

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Paulo Vitor Machado

Uma interlocução entre os diagnósticos da modernidade ocidental de Nietzsche e Weber

Florianópolis

2022

Paulo Vitor Machado

Uma interlocução entre os diagnósticos da modernidade ocidental de Nietzsche e Weber

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal de Santa Catarina como requisito
para a obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa.

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Machado, Paulo Vitor

Uma interlocução entre os diagnósticos da modernidade
ocidental de Nietzsche e Weber / Paulo Vitor Machado ;
orientador, Jean Gabriel Castro da Costa, 2022.

80 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de
Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em Ciências
Sociais, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Ciências Sociais. 2. Nietzsche. 3. Max Weber. 4.
Modernidade. 5. Filosofia. I. Castro da Costa, Jean
Gabriel. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

Paulo Vitor Machado

Uma interlocução entre os diagnósticos da modernidade ocidental de Nietzsche e Weber

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de “Bacharel” e aprovado em sua forma final pelo Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Florianópolis, 15 de março de 2022.

Prof. Rodrigo da Rosa Bordignon, Dr.

Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Jean Gabriel Castro da Costa, Dr.

Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Prof. Carlos Eduardo Sell, Dr.

Avaliador

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Iann Endo Lobo, Me.

Avaliador

Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus familiares, especialmente aos meus pais, à minha vó, meu irmão, tios e tias por toda educação, apoio e valores. Sempre os levarei adiante, para toda a vida.

Aos amigos e amigas de Brusque e de Florianópolis que, com certeza, mesmo sem querer e talvez sem nem saberem, me ajudaram profundamente.

Ao meu orientador e amigo prof. Jean Castro, que contribuiu excessivamente para o desenvolvimento do meu interesse relativo à filosofia, especialmente a nietzschiana. Ao prof. Carlos E. Sell por todo o apoio dado aos estudos weberianos. Ao amigo Iann Lobo, admirável pesquisador e entusiasta dos estudos da condição humana.

À UFSC e a todos que contribuíram para eu estar aqui, ainda que de maneira indireta.

Por fim, a todos que me proporcionaram grandes momentos, e que de alguma forma, me fizeram ser quem eu sou.

“Não mais que uns cinco dias atrás, debatendo numa reunião social aqui na cidade, em que predominavam senhoras, ele declarou em tom solene que em toda a face da Terra não existe terminantemente nada que obrigue os homens a amarem seus semelhantes, que essa lei da natureza, que reza que o homem ame a humanidade, não existe em absoluto e que, se até hoje existiu amor na Terra, este não se deveu à lei natural, mas tão só ao fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade. Ivan Fiodórovitch acrescentou, entre parênteses, que é nisso que consiste toda a lei natural, de sorte que, destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continue no mundo. E mais: então não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia. Mas isso ainda é pouco: ele concluiu afirmando que, para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem mas até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para sua situação.”

Fiódor Dostoiévski, Os Irmãos Karamazov

RESUMO

O principal objetivo da presente monografia é propor uma interlocução entre os diagnósticos da modernidade ocidental de Friedrich Nietzsche e Max Weber. Para tanto, os conceitos “morte de Deus” e “desencantamento do mundo” demonstram ser de suma importância, assim como os antecedentes de ambos os processos, para desta maneira, compreender historicamente as análises dos autores. Inicialmente, expõe-se o niilismo como processo histórico-moral de caráter fundamentalmente ambíguo, datado por Nietzsche da tradição socrático-platônica, para, subsequentemente, demonstrar sua relação com o cristianismo como vista pelo filósofo, e por fim, apresentar o diagnóