são justamente essas sínteses históricas parciais construídas de acordo com as regras da causalidade em torno de um tipo “ideal”. Assim se apresentam os dois pontos essenciais da “filosofia” weberiana das ciências — a construção dos tipos “ideais” e sua eficácia causal — frutos desiludidos de uma reflexão que não rompeu todos os laços como os elementos duvidosos do pensamento contemporâneo.

1. O primeiro ponto elabora as afinidades do pensamento weberiano com a filosofia dos “valores”. Este problema, como se sabe, deriva da filosofia kantiana, com a diferença, contudo, que para Kant, havia um só “valor”, a dignidade do homem livre — o único existente que é sempre “fim”, nunca “meio” — e que por suas ações racionais cria normas para si mesmo, idéia retomada por Fichte e os filósofos românticos que fazem do “ego” humano a fonte inesgotável dos valores e das normas. Os “valores” (no plural), enquanto normas preexistentes à ação humana, aparecem pela primeira vez na *Lógica* de Lotze (várias edições, a partir de 1843) e, mais tarde, em seu sucessor, Windelband. Um contemporâneo de Windelband, Nietzsche, retomou também o problema dos valores mas, longe de considerá-los como entidades culturais normativas e preexistentes, insistiu no caráter relativo, arbitrário, e mesmo falso, desses valores — eram para ele apenas “ideologias”, que relevam sobretudo da vontade cristã de dominar as almas e os corpos. Weber, que jamais teve ilusões sobre o caráter subjetivo, arbitrário, “demasiado humano” dos valores, coloca-se visivelmente do lado de Nietzsche. Isso nos permitirá julgar sem hesitação a

natureza das relações que existiram entre Weber e o amigo de sua família, Rickert (o sucessor de Windelband). Tais relações, de pura cerimônia, foram praticamente inexistentes no plano intelectual da metodologia, que aqui nos ocupa, o que é igualmente confirmado por Troeltsch. Com Rickert, efetivamente, trata-se, antes de mais nada, de fundar a história em um “sistema atemporal de valores”, uma idéia que não podia ser, para Weber, mais do que um absurdo⁽³³⁾, tanto quanto a idéia de uma “causalidade individual”⁽³⁴⁾, esta última substituída, em Weber, por uma “teoria das possibilidades objetivas e das causas adequadas”, claramente emprestada de J. Stuart Mill e von Kries. Sempre de acordo com o testemunho de Troeltsch, Weber também rejeitou a distinção mais do que problemática de Rickert entre “fatos relativamente e absolutamente históricos”⁽³⁵⁾. Dão pena os esforços de Rickert querendo fazer Weber aderir à sua “escola” filosófica estéril, a fim de mostrar os serviços que teria prestado à pesquisa concreta⁽³⁶⁾. De todos os neokantianos da época (e eram abundantes), ele era provavelmente aquele por quem Weber tinha menos consideração e foi Simmel que lhe mostrou como passar dessa filosofia desiludida a Nietzsche.

É com sua teoria dos “tipos ideais” propriamente dita que ele se insere nas correntes individualistas, kantianas e outras, da época, justamente no domínio que ele considerava completamente irracional, subjetivo e acientífico do seu método. É claro, agora, — aos olhos dos que se interessam pela gênese desse método — que Weber tomou o termo *Idealtypus* — e muito mais, ainda — de outro amigo de sua família, o jurista Adolf Jellinek⁽³⁷⁾. De

(33) Troeltsch, *op. cit.*, p. 566.

(34) *Ibid.*

(35) *Ibid.*, p. 160.

(36) H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1921, p. XIX.

(37) Atualmente, a origem do método dos “tipos ideais” parece clara. Em uma carta em poder de Wolfgang J. Mommsen (cf. Theodor Scheider, *Staat und Gesellschaft im Wandel unserer Zeit*, Munique, 1958, p. 232, e Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Nova York, 1958, p. 313), Weber conta ter tomado esse método emprestado a Jellinek. A diferença entre os dois consiste, entretanto, em que Weber aplica o termo “tipo ideal” ao que Jellinek chama de “tipo empírico”. Cf. A. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlim, 1905, p. 34: “O tipo empírico distingue-se do tipo ideal primordialmente por não reivindicar a expressão de um ser objetivo mais elevado. Ele significa uma reunião de atributos dos fenômenos que depende inteiramente da posição assumida pelo cientista. Ele ordena a multiplicidade dos fenômenos, na medida em que destaca logicamente o que é comum a

(32) Troeltsch, *op. cit.*, p. 368. Max Weber: “Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie”, pp. 403ss., bem como sua breve mas clara exposição no primeiro Congresso sociológico alemão, SSP, pp. 482-83, onde ainda se nota o emprego do “ideal” da filosofia kantiana.

acordo com Troeltsch, sua construção corresponde (mais do que à teoria de Rickert) à idéia de Windelband a respeito das “noções relativamente nomotéticas (generalizadoras) e relativamente idiográficas” (particularizadoras)^(*) idéia que, no fundo, é a ancestral das “teorias de alcance médio”, na moda atualmente⁽³⁸⁾. Weber parecia acreditar que era próprio dos sociólogos operar com *Idealtypus*, pois eles não devem se ocupar nem do trabalho historiográfico concreto, nem da filosofia da história. O tipo ideal pode servir, no máximo, para a *comparação* dos fenômenos históricos, na elaboração, como última etapa dessa pesquisa sociológica, do caráter específico da civilização ocidental⁽³⁹⁾. O que Weber fez efetivamente, e foi sua principal contribuição à filosofia concreta da história, contribuição que — feliz ou infelizmente — coloca-o, juntamente com Spengler, entre os profetas de desgraças que prediziam o declínio do Ocidente.

Mas o “tipo ideal” não apresenta somente, para Weber, uma utilidade conceitual que permite a comparação. Também é o fruto da apreensão intuitiva do outro, da “compreensão” imediata, pelo historiador, do ator histórico. Sobre esse ponto preciso, como se sabe, ele começa aceitando as concepções do maior inimigo do kantismo badense, Dilthey⁽⁴⁰⁾. Mais do que isso, suas fraquezas irracionistas, isto é, o interesse que dedicava à compreensão tam-

eles. Assim ele é obtido mediante uma abstração que se dá na cabeça do cientista, o qual permanece como o real em face da plenitude dos fenômenos”.

Da mesma forma a semelhança com a filosofia de Vaihinger, a das “ficções úteis” (Als-Ob), explica-se facilmente. De fato, o “rebaixamento” do “ideal” kantiano ao nível dos fatos empíricos foi efetuado por Friedrich Albert Lange, em seu livro tão importante para a compreensão do pensamento alemão na segunda metade do século XIX, *Geschichte des Materialismus* (a partir de 1866). Ver, a respeito, Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, Leipzig, 1918, pp. 753ss., que, com justa razão, também inclui Nietzsche na série dos “ficcionalistas”, este último leitor muito atento de Lange. Se quisermos voltar até o primeiro elo dessa cadeia, chegaremos sem dúvida à noção de *Urtypus* (tipo primordial) de Goethe.

(*) N. do T.: As “teorias de alcance médio” foram preconizadas pelo sociólogo norte-americano Robert K. Merton, como etapas necessárias para a construção de teorias mais abrangentes em sociologia.

(38) Cf. Wilhelm Windelband: “Geschichte und Naturwissenschaft” (Strassburger Rektoratsrede), in *Präludien*, Band II, Tübingen, 1923, e a interpretação de Troeltsch, *op. cit.*, pp. 566-67.

(39) Troeltsch, *op. cit.*, p. 567.

(40) Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Teubner, Stuttgart, 1958.

bém dos comportamentos humanos não-rationais, tornam-no receptivo aos trabalhos de Heinrich Maier sobre os problemas da “causalidade emotiva”⁽⁴¹⁾ e à atividade poética de seu principal adversário — aos olhos da juventude — Stefan George. Voltaremos a falar disso tudo mais adiante.

A esse respeito, poderíamos fazer um paralelo bem mais fácil do que se pensa, entre Weber e Georg Simmel, e podemos encontrar este último por trás das principais convicções de nosso sociólogo⁽⁴²⁾. Troeltsch nos afirma que a teoria do comportamento humano de Simmel teve influência decisiva sobre Weber e que Simmel, por sua vez, como também, por exemplo, Scheler, servia-se abertamente da obra de Nietzsche⁽⁴³⁾. Isso nos importa muito especialmente e confirma uma das teses deste trabalho, a saber, que Weber se aproximou de Nietzsche sob a influência de Georg Simmel. Observemos, entretanto, que nós não temos absolutamente intenção de apresentar o pensamento de Weber como um puro e simples mosaico de influências. Parece-nos, ao contrário, que podemos perceber, no interior desse pensamento, uma evolução lógica que traduz um rigor e uma vontade conseqüentes, sem deixar supor, entretanto, um dogmatismo doutrinário. É evidente que, mesmo em seu período mais marxista, seu pensamento manteve um forte acento voluntarista, à *la Fichte*, preservando

(41) Cf. H. Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen, 1908. Curiosamente, Weber também exprime seu interesse, além da “Psicologia” já mencionada de Jaspers, pela “Characterologia” de Ludwig Klages, obra-prima do irracionalismo da época e após. Cf. *RS*, I, 14.

(42) Por falta de espaço, não temos a possibilidade de demorar-nos nesse problema tão importante para avaliar a originalidade do pensamento weberiano. Na espera de pesquisas aprofundadas sobre o assunto, remetemos o leitor às observações judiciosas de F. H. Tenbruck, expressas em seu artigo: “Formal Sociology” in *Georg Simmel, 1858-1918*, org. por Kurt H. Wolff, Nova York, 1959, pp. 81-3. Cf. mais especialmente a p. 83: “Contudo, apesar de seu constante reconhecimento quanto ao sistema de Rickert, Weber assumiu exatamente a posição de Simmel. A sociologia deveria encontrar relações típicas. Na verdade, o pensamento de Weber tem, na melhor das hipóteses, um leve verniz da filosofia de Rickert; o próprio Rickert, apesar de seus esforços para mostrar a dependência de Weber com relação à sua filosofia, foi finalmente forçado a admiti-lo”.

Essa retratação de má vontade por Rickert, a respeito de suas afirmações anteriores (cf. supra, nota 36), encontra-se em seu artigo “Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft”, in *Logos*, XV (1926), pp. 222-37.

(43) Troeltsch, *op. cit.*, pp. 573-74, onde a nota 309 refere-se expressamente, através de Simmel, à “vontade de poder” de Nietzsche.

uma convicção cara a todos os intelectuais que se prezavam na Alemanha de então. Em seus escritos “metodológicos”, aceita sem reservas as fórmulas de outro amigo de Heidelberg, e depois dos Estados Unidos, Münsterberg, que se proclama decididamente fichteano⁽⁴⁴⁾, enquanto ao curso de sua evolução filosófica, principalmente sob a influência dos acontecimentos políticos da época, essa mesma vontade fichteano recebe cada vez mais a significação de uma “vontade de dominação”.

2. Mas, como já vimos, Weber manteve também fortes laços positivistas, e não lhe basta “construir” a individualidade histórica na base da “referência a valores”. O alcance dessa construção ideal encontra-se seriamente limitada pela necessidade de ligar a validade empírica (se assim se pode dizer) às probabilidades esperadas de sua realização no plano dos fatos concretos. Isso quer dizer que o “tipo ideal” continua pura ficção na medida em que não seja confrontado com o desenrolar real — isto é, causal — dos acontecimentos. Da mesma forma, não é por acaso que se trata, neste caso, das probabilidades *calculáveis*, pois a psicologia experimental da época — de que Weber estava inteiramente a par — já se preocupava seriamente com a quantificação do comportamento humano com vistas à “previsão”. Assim, a “causalidade interior” ou puramente psicológica dilui-se mais ou menos diante do encadeamento das causas exteriores, idéia tipicamente positivista que apenas confirma a considerável influência de John Stuart Mill, na Alemanha da época⁽⁴⁵⁾.

Troeltsch caracteriza esse procedimento weberiano de modo um pouco pessoal, lembrando mais do que o necessário a idéia hegeliana do “ardil da razão”⁽⁴⁶⁾. Na realidade, a posição weberiana é bem mais simples do que isso, ou mais relativista, se preferirmos. Como ele expõe, num texto já citado⁽⁴⁷⁾, a construção mediante a “racionalidade com referência aos fins” comporta duas pressuposições: a) que o ator sabe o que quer e b) que ele realiza com sucesso sua vontade em circunstâncias que são todas dele co-

(44) Cf. Hugo Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900, p. VIII. A comparação mais superficial desse livro com *WL*, 105ss., pode mostrar o que Weber deve à psicologia filosófica de Münsterberg.

(45) Cf. John Stuart Mill, *A System of Logic*, Caps. XVII-XVIII; ver também Ernest Nagel (org.), *John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method*, Hafner, Nova York, 1950, pp. 274ss.

(46) Troeltsch, *op. cit.*, p. 657.

(47) Cf. acima, nota 43.

nhecidas. Mas isso nada mais é do que uma utopia, um ideal levado ao infinito segundo Kant: acontece muito raramente que se saiba o que se quer e se persevere decididamente nessa vontade durante um lapso de tempo considerável e, além disso, é absolutamente impossível que um ser mortal saiba o que acontece, na realidade histórica infinitamente complexa, à ação empreendida por ele. Não é o homem, portanto, mas os acontecimentos, quem decide sobre o resultado de sua ação. Mas, por outro lado, já que a história, em sua totalidade — o completo encadeamento sem lacunas das causas históricas — nos é impossível de conhecer, não se pode também falar, com Marx, de um “determinismo” histórico, pois isso equivaleria a pretender conhecer a história em sua totalidade, em seus fins últimos. Assim, nossos juízos históricos ficam eternamente suspensos entre dois pólos: o empreendimento humano individual e as “chances” de sua realização em uma situação histórica parcial e estritamente delimitada. É assim que Weber, como aliás, Tönnies também, donde a afinidade entre eles⁽⁴⁸⁾, decidiu um problema que preocupou quase todos os espíritos em torno dele. É por isso que, mesmo começando como modesto metodólogo e pesquisador empírico, Weber acabou colocado, de uma só feita, no cerne das controvérsias filosóficas da época, que giravam em torno do problema da história. Será útil, portanto, ver-se Weber em sua qualidade de filósofo, para melhor compreender seu verdadeiro lugar na vida intelectual alemã.

Trata-se, naturalmente, do problema tão devastador para todos os filósofos da segunda metade do século XIX: causalidade ou finalidade? É sobre esse ponto que os campos se dividiam em “materialistas”, ou “materializantes”, e “espiritualistas” fiéis à grande tradição filosófica — para não falar das implicações políticas e desagradavelmente sociológicas que essa querela provocou na prática. É igualmente neste problema que as vias de Weber e de Troeltsch se separam, teórica e praticamente, e é nesse ponto que o relato deste último se enche de amargura e indignação. Weber repudiou claramente a noção de evolução, qualificando-a de “escroqueria romântica”⁽⁴⁹⁾. Não queria ouvir falar dessa noção, nem sob sua forma dialética, nem sob sua forma organológica. Essa atitude negativa traduz sua renúncia a toda e qualquer história univer-

(48) Cf. *SSP*, 462-63, a comparar com F. Tönnies, *Soziologischen Studien und Kritiken*, Band II, Jena, 1926, pp. 420ss.

(49) Troeltsch, *op. cit.*, pp. 189-90.

sal, história que ele pretendia substituir por uma sociologia comparada onde apenas os fenômenos paralelos desempenhariam algum papel e não as linhas laterais de evolução⁽⁵⁰⁾. Mas, naturalmente — e neste ponto a crítica de Troeltsch parece-nos justificada — não é possível “sociologizar” a história a ponto de fazer dela um edifício puramente conceitual, ignorando totalmente o problema da anterioridade e da posterioridade que implica sempre, e necessariamente, uma certa idéia de evolução⁽⁵¹⁾. É também verdade que, na concepção weberiana, o caráter específico do Ocidente não é somente o “racionalismo”: trata-se realmente de um processo de *racionalização* da vida humana, isto é, de um progresso ou de um regresso que é evolução, e é inteiramente natural que se possa fazer uma comparação perfeitamente fundamentada entre a concepção weberiana, a de Comte, de Spengler, e mesmo de H. G. Wells, tão conhecido na Alemanha da época⁽⁵²⁾. Segundo o pensamento confesso de Weber, entretanto, a única lei de alcance universal que reinava sobre os fenômenos históricos era a “da causalidade universal”⁽⁵³⁾, que não admitia nenhuma diferença entre história e fenômenos “naturais”⁽⁵⁴⁾.

Se seguimos o fio lançado por Troeltsch, é talvez porque seria necessário fazer uma breve observação sobre as relações eventuais entre a concepção de Weber e a filosofia hegeliana da história, pois era de fato Hegel quem era considerado — se bem que tratado como um “cão morto” — como um exemplo dos horrores do finalismo histórico. Sabe-se muito bem que Hegel considerava o Estado napoleônico como o cume da evolução histórica mundial e foi nesse espírito que ele construiu, por regressão e, portanto, de maneira “teleológica”, as etapas que precederam e tornaram possível essa evolução. Infelizmente não nos é possível expor aqui o que nos parece ser a verdade a esse respeito. Notemos, somente, que bom número de críticos, antes mesmo do advento da sociologia weberiana, conseguiu ridicularizar e “aniquilar” essa concepção hegeliana (Kierkegaard, Haym, Marx, entre outros). É, portanto, compreensível, pelo menos historicamente, que Weber não tenha mais querido problemas com essa concepção “ridícula e ultrapassada”, tendo escolhido o campo adverso, o positivismo. Mas é jus-

tamente nesse ponto que — por uma certa ironia — Weber foi imediatamente ultrapassado pelos acontecimentos e, no fim de algum tempo, permaneceu quase só (se excetuarmos Tönnies) a representar um positivismo histórico, ele também rapidamente “ultrapassado”, enquanto a quase totalidade dos intelectuais alemães tentava retomar contacto com a tradição filosófica dita idealista e, entre outras, também com a filosofia hegeliana. Troeltsch, que se situa no campo antipositivista, torna-se arauto dessa evolução “revolucionária”, evolução da qual Weber foi o último a tomar consciência, se é que não lhe permaneceu inconsciente até o fim de sua vida. Sob a influência de Kierkegaard, de Bergson e de outras correntes irracionistas, tratava-se, doravante, de “derrubar” a supremacia da lei causal e de considerar a natureza e a matéria inanimada como uma função da vida ou do espírito⁽⁵⁵⁾.

A crítica “impiedosa” e injusta, por Weber, de Roscher, de Knies, de Eduard Meyer — para não falar dos contemporâneos, que eram objeto da antipatia profunda do sociólogo (Eduard von Hartmann, Oswald, Wundt, etc.) — apenas testemunha seu isolamento mais ou menos completo, entre seus contemporâneos alemães⁽⁵⁶⁾, situação intelectual que o tornará, em seguida, particularmente apto a receber os ensinamentos do mais isolado de todos, Nietzsche.

Sempre em razão de seu antievolucionismo, as relações de Weber absolutamente não eram melhores com os sucessores de Ranke e a escola histórica de Berlim. Todo mundo conhece suas críticas acerbas contra os historiadores arquinacionalistas da Prússia — os “profetas de cátedra” — do tipo de Dahlmann, Sybel (de quem Meinecke foi discípulo e sucessor), Droysen e Treitschke. Sabemos que não era tanto o ultranacionalismo que repugnava a Weber — assunto ao qual retornaremos — mas a mistura de ciência e atividade política que esses historiadores introduziam no próprio seio da universidade. Como também não era o cesarismo que ele condenava em Theodor Mommsen, mas sua utilização em vista de uma concepção histórica que se pretendia objetiva. Pela força das

(50) *Ibid.*, p. 367.

(51) *Ibid.*, p. 368.

(52) *Ibid.*, p. 569.

(53) J. S. Mill, *op. cit.*, pp. 287ss.: “Law of Universal Causation”.

(54) Troeltsch, *op. cit.*, p. 569.

(55) Cf., a esse respeito, o último livro de G. Simmel, *Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel*, Munique e Leipzig, 1918, e a crítica (injusta) de H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen, 1920.

(56) Troeltsch, *op. cit.*, p. 316, nota 153, deplora a “crítica impiedosa” exercida por Weber contra seus contemporâneos, especialmente Stammler. Poder-se-ia, igualmente, acrescentar os nomes de Roscher, Knies, Eduard Meyer, que são certamente dignos de um tratamento mais favorável.

coisas, Weber foi acuado a uma solução dualista — para não dizer maniqueísta — em que a *personalidade própria* do pesquisador traduz esse conflito entre dois mundos separados e contraditórios em essência: o mundo objetivo da ciência causal e o mundo subjetivo dos valores extracientíficos⁽⁵⁷⁾. É neste ponto que Weber irá encontrar a posição nietzscheana⁽⁵⁸⁾ e, sob a influência dos acontecimentos políticos, a “causalidade objetiva” se transformará pouco a pouco em “causalidade pela vontade de dominação” que retirará todo valor à primeira a não ser o valor acadêmico e que vai pertencer à individualidade empírica do professor.

3. Mas o que seria esse “politeísmo de valores” a que Weber chegaria através de suas polêmicas de “método?” É neste contexto que essa última questão deve ser colocada, pois em suas famosas conferências sobre o cientista e a política, ele só cita a esse respeito o nome do “velho” Stuart Mill, deixando em silêncio muitas fontes bem menos velhas. Assim como o problema da história, o problema moral também era objeto de vivas controvérsias na época. A moral puramente formalista do kantismo — sempre boa para obter-se a nomeação para uma cátedra — estava em declínio e a formidável crítica de Nietzsche não deixara de tocar a todos os que se interessavam pelo assunto⁽⁵⁹⁾. Tal é o ambiente em que espíritos mais modernos conceberam a idéia de uma “moral material” dos valores, chegando com isso ao livro — revolucionário para a Alemanha da época — de Max Scheler⁽⁶⁰⁾. Mas enquanto os universitários se contentavam, rejeitando a idéia de uma ética “absoluta” e puramente formal, em fabricar “escalas” hierárquicas de valores, os sociólogos antes acentuavam o momento de violência necessariamente implicado na pluralidade dos valores e o fato de que é preciso fazer prevalecer sempre, e em toda parte, *um dentre eles*, por meios que relevam da realidade social; é o nascimento da “sociologia dos conflitos”. Além disso, Marx estava lá para propagar sua própria teoria da violência, seguindo, nisso,

(57) Troeltsch, *op. cit.*, p. 569.

(58) Tratando da responsabilidade do pesquisador, Troeltsch salienta as afinidades pessoais de Weber com o calvinismo (*ibid.*, p. 571, nota 308) e com Nietzsche (*ibid.*, pp. 573-74, nota 309), do que voltaremos a falar mais adiante.

(59) Cf. o testemunho fino e sensível de Windelband no fim de seu *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*.

(60) M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, a partir de 1913.

as claríssimas implicações que já se encontram na *Filosofia do Direito de Hegel*. Foi então que Tönnies “redescobriu” a luta de todos contra todos de Hobbes⁽⁶¹⁾, que Simmel explica sociologicamente a essência do “conflito de deveres”⁽⁶²⁾ e que Wundt fala de uma “heterogeneidade dos valores com respeito aos fins”⁽⁶³⁾ e assim por diante. Portanto, não é de espantar que Weber tenha algo a dizer nesse concerto inspirado diretamente por Nietzsche. Seu “politeísmo”, evidentemente, pode ser interpretado com boa vontade se se quiser considerá-lo como um respeito democrático pelos valores sagrados de cada um, sagrados porque produtos de sua vontade livre. Na realidade, não se tratava nada disso. Weber considerava o pluralismo democrático dos valores como um estado de fraqueza — como Nietzsche — e queria, realmente, ultrapassá-lo pela imposição “extracientífica”⁽⁶⁴⁾ do nacionalismo que manifestava, para ele, a verdadeira vontade de poder, ao mesmo tempo em que se distanciava de Nietzsche nesse ponto⁽⁶⁵⁾. Essa posição filosófica, amadurecida ao longo de toda a sua atividade, valeu-lhe um isolamento e uma impopularidade sem igual. Para só citar os testemunhos transmitidos por Troeltsch, os adeptos das teorias políticas clássicas rejeitavam seu “maquiavelismo”, os marxistas, seu nacionalismo, o próprio Troeltsch condenava-lhe o materialismo, os jovens discípulos de Nietzsche ou George, seu pedantismo e racionalismo⁽⁶⁶⁾ e, enfim, todo mundo condenava um pouco sua dureza e sua genial ferocidade na discussão. Um de seus antigos amigos dá testemunho de que Weber, durante toda a sua vida, só teve um amigo pessoal — isto é, alguém a que não estava ligado por interesses científicos de ordem objetiva — Paul Göhre, e isso por

(61) F. Tönnies, *Hobbes Legem und Lehre*, a partir de 1896. Observe-se que, segundo sua correspondência com Friedrich Paulsen (Kiel, 1961), ele era muito maior admirador de Nietzsche do que tenta admitir em seu livro *Der Nietzsche-Kultus*, 1897.

(62) A partir de 1893, na primeira edição de seu *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Band II, Stuttgart/Berlim, 1911, pp. 380-426.

(63) “Heterogenie der Zwecke”, cf. *Völkerversychologie*, Band IX, Leipzig, Das Recht, 1918, pp. 344ss.

(64) Cf., mais adiante, quando se tratar de sua política.

(65) Troeltsch, *op. cit.*, p. 160.

(66) Cf., segundo a ordem de enumeração do texto: Friedrich Meinecke: “Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik”, in *Hist. Zschr.*, CXXV (1921-1922), pp. 273ss.; G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (A destruição da razão), Berlim, 1955, pp. 474ss.; Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, IV, Tübingen, 1925, pp. 669ss.; Erich von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlim, 1920.

um curtíssimo lapso de tempo⁽⁶⁷⁾. Estamos longe do quadro idílico de Marianne Weber sobre a pessoa e a atividade de seu marido.

II

Já tivemos a oportunidade de dizer que um “retrato intelectual” de Max Weber seria muito incompleto se não se levasse absolutamente em conta seus interesses políticos e suas atividades nesse domínio. Ele era fundamentalmente dedicado à prática da vida pública e é nela que ele investe toda a sua energia, a amargura e a obstinação contidas pelo gabinete de trabalho. É infinitamente pouco provável, como afirma sua mulher, que ele tivesse a “vocação” de um grande político — os fatos provam antes o contrário — mas talvez tivesse pessoalmente necessidade dessa atividade para chegar a um grau de sabedoria menos abstrata do que seus colegas universitários. Para nós, será o domínio que decidirá das hesitações de Weber entre as duas causalidades já mencionadas. Logo ele vai adquirir a convicção tipicamente nietzscheana de que é a vontade de poder e de domínio que torna compreensível a realidade social.

A ação política de Weber diz mais respeito à pesquisa histórica, e nós contentaremos em tratá-la muito sumariamente, tanto mais que os trabalhos de J. P. Mayer⁽⁶⁸⁾ e, mais recentemente, de Wolfgang J. Mommsen⁽⁶⁹⁾ esgotaram mais ou menos o assunto. Vamos lidar mais particularmente com Mommsen, e teremos apenas que tirar as conseqüências que esse autor, sem dúvida por modéstia, deixa aos cuidados de pesquisadores mais “teóricos” do que ele.

O começo de sua orientação política encontra expressão em duas obras de juventude que tratam de questões de atualidade: o problema dos trabalhadores agrícolas na Prússia Oriental⁽⁷⁰⁾ e a Bolsa⁽⁷¹⁾. Quanto ao primeiro assunto, suas orientações não são nem um pouco duvidosas: ele apresenta uma justificação (nuançada, é verdade) para a idéia de uma “vocação” nacional dos Jun-

(67) E. Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa*, hgg. von Hans Baron, Tübingen, 1925, p. 248.

(68) J. P. Mayer, *Max Weber and German Politics*, Londres, 1956.

(69) Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, 1890-1920, Tübingen, 1959.

(70) “Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland”, *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, LV, Leipzig, 1892.

(71) “Die Börse”, *SSP*, 256ss.

kers. Eles têm, como tarefa sagrada, a defesa das fronteiras orientais do Reich alemão. Weber se inquieta nas mesmas proporções com o emprego cada vez mais freqüente de mão-de-obra polonesa⁽⁷²⁾. Os alemães enquanto “povo senhorial” *Herrenvolk*⁽⁷³⁾, isto é, enquanto representantes de uma civilização superior à civilização polonesa, têm direito, se não moralmente, pelo menos politicamente, a exercer sua dominação sobre os poloneses. Não se trata de um traço passageiro da política de Weber: a mesma posição, reiterada em 1896, no congresso dos socialistas nacionais em Erfurt, valeu-lhe a acusação pública de ser adepto de uma “moral dos senhores” segundo Nietzsche⁽⁷⁴⁾, acusação que, mais tarde, receberá todo o seu peso. Na época, ele ainda estava visivelmente embaraçado com as conseqüências econômicas da linha política seguida em suas investigações, pois não era difícil constatar que a infra-estrutura econômica que a ideologia dos Junkers permitiria se revelava tão ultrapassada pela história quanto insustentável pela razão. Como também era facilmente previsível que a interdição pura e simples das operações em bolsa em matéria de produtos agrícolas era apenas um mau passo em política econômica, cujas conseqüências facilmente podiam tornar-se funestas. Ele vai sair desse embaraço mais tarde, através da introdução de um dualismo entre um juízo científico (ou mesmo econômico) “objetivo” e uma decisão política subjetiva, baseada unicamente na convicção pessoal do político e justificada igualmente pelo “politeísmo dos valores”. Por enquanto, ele continua a misturar esses dois “mundos” a tal ponto que, por ocasião de sua alocução inaugural em Friburgo (1895), ele não somente imita os “profetas da cátedra” à la Treitschke, mas chega a ultrapassá-los em vigor. Remetendo o leitor à análise de Mommsen⁽⁷⁵⁾, vamos contentar-nos em sublinhar a idéia fundamental desse discurso.

(72) Mommsen, *op. cit.*, pp. 27ss., a comparar com Bendix, *op. cit.*, p. 20: “Na qualidade de nacionalista, Weber encarava esses fatos com alarme. As condições habituais eram destruídas sem serem substituídas por algo novo de igual valor; efetivamente, a alta civilização dos alemães estava sendo posta em perigo pelas rotas do leste bárbaro. Weber não se equivocava nesse julgamento, mas esses juízos políticos são de menor interesse aqui do que sua análise acadêmica” (sublinhado por nós).

(73) Termo técnico constante em Weber (cf. *PS*, 279, 430, etc.; cf. também Mommsen, *op. cit.*, p. 188) que os editores da nova edição de suas obras políticas omitiram piedosamente do índice geral de assuntos.

(74) Mommsen, *op. cit.*, p. 62.

(75) *Ibid.*, pp. 39-76.

A essência da política, fundada no egoísmo nacional, é a luta. A paz e a felicidade são ideais infinitos. É um ato criminoso educar a juventude em um espírito pacifista e na utopia de um mundo melhor. Para manter a cultura alemã em seu alto nível, é preciso adestrar os jovens para a luta perpétua e impiedosa do homem contra o homem. A vontade de poder e de dominação não é somente privilégio do estadista, ela também está no centro da vida econômica (capitães da indústria “duros como aço”, luta concorrencial, luta de classes, etc.); lá também é o mais forte que vence⁽⁷⁶⁾. E mais, toda a civilização nada mais é do que uma luta pela vida, onde os mais viáveis prevalecem e dominam segundo um processo de seleção. Essas categorias explicativas de “luta” e de “seleção” não estão em Weber no sentido biológico darwiniano, mas, como em Nietzsche, num sentido moral: a ética da piedade e da não-violência é a ideologia dos fracos, dos desfavorecidos pela natureza e pela sociedade — a referência é aos cristãos, aos democratas e aos socialistas — da qual é preciso livrar-se para desenvolver plenamente suas próprias forças, físicas e morais, enquanto homem novo⁽⁷⁷⁾.

Dessa posição incontestavelmente nietzscheana decorrerão, como veremos, importantes conseqüências, não somente para a política weberiana, como também para toda a sua sociologia. Ele vai elaborar uma tipologia especial em torno do prestígio que deriva dessa posição de força. A vontade de poder se tornará o pivô “formal” da construção dos tipos mais importantes da vida em sociedade e o tipo mais “puro” será o Estado moderno que é justamente caracterizado pelo “monopólio do exercício legítimo da violência”⁽⁷⁸⁾. Os corolários dessa convicção profunda, não científica mas altamente conceitualizada, serão sua distinção discutível e discutida entre “legalidade” e “legitimidade” e sua teoria igualmente conhecida da ética da “responsabilidade” e da “orientação de acordo com as conseqüências da ação”.

É sobretudo nessa moral, que gira em torno da vontade de poder, que precisaremos deter-nos um pouco, pois será outra conseqüência de uma influência tipicamente nietzscheana. O próprio fato de que Weber possa ver, no exercício da violência — o domínio próprio da política — um terreno propício aos comporta-

(76) *PS*, 14; *RS I*, 160ss.

(77) *SSP*, 456ss.; 488ss.; *WuG*, 236ss.; *PS*, 28ss.; cf., também, Mommsen, *op. cit.*, 45-6, 47, 76, 175, 189.

(78) *WuG*, 493ss.; *PS*, 493ss.

mentos mais ou menos “éticos”, já é em si característico, pois — contrariamente aos professores de filosofia de seu tempo, e de acordo com os antimoralistas — ele se recusa a admitir que a moral constitua um domínio separado das atividades humanas ordinárias. Por conseguinte, o termo de “altruísmo” perderá, para ele, qualquer sentido, e qualquer ato brutalmente egoísta poderá tornar-se “moral” se comportar uma convicção profunda (“valor”) mantida a qualquer preço e, sobretudo, se se estiver pronto a sacrificar-se pela causa. Neste último caso, pode-se mesmo ter boas chances de merecer o epíteto de “herói”. Não é nada difícil compreender o sentido do que Weber chama “convicções valorativas últimas” utilizando-o com freqüência para caracterizar a realidade humana e o comportamento “ético”. A noção de “valor”, especialmente, reduz-se em Weber à “força da convicção” e o peso moral dos atores na luta histórica da humanidade mede-se segundo o móvel de sua atividade, pois não há valor que ultrapasse a pessoa que o sustém. Mesmo o nacionalismo — que para Weber é o único a poder ter pretensão a uma normatividade mais universal — não poderia impor-se sem a ajuda da violência estatal, sem que uma tal origem venha a manchar sua pretensão a ser uma instituição “legal”. A decadência constatada por Weber na vida política de sua geração manifesta-se justamente na falta de convicção moral — e mesmo na falta de rigor e obstinação voluntários — revelada pelos políticos que são apenas políticos profissionais sem vocação, isto é, esses políticos que pensam mais nos compromissos do que na boa luta⁽⁷⁹⁾, e especialmente os social-democratas.

Weber também segue Nietzsche quando se recusa a fazer do sucesso a medida do julgamento sobre um estadista, posição tão rígida quanto curiosa, se confrontada à prática. Assim, se se tomar como medida a “força da convicção”, Weber deveria ter prestado valor a Bismarck, a quem não faltava a firmeza do aço. Apesar disso, e da mesma forma que Nietzsche, ele condena sua busca brutal do sucesso, ou seja, sua *Realpolitik*. Assim, nesse ponto tão discutido, sua posição é profundamente ambígua, pois jamais deixou de julgar os estadistas de seu tempo através de seus sucessos ou fracassos presumíveis (como por exemplo Guilherme II e Ludendorff). A distinção entre moral da “convicção” e moral da

(79) Ele também os chama “sonhadores”, “irresponsáveis”, etc. Cf. *PS*, 298ss.

“responsabilidade” torna-se igualmente sibilina nesse contexto e preferimos renunciar a qualquer tentativa de harmonização⁽⁸⁰⁾.

Basta-nos observar que, no que concerne ao problema das relações entre ética e política, ele chega antes a uma solução “realista”, desprovida de qualquer moralismo, donde, provavelmente, as aproximações feitas entre ele e Maquiavel. Numa famosa passagem de *A política como vocação*, ele retrata o “satanismo do poder” com cores que lembram claramente as *Considerações sobre a história mundial* de Jacob Burckhardt, desembocando, ao mesmo tempo, na idéia nietzscheana de que a luta de poder age ao mesmo tempo como catarse e como apocalipse: ela elimina os “últimos homens” que não querem senão ser felizes, e faz nascer os primeiros “super-homens”, duros e sem piedade⁽⁸¹⁾. Esse caráter imoral da *vita activa*^(*), é verdade, já tinha sido bem observado por Goethe, e Weber tem enorme prazer em citar a frase correspondente⁽⁸²⁾, mas na época era costume, na Alemanha, invocar o poeta cada vez que se tinha uma idéia pouco ortodoxa para sustentar.

O lugar da moral nas preocupações de Weber mostra bem seu prazer em derrubar, mais do que conservar as representações correntes a respeito, num espírito que deixa pouca margem à dúvida quanto às suas fontes de inspiração. O documento maduro e bem conhecido dessa nova ética é sua *Política como vocação*, mas existem igualmente outros documentos, até agora inéditos, que revelam seu interesse pela heterodoxia moral, talvez intencionalmente escondidos⁽⁸³⁾. As idéias diretrizes são, aí, a luta impiedosa como verdadeira propriedade da vida ativa e da política; o caráter rela-

(80) Veremos, em nossa última parte, que o paralelo com Nietzsche resolve facilmente o problema.

(81) *PS*, 542 (“Política como vocação”).

(*) N. do T.: Em latim: a vida ativa, alusão ao caráter contingente da vida pública, por oposição à permanência dos princípios na atividade especulativa.

(82) “Quem age é sempre sem escrúpulos, só quem observa tem consciência.” Cf. *RS I*, 161 e o contexto.

(83) Por exemplo, seria interessante ver publicadas as notas marginais de Weber em seu exemplar de *Schopenhauer und Nietzsche* de Simmel (1907). Mommsen (*op. cit.*, p. 50) se refere a um fragmento inédito (1912) a respeito da possibilidade (ou impossibilidade) de uma moral formalista, e assim por diante. O que é principalmente deplorável é a perda de sua correspondência com Robert Michels, do ponto de vista mencionado em nosso texto. Cf. Eduard Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, Mohr, Tübingen, 1964, pp. 614-15 e 427, nota 2.

tivo do bem e do mal, que torna impossível uma moral normativa *a priori* e que impede qualquer distinção artificial entre “valores” éticos e extra-éticos; e enfim a solidão e o abandono absolutos em que se encontra o indivíduo moralmente responsável nos momentos da decisão e da luta por seu próprio “valor”. Quanto a este último ponto, não é impossível fazer um paralelo entre Weber e certos moralistas protestantes — o que efetivamente foi feito por diversos intérpretes⁽⁸⁴⁾ — tanto mais que o próprio pensamento de Nietzsche tem vários pontos de convergência com o protestantismo. É especialmente significativo que ambos rejeitam a moral do “Sermão da montanha” — essa moral de “indignidade” — exatamente pela mesma razão: é indigno do ator moralmente responsável fugir, ou fazer outros fugirem deste mundo para atingir a perfeição. A moral é problema daqui de baixo, que em grande parte releva da sociologia, ciência dos comportamentos humanos neste mundo.

Mas, contrariamente a muitos outros intérpretes, ser-nos-ia muito difícil distinguir, nessa ética sociológica de Weber, um comportamento de pura luta pelo poder, e outro “moralmente justificado” em virtude de um “valor” subjetivo, pois evidentemente, dessa distinção sutil demais dependerá a resposta à questão de saber se a “moral” de Weber foi diferente ou não da de Nietzsche. Cremos poder responder pela negativa. Dado que, para Weber, os “valores” são absolutamente subjetivos e irracionais, não cabe distinguir entre eles (nem há algum meio humano para chegar a tanto) e é *sempre* a vitória nessa luta “politeísta” que irá impor o “valor” do mais forte. A luta de poder *pelo poder* confunde-se, portanto, com a luta de poder *por um valor*. Neste ponto Weber se mostra tão ingênuo e otimista quanto Nietzsche, pois certamente pensou, como ele, que os “super-homens”, isto é, os especialistas da vontade firme que substituiriam os fracos, os hesitantes e os especialistas em matizes, vão empregar seu poder para criar uma “cultura” mais durável e mais justa do que antes e nada melhor do que a história para desmenti-los da maneira mais brutal possível.

Nietzsche tinha horror, enquanto filósofo, pelas querelas da política cotidiana, enquanto que o sociólogo Weber acreditava ser seu dever descer até o nível dos fatos: eis uma razão que faz com que radicalize ainda mais o radicalismo do primeiro e apóie incon-

(84) Cf., entre outros, Mommsen, *op. cit.*, p. 50.

dicionalmente o nacionalismo como “valor” supremo da política, sem outra justificação senão esse famoso “golpe de vista justo” que ele tanto exigiu do político por vocação. Estamos longe de querer apresentar esse fato como um deplorável “erro de juízo” por parte de nosso sociólogo: era um preconceito difundido entre todos os que não se situavam, na época, no campo socialista. O que é muito mais perturbador em seu caso, é que essa tomada de posição subjetiva e por ele considerada como tal, também entremeava sua sociologia política “objetiva”, tornando, com isso, fútil qualquer distinção entre ciência e juízo de valor⁽⁸⁵⁾, como também em suas “obras de juventude”, o marxismo ultrapassara amplamente o quadro de uma simples hipótese de trabalho. Weber estava sempre à beira da identificação pessoal com os principais resultados de sua pesquisa, fato que nos dá o que pensar. Qual pode ser, nesse caso, a diferença entre a sociologia de Weber e uma ciência social que possua *realmente* os critérios da objetividade científica?

Como era de se prever, Weber, elaborando suas concepções sobre a “vocação” cultural da Alemanha, chega sem contestação ao imperialismo. Mas, nisso, ele se distingue dos outros intelectuais alemães da época, que acreditavam poder basear esse imperialismo em bases puramente culturais e econômicas, “possivelmente” sem guerra: mais lúcido do que seus contemporâneos, ele *sabia* que a guerra é um risco necessário⁽⁸⁶⁾. É apenas “humano, demasiado humano”, que os grandes problemas da política se decidam unicamente no campo de batalha, e quem não se arrisca a entrar nessa luta pela vida e a morte jamais terá o que quer que seja⁽⁸⁷⁾. Isso ele nunca contestou. Essa tese em que culmina a política exterior weberiana não deixou de influenciar a vida política dos partidos: foi assim que o seu caminho cruzou com o de Naumann que, aliás, jamais ousou tomar uma posição tão extrema quanto o “teórico” Weber. Além disso, a tentativa aborrida de fundar um partido liberal cristão com o autor do “Mitteleuropa” servia apenas para reforçar Weber em sua convicção de que a essência da vida política consiste na luta e na guerra⁽⁸⁸⁾. Um fragmento inédito citado por Mommsen revela — além do seu desprezo pelos políticos de sua geração, amigos ou não — sua

(85) Cf. acima, nota 65, e Mommsen, *op. cit.*, p. 71.

(86) Mommsen, *op. cit.*, p. 89.

(87) Cf. *PS*, 17-8, 310; *WL*, 466, 479, e Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953, p. 65.

(88) Cf. Mommsen, *op. cit.*, p. 129.

pretensão de “dominar os espíritos”⁽⁸⁹⁾, o que, naturalmente, não deve ser confundido com um método de convicção fundado em argumentos válidos⁽⁹⁰⁾. É provável que, também neste ponto, ele tenha seguido Nietzsche, que tinha a mesma idéia de sua própria “vocação”.

Num como no outro, essa preeminência do “super-homem” ou, na linguagem weberiana, do “dominador”, justifica-se através da “probidade intelectual”, na coragem de suas próprias convicções. Não é difícil compreender, aliás, que no mundo de dominadores e dominados que era o de Weber, ele tenha buscado e encontrado um lugar que conviesse também à sua pessoa empírica.

Assim, vemos o pensamento político de Weber cristalizar-se em torno da dominação, em torno de um líder, que deve ser ao mesmo tempo mais resoluto e mais capaz do que Bismarck e Guilherme II. O trono do monarca incapaz deve ser “posto na rua”⁽⁹¹⁾; pior ainda, “esses alemães que nunca viram rolar a cabeça de um monarca a seus pés, não são realmente um povo civilizado”⁽⁹²⁾. A Alemanha (da época) não tem mais “guia” e a virtude política é substituída pelo ativismo de uma camada de funcionários medíocres, limitados, indiferentes a qualquer “valor” ou “nobreza”, termo que só recebe sua plena significação em seu contexto original nietzscheano⁽⁹³⁾. Os políticos estão agora divididos em dois clãs: os que representam a “vontade de poder” e os que revelam uma “vontade de impotência” (*Wille zur Ohnmacht*)⁽⁹⁴⁾. A questão central do regime democrático reduz-se ao seguinte: “Como se pode tornar o Parlamento capaz de possuir poder? Qualquer outro problema é acessório”⁽⁹⁵⁾. A resposta de Weber a essa

(89) *Ibid.*, p. 147.

(90) Numa carta a Hugo Preus, de 25-12-1918 (cf. Mommsen, *op. cit.*, p. 367) ele se gaba de seus talentos demagógicos.

(91) Cf. *Lebensbild*, p. 408.

(92) Citado por Honigsheim, in *Kölner Zeitschrift*; N. F., XII (1961), 269.

(93) Cf. o capítulo “O que significa aristocrático?” de *Além do bem e do mal*. Weber, que gostava de fabricar aforismos à la Nietzsche (como é provavelmente o caso de nossa citação em epígrafe) se esforçava para encontrar uma definição da falsa nobreza da era democrática. Ei-la (*CCP*, 461; cf. também *PS*, 273, e Mommsen in *Kölner Zeitschrift*, N.F., XV (1963), p. 207): “Um homem (...) que quer ser aristocrata no sentido moderno do termo necessita de algo que despreze”. Veremos, mais adiante, que na realidade ele adere, a esse respeito, à posição nietzscheana.

(94) Cf. *PS*, 430, e Mommsen, *op. cit.*, pp. 175, 189.

(95) *PS*, 351; cf. Mommsen, *op. cit.*, p. 188.

questão é conhecida: o Parlamento deve servir como lugar de seleção de um líder cuja eleição deve ser por plebiscito e o qual só é responsável diante de sua própria consciência. Esse “guia” é portador de um “carisma”, de um poder irracional sobre as massas, poder que ele pode reforçar e estender à vontade, recorrendo à “demagogia”, este último termo tomado — naturalmente — no seu sentido mais nobre e mais romano possível. Aí está a sua famosa “opção cesarista pela seleção de um guia”. Talvez não seja destituído de interesse notar que essa face “antiga” de que se reveste a demagogia plebiscitária é amplamente devida à *História romana* de Theodor Mommsen — parente e professor de Weber — livro cuidadosamente lido pelo filólogo Nietzsche, em quem não provocará as mesmas repercussões que no sociólogo Weber. A idéia “democrática” que intervém aqui neste último, especialmente a de que a existência de um Parlamento é necessária para assegurar a continuidade das candidaturas à presidência plebiscitária, substitui a idéia monárquica. O Parlamento torna-se aos olhos de Weber, o equivalente de uma dinastia hereditária. Mas em nenhum caso podem “ficções” tais como os “direitos humanos” ou a “vontade popular” substituir a autoridade do guia carismático⁽⁹⁶⁾.

Evidentemente, é-nos impossível segui-lo aqui em todos os detalhes de sua posição ou posições políticas. Mencionaremos, contudo, um documento, muito significativo em nosso entender, que data de um pouco antes do fim da Primeira Guerra Mundial. É claro que durante a guerra de 1914-1918 as idéias de Weber não mudaram praticamente: ele podia crer que suas posições ficavam até demasiado justificadas pelo decurso dos acontecimentos sangrentos; tornando-se o inimigo mais decidido de qualquer pacifismo⁽⁹⁷⁾, queria consagrar todas as suas forças ao renascimento do

(96) Nesse mesmo espírito foi escrito, em novembro de 1918, seu artigo sobre “A futura forma do Estado alemão” (cf. Mommsen, *op. cit.*, pp. 390, 392-93). É Mommsen igualmente quem publica pela primeira vez uma carta de Weber a Michels na qual se lê: “Idéias como ‘vontade do povo’, ‘verdadeira vontade do povo’ de há muito deixaram de existir para mim, elas são ficções”. A isso corresponde, em *Economia e sociedade* sua opinião sobre a idéia dos direitos do homem “que nada mais seriam do que fanatismos racionalistas extremados”, produtos da luta entre seitas religiosas.

(97) Mommsen, *op. cit.*, p. 313. Isso é confirmado por Honigsheim, segundo o qual ele tinha, para o pacifismo, uma “expressão de repulsa cheia de desprezo”.

exército alemão⁽⁹⁸⁾ e não estava absolutamente em desacordo com Ludendorff quanto ao que pode ser uma “verdadeira” democracia⁽⁹⁹⁾.

Assim, por volta do fim da guerra, ele se situa ideologicamente mais para a extrema-direita: rompe todas as suas relações com os social-democratas; a Revolução de outubro foi para ele uma “farsa”, e a de novembro de 1919 na Alemanha, um “carnaval sangrento”: não porque se empregou demasiada violência, antes porque se usou menos do que o necessário. Seu discurso sobre o socialismo, pronunciado, em 1918, diante dos oficiais do exército austro-húngaro⁽¹⁰⁰⁾, que vamos agora analisar brevemente, exprime da maneira mais clara possível seu definitivo afastamento de Marx e sua adesão às idéias de Nietzsche, adaptadas à situação política do momento.

O *Manifesto Comunista* é um documento profético, uma utopia. Ele profetiza o declínio da sociedade capitalista fundada numa economia de iniciativa privada, e o advento de uma sociedade sem classes. A ditadura do proletariado deve realizar a transição de um mundo social para o outro, mas é nisso que o comunismo comete seu erro capital e cai em uma utopia irrealizável: a abolição do sistema capitalista do trabalho se identifica, para ele, com a abolição da dominação do homem sobre o homem⁽¹⁰¹⁾, o que — naturalmente — é impossível. Daí decorre que os socialistas estão longe de compreender as realidades da vida social: inventaram um estado final da sociedade em que a luta pelo poder e a dominação poderiam ser ultrapassadas, onde a sociedade nada mais seria do que uma “associação de indivíduos”. Ora, qualquer teoria política que preconize a “eliminação da dominação do homem sobre o homem” é uma utopia messiânica acompanhada por uma espécie de “moral de rebanho”, utopia que leva a marca de um enraizamento na situação operária. Enquanto houver uma condi-

(98) Mommsen, *op. cit.*, p. 319, segundo Gustav Solper.

(99) Marianne Weber, *op. cit.*, p. 665, e o comentário de Lukács, *op. cit.*, p. 482.

(100) *Sozialpolitik*, pp. 492ss.; quanto às relações entre Weber e os social-democratas, cf. também Gunther Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany*, Bedminster Press, Totowa, Nova Jersey, 1963, pp. 249ss., 299ss. e *PS*, 294ss.

(101) *SSP*, 505: “O proletariado não pode libertar-se da servidão senão pondo um fim a toda dominação do homem pelo homem”.

ção operária (o termo técnico da sociologia weberiana será “condição de pária”) também subsistirá essa vã utopia de uma sociedade sem violência⁽¹⁰²⁾. Depende unicamente da razão de Estado o fato de deixar desenvolver-se essa ideologia ou suprimi-la impiedosamente: os socialistas são apenas crentes fanáticos com os quais nunca será possível entrar em compromisso, mas que serão suprimidos pela força⁽¹⁰³⁾. Essas palavras extremamente violentas só se explicam em parte pela nova posição “filosófica” de Weber. Também é a confissão pública de um ex-crente “desencantado” que outrora esperou do marxismo mais do que ele pode dar, fato em relação ao qual dispomos milagrosamente de um documento na obra editada de Weber e que pode servir para medir a distância percorrida por ele durante trinta anos⁽¹⁰⁴⁾.

Marx era, portanto, um falso profeta e — é assim que conviria completar a linha desses pensamentos — Nietzsche tinha bastante razão em seu diagnóstico da sociedade moderna. A burguesia, “os últimos homens que inventaram a felicidade”, está longe de se afogar em suas contradições — ao contrário, ela inventou um meio para se conservar em vida: é a burocratização da vida social e da vida do Estado. O rebanho, os medíocres, apoderaram-se do poder. É o espírito do pequeno emprego que representa a verdadeira alienação, é a ditadura dos funcionários — não dos proletários — que se realizou abafando toda nobreza e todo “carisma” nos negócios públicos⁽¹⁰⁵⁾. A visão profética de Weber dá apenas uma alternativa para a sociedade de 1918: ou a dominação dos burocratas, dos “homens da ordem”, que pensam que a

(102) *Ibid.*, p. 517: “Pois eu sou do parecer de que não existe meio para eliminar a convicção socialista e a esperança socialista. O operariado sempre será socialista de alguma forma”.

(103) *Ibid.*, p. 515.

(104) Cf. *SSP*, 452 (intervenção em 1905, em Mannheim, na assembléia do *Verein für Sozialpolitik*): “Qual o significado para o desenvolvimento artístico [Weber fala de uma eventual sociologia da arte], por exemplo, da evolução de classe do moderno proletariado e da sua tentativa para estabelecer por si só uma comunidade cultural? Pois aí está o grandioso nesse movimento. (O presidente da sessão tenta interromper o orador.) Admito que a expressão ‘grandioso’ é um juízo de valor, e retiro-a. (Grande hilaridade.) Quero dizer que para nós o interessante nesse movimento foi que ele alimentou a esperança sonhadora de, a partir de si próprio, contrapor ao mundo burguês valores totalmente novos em todos os domínios”.

(105) Cf. *SSP*, 508.

salvação se encontra nos diferentes parágrafos do regulamento⁽¹⁰⁶⁾, ou então a subida ao poder de um político “carismático” que tenha poder suficiente para fazer prevalecer suas convicções fundadas em “valores”. É essa opção por esse homem de poderosa vontade — e as razões que o levaram até esse ponto — que faz de Weber o executor testamentário de Nietzsche no domínio da política.

III

Convém, numa última parte, reintegrar a política de Weber em sua sociologia geral, pois sua política *não é diferente* de suas outras posições e completa com felicidade o seu “retrato intelectual”. Além disso, seria desejável dissipar alguns mal-entendidos devidos ao fato de que Weber jamais gostou de citar suas *verdadeiras* fontes, o que abriu amplamente a porta às interpretações apologéticas desse vasto panorama sociológico. Acrescente-se mesmo que, em nossa opinião, não é impossível que a interpretação do pensamento weberiano como encarnação concreta das considerações abstratas de Nietzsche, longe de tornar a obra de Weber menos interessante, dê-lhe, ao contrário, uma vitalidade nova.

1. Um dos principais mal-entendidos que precisamos afastar vem da biografia tendenciosa de Marianne Weber. A tendência “filosófica” central desse livro é mostrar que o liberal e democrata Weber nunca deixou de combater as influências nefastas de Marx e de Nietzsche sobre sua geração⁽¹⁰⁷⁾. No que tange a Marx, já vimos aproximadamente qual era a questão. No que concerne a Nietzsche, o testemunho de Marianne Weber é ainda mais duvidoso porque ela confunde pura e simplesmente o movimento literário paranietscheano de Stefan George com o próprio pensamento de Nietzsche. Esse engano provém, sem dúvida, do fato de que, por volta dos anos 1910-1911, esse poeta se declarara com grande

(106) *Ibid.*, p. 414: “A paixão pela burocratização, como a ouvimos ser expressa aqui (por Adolph Wagner) é de desesperar. É como se na política a mania da arrumação, em cujo horizonte o alemão sempre se sente à vontade, fosse a diretriz, como se tivéssemos que nos tornar voluntariamente homens que precisam da ‘ordem’ e nada senão ordem, que ficam nervosos e covardes quando a ordem vacila um momento, e desamparados quando são arrancados da sua acomodação exclusiva a essa ordem”. Cf. também, a esse respeito, J. P. Mayer, *op. cit.*, pp. 127ss.

(107) Cf. especialmente Marianne Weber, *op. cit.*, pp. 363ss.

estardalhaço o “profeta” nietzscheano e fora considerado como tal por uma parte da juventude. É perfeitamente exato que Weber, pessoalmente, nada tinha de comum com *essa* interpretação de Nietzsche, que acaba em visão poética do mundo, romântica e nostálgica; pelo contrário, optou por um nietzscheísmo político, que se aplica às “duras” realidades da vida social e econômica⁽¹⁰⁸⁾. Mas não deixava de ser profundamente marcado por esse movimento que, segundo a unanimidade das opiniões, representava a nova mentalidade literária alemã e, contrariamente ao testemunho de sua mulher, ele empreendeu os maiores esforços para compreender esses jovens e para manter com eles um contato estreito, enquanto os amigos de George, quanto a eles tomavam distância, considerando Weber como o protótipo do erudito, do especialista, incapaz de compreender a nova geração. Começaremos, portanto, por restabelecer a verdade histórica sobre esse ponto.

Sabemos — pela boca de Marianne Weber — que foi Rickert quem, desde 1897, quis persuadir Weber a ler os poemas de George, de quem era, ao que parece, admirador; mas sem nenhum sucesso. Foi sua doença nervosa que o tornou sensível à poesia e, desde o seu restabelecimento, esse fenômeno entrou para seus temas favoritos⁽¹⁰⁹⁾. Seu primeiro encontro com o poeta foi organizado por Gundolf (em 1910), um amigo da família Weber e entusiasta de George. O acontecimento não deixou de impressionar Weber: ele imediatamente incluiu George entre as personagens “carismáticas” e o “valor” representado por ele foi admitido como parte do “politeísmo” cultural⁽¹¹⁰⁾. Além disso, temos o testemunho do sociólogo em pessoa. Seu interesse científico por esse movimento aparece em sua intervenção no primeiro Congresso sociológico alemão, em 1910. Antes de mais nada, ele observa o caráter de seita religiosa do círculo que se formou em torno de George, e do qual ele é o chefe carismático. Essa seita visa a transformação da pessoa inteira — interior e exteriormente — quer metamorfosear seus adeptos, isolando-os do resto do mundo e pondo-os ao exclusivo serviço de seu ideal⁽¹¹¹⁾. Weber está visivelmente

(108) Troeltsch, *Ges. Schr.*, IV, 1925, p. 673.

(109) Marianne Weber, *op. cit.*, p. 463.

(110) *Ibid.*, pp. 466-67; cf. o relato mistificado do encontro “histórico” entre Weber e George (1º de dezembro de 1911), *ibid.*, p. 470.

(111) Cf. SSP, 446: “As seitas conduzidas por sentimentos artísticos em relação ao mundo estão entre o que há de mais interessante, do ponto de vista sociológico. Ainda hoje elas têm, tal como uma seita religiosa, suas

impressionado pela concentração da vontade que desempenha um papel notável nessa formação sociológica e estabelece um contraste com o movimento psicanalítico — que ele menciona neste contexto — onde não observa nada de semelhante. O movimento psicanalítico é outra seita religiosa, mas seu único fim é formar “o homem-sem-complexo”, pouco se preocupa em criar novos “valores”⁽¹¹²⁾. Em segundo lugar, a poesia de George exprime para Weber a reação das almas sensíveis à vida das “metrópoles” e à técnica moderna, sob a forma de uma revolta que o sociólogo está pronto a compreender e a analisar de maneira estritamente científica⁽¹¹³⁾. Nessa sociologia em germen da poesia moderna, Weber a considera nitidamente como sendo suscitada pelo progresso da técnica (que também lhe interessa de seu próprio ponto de vista) e apresenta-a como uma ilustração eventual do grande problema “metodológico” das relações entre infra-estrutura e superestrutura⁽¹¹⁴⁾.

encarnações do divino — lembro a seita de Stefan George — e o cunho imprimido à condução prática da existência, a atitude interna em face da vida como um todo, que elas geram nos seus seguidores pode ser de muito alcance. (...) Ideais específicos e bem delineados não podem ser engendrados senão através da formação de uma seita de seguidores entusiásticos, que se empenham em realizá-los e que para tanto se reúnem entre si e se afastam dos demais”.

(112) Esse paralelo com Freud não é destituído de interesse, por que ele também toma lugar entre os leitores atentos de Nietzsche. Contudo, Freud só o leu durante a juventude, e não o seguiu no domínio da “vontade de poder”, o que foi mais o caso de Adler e de... Weber.

(113) Cf. *ibid.*, p. 453: “Valores formais bem determinados na nossa cultura artística moderna somente podiam surgir através da existência da *metrópole moderna*. (...) Em parte como protesto, como meio de fuga específica dessa realidade — as mais altas abstrações estéticas ou o sonho mais profundo — ou então formas de êxtase das mais intensivas, em parte como adaptação a ela, como apologia do seu ritmo fantástico, extasiante. Meus senhores, creio que uma lírica como a de Stefan George (...) não poderia ser atingida se o lírico não se tivesse deixado absorver pelas impressões da metrópole moderna, devoradora e fragmentadora da sua alma — mesmo que ele, por si, lance sobre ela suas maldições. Isso é ainda mais válido para o caso de uma lírica como a de Verhaerens, que é enfaticamente afirmativa em relação à metrópole e busca as formulações que lhe sejam inere.tas e adequadas”.

(114) *Ibid.*, p. 454: “E como aquilo que é *visível* (...) em toda metrópole moderna não recebe primeiramente sua especificidade de relações de propriedade ou de constelações sociais mas da técnica moderna, então temos aqui um produto no qual a técnica puramente como tal tem uma importância muito ampla para a cultura artística. Pode-se chegar, expandindo a regressão causal a partir dessa técnica, a fatores econômicos, políticos

Os esforços de Weber para compreender o nietzscheísmo poético não vão mais longe do que essas observações muito formalistas. Na mesma época, outros sociólogos, como Scheler⁽¹¹⁵⁾, já se apoderaram da juventude ávida de modernidade. Apesar de suas tentativas de compreensão, Weber foi rejeitado como “materialista da velha guarda”⁽¹¹⁶⁾, e o grande sociólogo não deixou de administrar uma boa dose de críticas acerbas a George e a seus discípulos, principalmente sobre o desconhecimento das duras realidades da vida social⁽¹¹⁷⁾. Mas nesse antagonismo das gerações, não se tratava apenas, da parte de Weber, de chamar seus contemporâneos mais novos às realidades materiais. Ele também se indignava ao mesmo nível com a famosa frase de George, “amo a arte como poder”, na época (1910) em que ele estava em plena atividade política, e tratava-se claramente de um choque entre duas concepções muito diferentes da “vontade de poder”. A resposta — encorajada por Gundolf — do círculo George foi um livro de Erich Kahler, acolhido com muita simpatia pelos próprios amigos de Weber. Esse livro, publicado somente após a morte do sociólogo, exprime um nojo tão profundo e sintomático pela erudição à la Weber, que nada pode servir melhor para compreender a mudança ocorrida na vida intelectual alemã da época⁽¹¹⁸⁾. A seqüência, em si interessante, da confrontação entre Weber e George nos levaria longe demais de nosso assunto. Contentemo-nos aqui com a conclusão dessas breves considerações: o antagonismo entre Weber e a poesia de George não significa absolutamente que nosso sociólogo rejeitasse as idéias de Nietzsche enquanto tais. Estamos em presença de duas interpretações diferentes de Nietzsche: uma romântica e poética, e a outra — a de Weber — política e realista.

e outros, que a tornem possível. De qualquer modo, não é desses fatores mas de coisas puramente técnicas que derivam — talvez! — aquelas influências artisticamente relevantes”.

(115) Foi contra Scheler (que praticou em sociologia a “visão da essência” de Husserl) que Weber declarou (RS I, 14): “Quem quer ‘visões’ que vá ao cinema”.

(116) Edgar Salin, *Um Stefan George*, Munique/Dusseldorf, 1954, p. 109.

(117) Cf. nossa nota 108 e a resposta poeticamente ácida de Stefan George (Edgar Salin, *ibid.*, p. 293).

(118) Cf. Erich von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlim, 1920. Esse documento, sem muito valor em si, causou grande impressão justamente como porta-voz da jovem elite intelectual e como tal foi compreendido. Cf. Troeltsch, *Ges. Schr.*, IV, pp. 669ss., Meinecke, *Hist. Zschr.*, CXXXV, 1922, p. 282.

2. Chegamos ao ponto em que se torna desejável situar melhor Weber entre os intelectuais dessas gerações visivelmente marcadas pela influência — nítida ou oculta — do pensamento nietzscheano. Dessa influência, parece inútil trazer provas formais: todo o mundo lhe recebia a marca, de uma maneira ou de outra nessa época⁽¹¹⁹⁾. Buscaremos, ao contrário, de que maneira Nietzsche era lido, ele que foi descoberto muito cedo pelos sociólogos que, nessa época, provinham quase todos da filosofia⁽¹²⁰⁾. Não precisamos passar em revista a grande quantidade de livros escritos sobre Nietzsche por professores de filosofia, que tratam apenas dos aspectos abstratamente morais desse pensamento e não podiam ser ignorados por nosso sociólogo. Vamos limitar-nos somente aos testemunhos de dois de seus amigos, Troeltsch e Simmel, com a ajuda dos quais Weber formou a imagem que tinha do pensamento nietzscheano.

Troeltsch, em seu *Historismus*, retraça as novas perspectivas que Nietzsche abriu para professores ganhos à causa das idéias conservadoras. Foi ele, Nietzsche, quem primeiro e com grande sucesso negou qualquer exclusividade aos “valores” metafísicos, morais ou religiosos, tidos até então por entidades absolutas e eternas, abrindo, assim, a via para uma compreensão do problema e, em geral, para uma compreensão mais empírica e mais sociológica do homem (p. 5). Com seu *élan* revolucionário que abalou as ciências humanas, ele pôs a nu a insuficiência e as obviedades dos historiadores de profissão, especialmente através da “escatologia”

(119) Cf. W. Kaufmann, *Nietzsche*, Meridian Books, Nova York, 1956, pp. 356-57: “Praticamente nenhum alemão culto, depois de 1900, deixou de ser ‘influenciado’ de alguma forma por Nietzsche”.

(120) Simmel mostra seu interesse pelo pensamento de Nietzsche a partir de 1893, em seu *Einleitung in die Moralwissenschaft* e não fica somente aí. Quanto a Tönnies, cf. nossa nota 61. Outro documento importante, o livro escrito em 1912 por Max Scheler, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*, in *Abhandlungen und Aufsätze*, Band I, Leipzig, 1915, pp. 39-274 (sob o título: “Das Ressentiment in Aufbau der Moralen”). Troeltsch também fala com grande simpatia de Nietzsche (Cf. *Historismus*, pp. 5, 26, 81, 53-4, 139, 497ss., etc.) que influenciará sua interpretação da idéia da tolerância religiosa; cf. seu livro *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). Os nietzscheísmo das últimas obras de Dilthey, inspirador de tantos jovens sociólogos, também é incontestável (cf. J.-F. Suter, *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey*, Basel, 1960, pp. 11 e 145). Uma pesquisa sobre a influência de Nietzsche na sociologia alemã poderia ser muito útil. O livro de Gisela Deesz, *Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland* (1933) não realça a importância do assunto.

audaciosa de uma evolução para um novo tipo de homem, capaz de ultrapassar a história cumprindo-a (pp. 26 e 81). Esse novo homem nietzscheano se distingue pela criatividade excepcional de suas forças voluntárias; ele ri de todas as teorias científicas que ensinam o determinismo e restringem a liberdade de ação. Nietzsche foi de encontro às ciências teóricas e à moral cristã para descobrir suas raízes em um ascetismo hostil ao mundo e em uma incapacidade de criação. (Precisemos que aqui Troeltsch deixa passar em silêncio o emprego positivo, por Nietzsche, do ascetismo enquanto adestramento e disciplina secular — tão importante na teoria de Weber — ascetismo graças ao qual, as ciências e a religião não são exclusivamente criticadas e desprezadas.) A seus olhos, foi mérito incontestável de Nietzsche ter transformado a teoria da vontade de Schopenhauer em uma teoria que torna compreensíveis os fenômenos sociais a partir do indivíduo forte, que só reconhece como “deus” essa força pessoal de vontade pela qual ele avança em direção a seus próprios fins ou “valores”. Esses valores não são diferentes dos que nos ensina a História, por exemplo, a História grega, a História romana ou a da Renascença, mas essa visão histórica não se apóia em fenômenos de massa ou em “médias” históricas. Muito pelo contrário, ela nos torna sensíveis à compreensão “carismática” da história, isto é, ao caráter irracional da escolha deliberada dos valores pela qual o indivíduo decide de sua importância histórica⁽¹²¹⁾.

Troeltsch nos remete a Simmel, que foi o primeiro a compreender a importância da teoria nietzscheana para a pesquisa histórica e a utilizá-la para seus próprios fins: Simmel também considera a criação dos valores como “lei individual” — isto é, irracional, inexplicável — da história e se esforça em compreender os autores históricos a partir desses núcleos de significação. Mas ele condena em Simmel — como em Weber — o fato de dissolver a continuidade dos processos históricos, de reduzi-los ao estado de “oásis num deserto em si desprovido de qualquer sentido”. A compreensão histórica encontra-se reduzida à compreensão de comportamentos que só se baseiam em si mesmos, tarefa que supõe, no ator, como também no historiador, uma certa genialidade romântica (pp. 140-41). De acordo com o emprego contemporâneo do

(121) Cf. *ibid.*, p. 139: “A determinação do valor é algo criador-genial, soberano-livre, anti-racional e anti-intelectual. Mas, na medida em que ela quer a plenitude da individualidade, abrem-se-lhe também os olhos para a importância da individualidade na história e, como isso, para esta mesma”.

termo, Troeltsch chama “teoria dos comportamentos (valorizantes)” — precursora da “psicologia das visões do mundo” de Jaspers — esse método histórico que consiste em reconstruir racionalmente um comportamento dotado de sentido em torno de uma tomada de posição em si irracional; o que nos remete diretamente ao método weberiano em sociologia. E Troeltsch lembra o *pedigree* da teoria weberiana dos valores, que chama ironicamente de “posição valorativa isenta de cientificidade”^(*); ele a remete a Nietzsche através de Simmel, observando que ela acentua seu radicalismo e seu voluntarismo, por contraste com Simmel que — acrescenta-se — jamais se permitia recorrer a um tom violento⁽¹²²⁾.

Com isso, chegamos à tese já mencionada de F. H. Tenbruck: a influência de Simmel sobre Weber foi maior do que se pensou. Para fins de nosso tema, mencionemos mais particularmente seu livro, *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) do qual se possui um exemplar com notas marginais de Weber e que é útil para melhor definir os temas nietzscheanos. O Nietzsche de Simmel nos permitirá resumir a evolução intelectual de Weber e nos conduzirá à posição final deste último, à escolha de uma sociologia que responde às exigências que Nietzsche colocou diante das ciências sociais de sua época.

A revolução que Nietzsche introduziu em moral comporta a rejeição da piedade ou do altruísmo como fundamento do comportamento moral. É a luta e o antagonismo entre os homens a única coisa que pode levar à vitória de um valor sobre outro (pp. 213-14). Para saber o nível a que chegou a humanidade atualmente, é impossível construir um “tipo” que dê a imagem de um “homem médio”. Isso equivaleria a ratificar cientificamente a *baixeza*, a vulgaridade, o comportamento de “rebanho”. A dignidade do gênero humano reside em seus píncaros, que são realizações individuais: o verdadeiro valor é sempre o produto de uma vontade humana excepcional. Só conta essa força da vontade e nenhum meio lógico ou ético permite decidir que valor atualizado num comportamento real é mais “justo” do que outro (p. 223). Esta teoria está mais apta a devolver ao homem sua dignidade do que, por

(*) N. do T.: Alusão a “posição científica isenta de valores”, de Weber.

(122) *Ibid.*, pp. 573-74. A referência visa provavelmente seu *Probleme der Geschichtsphilosophie* (a partir de 1892); *ibid.*, nota 63, Troeltsch afirma ter ouvido Simmel dizer que seu *Schopenhauer und Nietzsche* devia ser considerado sua obra-prima.

exemplo, uma moral utilitária — que, na realidade, nada mais é do que uma contabilidade com vistas a obter vantagens exteriores ao menor custo — porque identifica valor ético e valor da pessoa humana: é superior moralmente o homem que se concentra melhor no ideal que professa (p. 224). Democracia e socialismo são fenômenos de decadência, justamente porque exaltam a mediocridade no homem, criando a imagem normativa de um comportamento “médio” para as massas (p. 227). Entretanto, os “valores extra-éticos — os que não são destinados a fornecer normas morais às massas — exprimem as mais nobres possibilidades que são realizáveis por uma pessoa humana digna desse nome (p. 232). Para compreender, enfim, a verdadeira realidade social, é preciso reconhecer a importância capital da “vontade de poder, que é a fonte da criação desses valores extra-éticos e nobres”. isso pressupõe o estudo da sociedade enquanto complexo de “estruturas de dominação”, pois além dessa luta pelo poder e a dominação, não há “valor”: ele se confunde necessariamente com a realidade social impiedosa onde é sempre a vontade do mais forte que faz a lei, que impõe *seu* “valor” (pp. 228ss).

A sociologia deve, portanto, compreender o comportamento do *vulgus*, cujo estudo revelará os aspectos decadentes e impotentes do homem. Mas, por outro lado, o estudo da “moral da nobreza” fornecerá a chave do verdadeiro problema social: o funcionamento dos mecanismos de dominação que, sem exceção, supõem uma vontade que se impõe a outros. O homem nobre, a vontade forte, *mereceu*, pela excelência de seu comportamento, ser alçado ao cume da hierarquia (*Rangordnung*) que existe sempre e necessariamente entre os homens de uma sociedade dada, justamente porque ele é tão duro e impiedoso para consigo mesmo quanto para com os outros (p. 235). Essa dureza e crueldade nada mais significam do que a expulsão, para fora do domínio da moral, desse falso e vulgar ideal da felicidade, a dos indivíduos como a das coletividades (pp. 244-45). Nietzsche tem razão em ver nessa busca da felicidade fácil de nossa sociedade democrática, a fonte dos males do homem⁽¹²³⁾. Num *élan* digno dos maiores moralistas, ele mantém que a verdadeira dignidade humana reside na própria existência da pessoa e não nas conseqüências de sua ação. Schiller já dizia que as naturezas nobres se manifestam no que elas são, as vulgares no que fazem (p. 236). É assim que o

(123) Cf. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, p. 244.

comportamento do homem “nobre” pode servir de medida da evolução histórica, é através dele que o “valor” se mostra e os atores históricos recobram sua independência com relação aos fatores “naturais”, sua plena dignidade moral⁽¹²⁴⁾. Mostrando que seus ideais provêm da realidade e retornam à realidade, Nietzsche torna possível uma compreensão concreta e sociológica do homem livre e moral (p. 239). É uma ética que vem “debaixo”, não foi construída por meio da metafísica, ela é empírica e totalmente ligada às realidades terrestres (p. 259), ela explica melhor a formação dos valores a partir de dentro de uma sociedade (p. 261). Ou melhor, é uma ética da responsabilidade, onde a “eterna volta do mesmo” é destinada a tornar-nos plenamente conscientes do peso moral de nossas ações, sem fazer do resultado, feliz ou infeliz, o critério da moralidade⁽¹²⁵⁾. O único objetivo dessa nova moral é tornar o homem melhor em sua qualidade humana propriamente dita; essa idéia é simbolizada na imagem do “super-homem”, tipo de homem mais evoluído que ignora a história das sociedades decadentes⁽¹²⁶⁾.

Contentemo-nos com esse resumo bastante sumário da interpretação que Simmel propõe da filosofia nietzscheana, sem nos pronunciarmos, evidentemente, sobre sua justeza ou exatidão. É claro que essa interpretação, inteiramente voltada para a exploração sociológica dos fenômenos morais (ou de acordo com o costume da época, “culturais”), repete-se integralmente nas obras teóricas de Max Weber e, mais especialmente, nas últimas. Retrace-mos, agora, as grandes linhas dessa última fase nietzscheana em Weber.

3. O que já sabemos sobre a teoria weberiana da história nos permite não nos surpreendermos; a “conversão” de Weber à visão nietzscheana estava em gérmen desde seus primeiros trabalhos. Seu método continha um dualismo — e mesmo um ecletismo — insustentável a longo prazo. Seria preciso, cedo ou tarde, escolher entre uma história que é um encadeamento causal a partir de, ou em direção à infra-estrutura econômica, e uma outra que se reconstitui a partir das ações humanas dotadas de sentido, isto é, a partir da luta politeísta dos valores. A primeira posição, adotada sob a influência de Marx, perde, pouco a pouco, sua força sobre Max Weber, em parte sob o efeito de suas decepções políticas com

(124) *Ibid.*, p. 238.

(125) *Ibid.*, p. 248.

(126) *Ibid.*, p. 253.

respeito ao socialismo, em parte por causa de sua convicção ideológica de que é a luta entre os homens, e não o ideal filosófico de um estado feliz e pacífico da sociedade que explica a realidade humana como ela é⁽¹²⁷⁾. Sem esse lado heracliteano inerente ao seu pensamento, uma aproximação com Nietzsche poderia ser apenas uma coincidência pura e simples. A violência de suas afirmações sobre a moral e a política torna perfeitamente possível a hipótese de que, mesmo sem Nietzsche, ele acabaria chegando a uma espécie de “maquiavelismo”. Mas como ele vivia em uma época em que Nietzsche era a leitura de todos os intelectuais e onde todo mundo falava a sua linguagem, Weber também recebeu e conservou a marca, tanto do patos estilístico como da afinidade ideológica com esse filósofo⁽¹²⁸⁾.

(127) Já em 1910, ele renega a teoria “materialista” da causalidade histórica cujos termos são retomados por Nietzsche para negar a existência de um “mundo em si”. Cf. *SSP*, 456: “Quero exprimir meu protesto contra a idéia de que algo, quer se chame técnica, ou economia, possa ser a causa ‘final’, ou ‘definitiva’, ou ‘autêntica’ de seja lá o que for. Quando examinamos a cadeia causal, ela corre sempre de coisas técnicas para econômicas. E assim por diante. Em nenhum lugar ela tem um ponto de repouso. E aquela idéia freqüente, da concepção materialista da história, de que o ‘econômico’, em qualquer sentido do termo, seja algo ‘final’ na seqüência causal parece-me estar definitivamente liquidada”. Um passo apenas (dado por Schopenhauer, depois por Nietzsche) separa essa posição e o fato de pôr o início da série causal na vontade.

(128) Para um paralelismo histórico concreto seria talvez útil lembrar as datas de publicação das obras correspondentes de Nietzsche e de Weber: 1886 — *Além do bem e do mal*; 1887 — *A genealogia da moral*; 1883-1892 — *Assim falou Zaratustra*; 1895 — *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*; 1895 — *O anticristo*; 1901 — *A vontade de poder* (primeira versão); 1904 — *A ética protestante*; 1906 — *A vontade de poder* (segunda versão); 1907 — *Schopenhauer und Nietzsche*, de Simmel; 1911 — *A vontade de poder* (terceira versão); 1911 — Início da redação de *Economia e sociedade*; 1917-1919 — *Das antike Judentum*; 1918 — *Parlamento e governo numa Alemanha reconstruída*; *Der Sozialismus*; 1919 — *A ciência como vocação*; *A política como vocação*.

A análise de seu estilo mostraria imediatamente a identificação com o ritmo do texto nietzscheano que ele leu e releu. Assim, por exemplo, nota-se a influência de *Zaratustra* no texto seguinte (*PS* 29, texto de 1896): “Quem no entanto deseja praticar política mundana deve ser antes de tudo livre de ilusões, e reconhecer o fato fundamental da inevitável luta do homem com o homem na terra, tal como efetivamente se dá. Quero proclamar aqui o velho lema de Thuringen: ‘Landgrave, torne-se duro’”. Cf. Nietzsche (Ed. Schlechta, II, p. 460): “Pois os criadores são duros. E deve parecer felicidade escrever sobre a vontade de milênios como sobre cera — como sobre bronze — mais duro o bronze, mais nobre que o bronze. Somente o mais nobre é

Assim, para lidarmos diretamente com o cerne de nosso problema, a mudança mais importante que intervém no pensamento de Weber consiste, então, em uma reconsideração da categoria da “causalidade” (que ele continuará a empregar até o fim): a causalidade através dos fatores econômicos cede lugar à causalidade através da vontade. É bem natural que um modo de explicação que ele empregou constantemente para os fenômenos de ordem política tenda a invadir os outros fenômenos da vida social. Essa mudança encontra amplas ilustrações em suas pesquisas concretas; é um longo caminho o que o leva da história econômica da Antigüidade ao projeto, somente em parte realizado, de uma sociologia da dominação, passando por uma sociologia do direito. Ora Nietzsche evocava claramente, desde o seu *Além do bem e do mal*, a necessidade de realizar essa conversão, essa volta à exclusiva “causalidade da vontade”, a única que permite compreender o que mantém o mundo a partir de dentro, e já é uma vontade desembaraçada de sua formulação biológica darwiniana: a vontade de poder⁽¹²⁹⁾. Não é impossível que, para Weber, essa idéia seja a conseqüência lógica do voluntarismo fichteano em que estava mergulhado em Heidelberg. Uma vez admitido esse princípio, ele abre, efetivamente, a via, tanto para uma crítica das ideologias quanto à compreensão mais realista dos fenômenos sociais⁽¹³⁰⁾, e Weber não se fez de rogado quanto a contribuir para esses domínios redescobertos por Nietzsche. Em sua crítica, pode-se vislumbrar uma correspondência quase textual com a nova “moral” — a da boa luta pela dominação — de Nietzsche, onde às vezes se observam alguns “melhoramentos” devidos à interpretação de Simmel. No que con-

inteiramente duro. Imponho-lhes, meus irmãos, essa nova tábua: *tornai-vos duros!*”

N. do T.: Os títulos das obras mais conhecidas e traduzidas dos dois autores, assim como as obras mencionadas no texto com o título traduzido figuram em português na lista.

(129) Cf. Ed. Schlechta, II, p. 601, e *Wille zur Macht* (Kroener), Aph., 1067: “Finalmente a questão é se realmente reconhecemos a vontade de poder como eficaz, se cremos na causalidade da vontade. (...) Temos então que fazer a experiência de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única. (...) Quando visto desde dentro o mundo determinado e delineado em vista do seu ‘caráter inteligível’ seria a ‘vontade de poder’ e nada mais. Esse mundo é vontade de poder — e nada mais! E também vocês mesmos são essa vontade de poder — e nada mais!”

(130) A contribuição de Nietzsche à crítica sociológica das ideologias está admiravelmente resumida no livro de Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zurique, 1945, cf. especialmente pp. 259ss.

cerne à sociologia positiva da dominação, existem, naturalmente, divergências: Nietzsche propunha apenas uma teoria sumária, grosseira e fragmentária que era preciso necessariamente completar através de pesquisas mais detalhadas, e os trabalhos de Weber trouxeram apenas uma justificação parcial às “hipóteses” nietzscheanas, sem contudo abandonar sua idéia central.

Consideremos, primeiro, Weber em sua ânsia crítica. O discurso inaugural de 1895 em Friburgo trai, em dois pontos essenciais pelo menos, a influência de *Zaratusstra*: primeiro, a negação do ideal de felicidade como fundamento válido da vida privada ou pública e, segundo, a idéia de que o homem melhor deve ser necessariamente originário de um adestramento, em vista da luta, pois é a manutenção de sua integridade através da luta que é sua moralidade e sua educação⁽¹³¹⁾. Essa maneira de ver, longe de ser abandonada, encontra-se novamente exposta vinte e cinco anos mais tarde aos estudantes de Munique pois, para Weber, a experiência da Guerra Mundial trouxe uma configuração dessa moral. Quando é o resultado da luta que decide do bem e do mal, seria insensato manter a moral tradicional, para a qual o mundo se divide entre bons e maus, e o bem sempre tem por consequência outro bem, e o mal outro mal⁽¹³²⁾. Pelo contrário. A impossibilidade de distinguir o bem do mal está na origem do problema religioso da teodicéia, cujo caráter insolúvel intrigou durante vinte e cinco séculos os crentes, a ponto de a religião se tornar o principal porta-voz da irracionalidade do mundo. Efetivamente, o mundo é entregue ao jogo demoníaco da luta pelo poder e a dominação, e nesse jogo só há resultados incertos e incalculáveis. Falar, nessas condições, de uma moral das normas, dos ideais fixos e eternos, nada mais é, na verdade, do que um “ópio do povo”, uma moral boa para o “rebanho”. Como Nietzsche já dizia por seu lado (e bem antes dele os sofistas), não há outra

(131) Cf. PS 12 e 14, Karl Löwith, em seu artigo “Max Weber und Karl Marx”, 1932, incluído nas suas *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, observa três afinidades entre Weber e Nietzsche, de que trataremos adiante: a oposição à moral da “felicidade”, a interpretação psicológica dos “valores” e o culto da “proibidade intelectual”. Cf. também Leo Strauss, *op. cit.*, p. 70, e a introdução de Raymond Aron a Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, pp. 42ss.

(132) Cf. PS, 542, e Ed. Schlechta, I, p. 909: “O fanatismo moral que acha que o bem só pode crescer a partir do bem, sobre o bem, etc. O preço para ser bom é também saber ser mau”. Cf. também Barth, *op. cit.*, pp. 338-39.

moral senão a vontade mais forte que vence e faz, de seu próprio poder, o fundamento da ordem e da legalidade, que faz triunfar seu “valor” e o torna norma obrigatória para todos⁽¹³³⁾. Pode-se mesmo dizer que na realidade não existe moral, apenas uma interpretação moral, posterior (*post festum*) dessa luta⁽¹³⁴⁾. Como não existe uma única interpretação dessa realidade propriamente humana, mas várias, conclui-se a uma pluralidade de “valores” e a moral cai num “perspectivismo”, ou seja, um relativismo⁽¹³⁵⁾. A descoberta da única e exclusiva realidade por trás dessa pluralidade dos valores ou das interpretações morais possíveis é a verdadeira tarefa do sociólogo, crítico das “ideologias”; é esse o verdadeiro “desencantamento” do mundo⁽¹³⁶⁾. O relativismo tão freqüentemente condenado em Weber não é, como se vê, a simples expressão de seu amor pela individualidade do homem, um “compreender e perdoar tudo”: esse relativismo seria quase incompreensível sem a idéia de que a realidade por trás desses fenômenos não é mais do que a força da vontade, uma convicção em si irracional mas que nunca se cansa de querer adquirir uma realidade social e política. A ética da responsabilidade é a única possível numa realidade em que, afora essa “causalidade pela vontade”, tudo é irracional. A distinção entre essa ética e a da intenção ou (falsa) “convicção” que coloca a moral no interior abstrato do indivíduo, sem encarar o comportamento concreto do ator que quer realizar seu ideal em, e por uma *luta real* (em que não é o sucesso, mas o próprio fato da luta que conta), é uma das idéias mais caras a Nietzsche⁽¹³⁷⁾. Em ambos, somente a “ética da responsabilidade” — a moral da vontade forte que empreende a superposição de seu próprio “valor” ao dos outros — pode tornar o homem responsável por suas ações, dado que a realidade “em si” ou não existe (Nietzsche) ou é totalmente irracional (Weber), de maneira que o final feliz ou infeliz de uma ação não contribui em nada para o seu valor, próprio e intransigente⁽¹³⁸⁾. A “nobreza” — como já vimos — está no próprio ser do homem, não em suas realizações.

(133) Ed. Schlechta, II, pp. 676-93.

(134) *Ibid.*, II, p. 631.

(135) *Ibid.*, p. 602.

(136) *Ibid.*, p. 703.

(137) *Ibid.*, p. 597, e *Wille zur Macht*, Aph., 927.

(138) Ed. Schlechta, I, p. 494, Aph., 68; II, p. 708; *Wille zur Macht*, Aph., 876.

Daí decorre — é quase supérfluo sublinhar — sua atitude negativa com relação à moral do Sermão da montanha. Para Nietzsche, como para Weber, a moral do Novo Testamento é o protótipo da ética das boas intenções, que é abstrata e irreal, isto é, válida para os que querem renunciar totalmente a qualquer atividade no interior do mundo, mas não utilizável em uma sociedade real, e mesmo nociva, porque paralisa o movimento da vontade⁽¹³⁹⁾. Uma moral que prega a inatividade é pior do que o nihilismo, porque retira ao homem qualquer valor e dignidade e, em qualquer circunstância, é preferível para ele querer o nada do que aniquilar sua própria vontade⁽¹⁴⁰⁾. Weber, é verdade, abre uma exceção para o protestantismo, justamente porque acredita ter provado que a ética protestante é essencialmente voltada para o mundo, e que, em lugar de paralisar a vontade, incita seus adeptos a uma atividade, tanto econômica quanto social. Mas, também aqui, seu método é prefigurado em Nietzsche, que se recusa categoricamente a encarar o cristianismo como doutrina de fé, considerando-o unicamente como prática⁽¹⁴¹⁾. O mesmo ocorre com a distinção weberiana entre “chefes carismáticos” e “políticos profissionais sem vocação”, que reflete fielmente a distinção de Nietzsche entre “homens superiores” e “populacho que sobe ao poder”⁽¹⁴²⁾, entre a inevitável burocratização da vida como consequência da democracia⁽¹⁴³⁾ e o “adestramento dos tiranos” que a democracia decadente atualiza, querendo, ou não, como sua única chance de sobrevivência⁽¹⁴⁴⁾. São apenas exemplos que se poderiam multiplicar, e uma simples comparação dos textos correspondentes basta para provar o que é necessário.

Mas as afinidades não ficam numa atitude crítica semelhante: Weber é também um dos sociólogos que não hesitaram em trabalhar à luz das hipóteses nietzscheanas. Seria preciso — timidamente — supor que a mesma doença nervosa que tornou Weber

(139) Ed. Schlechta, II, p. 669; *Wille zur Macht*, Aph., 211.

(140) *Ibid.*, II, p. 900: “O homem prefere querer o nada a não querer nada”.

(141) *Wille zur Macht*, Aph., 212.

(142) Ed. Schlechta, II, 333 (*Vom freien Tode*); II, pp. 552ss.: “Pois hoje os insignificantes se tornaram senhores”, etc., II, p. 508: “Populacho acima populacho abaixo! O que hoje ainda é ‘pobre’ e ‘rico!’”

(143) Cf., entre outros, *Wille zur Macht*, Aph., 890.

(144) Cf. Barth, *op. cit.*, e as referências (p. 328): “A democratização da Europa é simultaneamente uma condição involuntária para a criação de tiranos — entendida a palavra em qualquer sentido, também no espiritual”.

acessível à poesia também o fez tomar consciência de um certo parentesco com Nietzsche? Podemos, ao menos, constatar que (a) certas concepções de sua sociologia da religião, (b) seu projeto de uma sociologia da dominação e, finalmente, (c) sua teoria do ascetismo intelectual, colocam Weber nessa mesma perspectiva inicialmente aberta pelas intuições do filósofo.

a) *A Ética do protestantismo* — como vimos — retira seu argumento de hipóteses marxistas, mas chega a resultados bem diferentes, isto é, de que não se pode afirmar como causa preponderante e absolutamente determinante, nem a infra-estrutura, nem a ordem ideacional das coisas (a ética protestante). Praticamente, isso significa o abandono da teoria econômica da infra-estrutura e o recurso a uma outra explicação das forças “ocultas”. Weber já teria sob os olhos na época (ou durante a redação posterior das notas?) a “vontade de poder” de Nietzsche, quando nos fala desses “super-homens da economia” que deviam ter sido esses primeiros capitalistas puritanos, “duros como o aço”⁽¹⁴⁵⁾, que se distinguiram mais por sua vontade de ferro do que por seu amor pelo lucro? Sempre nesse contexto econômico-ético, ele faz o elogio da teoria protestante da responsabilidade que sempre se refere à vida deste mundo, da mesma forma que a idéia da responsabilidade expressa na “eterna volta do mesmo” de Nietzsche⁽¹⁴⁶⁾, para não falar dos “últimos homens” de *Zarathustra*, pelos quais evoca o mesmo nojo que o seu predecessor e ilustre filósofo⁽¹⁴⁷⁾.

Além desses paralelismos de ordem geral, Weber cultivava igualmente no detalhe de sua sociologia da religião os temas maiores da crítica nietzscheana. Seria preciso comparar termo a termo as idéias de um e de outro sobre o problema ético e religioso do sofrimento (teodicéia) que deve dar lugar às esperanças escatológicas ou messiânicas⁽¹⁴⁸⁾, isto é, a esse ideal de “felicidade” tão contestado por eles; sobre a significação sociológica — secular — do ascetismo⁽¹⁴⁹⁾; sobre a vingança (“ressentimento”) enquanto

(145) *RS I*, 160, nota 2.

(146) *Ibid.*, p. 111; cf. nossa nota 125.

(147) *Ibid.*, p. 204.

(148) Cf. Ed. Schlechta, II, pp. 689ss.

(149) Cf. *ibid.*, II, pp. 839ss., com os “Zwischenbetrachtungen”, in *RS I*, 536-73.

fundamento moral⁽¹⁵⁰⁾. Notemos somente que este último ponto é um exemplo clássico que nos permite estudar em detalhe o emprego por Weber das hipóteses nietzscheanas⁽¹⁵¹⁾. Ele as transforma em “tipos ideais” e as confronta com outros tipos ideais formados a partir de elementos coexistentes na mesma sociedade. Emprega, portanto, um método simples de comparação que, sempre operando no nível dos fenômenos concretos, é incapaz por definição de provocar a *refutação* da hipótese original; no máximo, pode trazer algumas retificações que entrarão no esquema erigido *a priori*. Desse modo, analisando o judaísmo do Antigo Testamento, ele descobre não somente que Marx estava errado no que diz respeito aos profetas (não representavam nem os interesses dos ricos, nem dos pobres), mas ainda, que esse fenômeno não se explica por uma simples “vontade de poder” de dominar os outros membros da sociedade hebraica. Para compreender tudo isso, o sociólogo deve construir um tipo puramente religioso de dominação — donde a idéia do “carisma” — irredutível aos outros tipos empregados em fenômenos análogos. Longe de refutar Nietzsche, Weber dá alguma justificação à religiosidade latente do seu pensamento: Nietzsche não pensou, em seus momentos de fraqueza (ou de força?) que seria preciso um profeta carismático para livrar a Europa de seu “nihilismo” crescente? O mesmo se aplica à segunda grande “descoberta” de Weber no decurso de suas pesquisas de sociologia religiosa. A idéia de que a “racionalidade” é própria da evolução histórica do Ocidente não é nova, nem concretamente compreensível se não se mostrar, ao mesmo tempo, sua significação entre os outros fenômenos de ordem social. Ora, é justamente aqui que o vemos “profetizar”, *à la* Nietzsche ou, pior, *à la* Spengler, e estigmatizar o advento dos famosos “especialistas sem espírito”, “hedonistas sem coração” e os “homens da ordem” da burocracia moderna que põe em perigo a boa velha nobreza carismática e irracional do homem. Portanto, não é difícil ver que, entre Marx e Nietzsche — a alternativa típica dos intelectuais de sua geração — Weber, talvez involuntariamente, *sempre* escolhe Nietzsche.

b) Mas mesmo se construirmos um tipo especificamente religioso de dominação, será sempre a idéia da *dominação* o que

(150) Cf. *Genealogie der Moral* e *Antichrist* e a conferência de J. Taubes a esse respeito, em vias de publicação (*Actes du Congrès Weber*, Heidelberg, 1964).

(151) Cf. RS I, 241ss.; WuG, 283, 286, 637.

fornecerá a chave para a compreensão dos fenômenos religiosos e, do ponto de vista da grande sociologia sistemática nascente de Weber, será apenas um capítulo dentre as diferentes possibilidades da “vontade de poder”. Nesse contexto, é Nietzsche novamente quem fornece duas novas “hipóteses” de primeira importância para a sociologia: uma é a noção do “pária” (o *Tschandala* da *Genealogia da moral*) e, a outra, a idéia da ordenação hierárquica — já mencionada quando lembramos a interpretação de Simmel. Também neste caso, algumas precisões bastarão para evitar arrombar portas bem abertas: todo o mundo sabe que Nietzsche mais do que seduziu a geração de Max Weber, sustentando, contra Marx, que as pessoas não querem tanto ser felizes como dominar as outras; que a tolerância, o altruísmo, a bondade moral, etc., são apenas ardis do “rebanho” para subir ao poder e que, uma vez o poder adquirido, a violência logo reaparece: são sempre os desfavorecidos que pregam — por vontade de poder — a não-violência⁽¹⁵²⁾. A sociologia religiosa de Weber leva em grande conta essas “duras” verdades de Nietzsche, ao mesmo tempo em que se livra de certas generalizações apressadas do filósofo. Assim, Weber não manterá em sua pureza a distinção entre “moral dos escravos” e “moral dos senhores”. Segundo Nietzsche, judaísmo (com importantes restrições), cristianismo e budismo devem pertencer à primeira categoria. Weber, ao contrário, mostra-nos — por meio de sua distinção entre o aqui na terra e o além, na religião — que, por exemplo, os profetas de Israel e os letrados da China ou da Índia se desinteressavam pelo poder e pela dominação no sentido ocidental (daqui na terra) do termo, mas que a religião não deixa de ser um dos domínios possíveis do exercício do poder do homem sobre o homem e que ela é, por conseguinte, e contrariamente a seus intérpretes demasiado caridosos, uma subseção da “grande” sociologia da dominação.

Nietzsche queria “substituir a sociologia por uma teoria das estruturas de dominação”⁽¹⁵³⁾: idéia que se deveria levar bem em conta para compreender que sociologia “geral” Weber elaborava no fim da vida. Ele apenas aproveita a oportunidade que lhe é dada pela definição do filósofo sobre o “sentido histórico”, essa espécie de “instinto de adivinhação”, para apreender as re-

(152) Cf. *Wille zur Macht*, Aph., 184, etc., e Barth, *op. cit.*, pp. 340-41.

(153) Cf. *Wille zur Macht*, Aph., 462: “No lugar da ‘sociologia’ uma doutrina das estruturas de dominação”.

lações de dominação que se escondem por trás da hierarquia de valores existente em uma sociedade dada⁽¹⁵⁴⁾. Como Nietzsche, Weber também não vê diferença entre uma relação que seja pura autoridade intelectual e outra que se situe no domínio econômico ou político — Bendix o compreendeu muito bem⁽¹⁵⁵⁾. Nietzsche, quanto a ele, repetiu freqüentemente que o “espírito” é uma forma disfarçada e sublimada de instintos muito pouco espirituais de dominação. No Weber da última fase, “poder” e “dominação” já não são mais do que a conceituação — às vezes política demais — dos termos correspondentes do autor de *Além do bem e do mal* e não se vê bem por que os teria tomado emprestados a Clausewitz⁽¹⁵⁶⁾. Mas, ainda aí, Weber acrescenta nuances na aplicação do modelo e é a ele que devemos um sistema complicado em que analisa um grande número de tipos e subtipos incluídos nessa categoria de dominação. Weber nada queria deixar ao acaso e foi justamente o seu pedantismo que tornou possível o mal-entendido de que não se trata, nesse caso, senão de um sistema “formal”, sem preconceções de ordem ideológica ou filosófica. Sua principal contribuição à modificação do esquema nietzscheano é a série de tipos que definem o exercício *legítimo* do poder sob forma de dominação mediada por pessoas que obedecem. É uma possibilidade importante que, ao que parece, teria escapado a Nietzsche. Ao mesmo tempo, Weber descobre — mais justificando do que refutando seu inspirador — que quando essas pessoas interpostas, após o desaparecimento do dominador, apoderam-se do poder ou o usurpam, aparece o reino da burocracia *pura*. Ora, o reino dos escravos que se tornam senhores é uma

(154) Cf. Ed. Schlechta, II, p. 686: “A capacidade de adivinhar prontamente a hierarquia de avaliações valorativas segundo as quais viveu um povo, uma sociedade, um homem, o ‘instinto divinatório’ para as relações entre essas avaliações valorativas, para a relação entre a autoridade dos valores e a autoridade das forças eficientes”.

(155) Cf. Bendix, *op. cit.*, p. 292, nota 10.

(156) Cf. *WuG*, 28. Foi Bendix (*op. cit.*, p. 290, nota 11), quem comparou Weber com Clausewitz, que definiu a guerra (*Von Kriege*, Ed. Rowohlt, p. 13) como “um ato de violência para levar o adversário a cumprir nossa vontade”, enquanto que a definição de Weber seria: “Poder significa toda a chance de levar a efeito a própria vontade mesmo contra resistência, *no interior de uma relação social* (sublinhado por nós)”. Essa diferença é importante para melhor localizar a origem dessas idéias. Da mesma forma, não é por puro acaso que o Estado de Weber (*WuG*, 30) é o “monopólio da dominação pela violência” e o de Nietzsche (*Wille zur Macht*, Aph., 717) é uma “imoralidade organizada”.

forma de dominação que, a seus olhos, jamais poderia ser “legítima”. Pois a “legitimidade”, de acordo com nossos dois ideólogos, é o conjunto dos meios pelos quais os dominados se submetem voluntariamente a um chefe “carismático”, mas não a burocratas subalternos.

c) A referência nietzscheana ajudará a resolver um último problema colocado por Weber a seus sucessores, o das relações entre atividade política e vida científica, considerado por seus biógrafos como o problema central de seu ego intelectual. Inteiramente por acaso foi, também, o problema central de Nietzsche e a solução que ele lhe dá — desta vez, sem ser por acaso — também foi a solução de Weber: a preferência dada à verdade acima de todas as coisas⁽¹⁵⁷⁾ explica não somente uma afinidade intelectual, como também uma quase identificação pessoal entre os dois homens. Resumamos brevemente, para terminar, a posição de Nietzsche, cuja identidade de vistas com o autor de *A ciência como vocação*, certamente não escapará ao leitor.

Aquele que quer criar novos valores deve ser capaz de destruir impiedosamente os valores existentes: a criação passa pela destruição, bem e mal caminham de mãos dadas⁽¹⁵⁸⁾. Mas como essa criação se coloca além do bem e do mal, as normas morais existentes não têm nenhuma utilidade e é exclusivamente a vontade de verdade que pode guiar o criador em sua luta tirânica⁽¹⁵⁹⁾. Pois a vontade da verdade também é uma forma da “vontade de poder”, talvez mesmo sua forma superior. A tarefa do verdadeiro sábio é de *valorizar os próprios valores*, tarefa que o impede de participar efetivamente da luta material dos homens uns contra os outros. Mas essa não-intervenção não será sinal de fraqueza. Pelo contrário. O verdadeiro intelectual é mais forte do que os outros, pois ele é, antes de mais nada, cruel e impiedoso contra

(157) Trata-se, antes de mais nada, do capítulo “Sobre a auto-superação” do *Zarathustra* (Ed. Schlechta, II, p. 369); cf., também, em *Além do bem e do mal*, “O homem objetivo” (*ibid.*, p. 667), “Criação de valores” (p. 676), “Grandeza” (p. 677), “Ascese intelectual” (p. 697). Segundo Kaufmann, *op. cit.*, é o centro incontestável do pensamento de Nietzsche.

(158) Cf. Ed. Schlechta, II, p. 369: “E quem precisa ser um criador no bem e no mal; na verdade, este precisa antes ser um destruidor e romper valores. Portanto, o supremo mal pertence ao supremo bem; este contudo é o criador”.

(159) *Ibid.*: “E também tu que buscas o conhecimento não passas de uma senda e pegada da minha vontade; na verdade, minha vontade de poder caminha sobre os pés da tua vontade de verdade”.

sua própria pessoa: à força de superar as fraquezas de sua própria natureza, ele se torna a consciência, o “espírito” de todos os outros⁽¹⁶⁰⁾. A força do intelecto é a maior força imaginável: o homem do espírito encontra sua “felicidade” lá onde os outros só encontram ruína e morte, porque o exercício da verdade é uma espécie de ascetismo, é o *ascetismo intelectual*, o sacrifício total dos sentimentos⁽¹⁶¹⁾. É ao homem que conservou o sentido da dignidade humana que cabe, com a ajuda de seus conhecimentos e de sua vontade de verdade, desmascarar os erros e as mentiras da moral em vigor, é nele que se deve produzir a grande mudança que é a superação da moral pelo amor da verdade⁽¹⁶²⁾. Em tudo trata-se, por Weber como por Nietzsche — longe de serem os profetas da violência pura e simples — de recusar como insustentável qualquer visão moral otimista do mundo. Ambos exigiram do cientista uma veracidade sem compromisso, o reconhecimento da existência de um mundo que sempre foi e continua violento, e uma responsabilidade a mais dos intelectuais de guiar o outro nesse mundo de violência. Ambos forneceram um novo critério para medir a determinação, a vontade de verdade do cientista: ele é ou não capaz de suportar pessoalmente o peso da ver-

(160) *Ibid.*, II, p. 694: “É claro que nisso é necessário expulsar a simplória psicologia de antanho, que nada mais sabia dizer sobre a crueldade senão ela ocorreria na visão do sofrimento *alheio*: existe também um rico, demasiado rico prazer no próprio sofrimento, no infligir sofrimento a si próprio — e sempre que o homem se deixa levar para a autonegação no sentido *religioso* ou para a automutilação, como entre fenícios e ascetas, ou em geral para a dessensualidade, o desentranhamento, o esmagamento, para a luta puritana pela penitência, para a viviseção da consciência e para o sacrifício do intelecto pascaliano, então ele é secretamente seduzido e impelido pela sua crueldade, por esse perigoso frêmito da crueldade *voltada contra si próprio*”.

161) *Ibid.*, II, p. 1227 (*Der Antichrist*): “Os homens mais espirituais, os *mais fortes*, encontram sua felicidade onde outros encontrariam a ruína: no labirinto, na dureza contra si e outros; na tentativa; seu desejo é o auto-domínio: o ascetismo torna-se neles natureza, necessidade, instinto. A dura tarefa é privilégio para eles: brincar com pesos esmagadores para outros é um *descanso*. (...) O conhecimento — uma forma de ascetismo. (...) Eles não dominam porque querem, mas porque *são*; não lhes é dado serem os segundos”.

(162) *Ibid.*, II, p. 1154 (*Ecce Homo*): “A história inteira é a refutação experimental da frase sobre a chamada ‘ordem moral do mundo’. (...) A veracidade como virtude suprema — isso significa o oposto da *covardia* do idealista, que se refugia da realidade. (...) Falar a verdade e *ser bom arqueiro* (...)”.

dade sem se esmagar⁽¹⁶³⁾? Ainda aqui Weber se identifica com a pessoa de Nietzsche.

Uma análise “objetiva”, isto é, uma análise que não pretenda relacionar os fenômenos históricos com a sabedoria duvidosa de um profetismo retroativo, deve deter-se aqui. A própria tarefa poderia, sem dúvida, ser levada a termo de maneira infinitamente mais cômoda se o mundo tivesse eliminado de seu seio qualquer violência política. Esse tempo ainda não chegou e, nesse sentido, tanto Nietzsche como Weber mantêm toda atualidade.

(163) Cf. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 731: Quando lhe perguntaram, no fim de sua vida, a finalidade de suas pesquisas, Weber respondeu: “Quer saber o quanto posso suportar”. Por outro lado, lê-se em *Ecce Homo* (Ed. Schlechta, II, p. 1066): “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais isso se tornou a verdadeira medida para mim. O engano não é cegueira, o engano é *covardia*. (...) Cada conquista, cada passo avante no conhecimento *deriva* da coragem, da dureza contra si próprio, da limpeza em relação a si próprio. (...) Não refuto os ideais, apenas calço luvas perante eles. (...) *Nitimus in vitium*: nesse signo vence minha filosofia, pois até hoje sempre se proibiu plenamente só a verdade”.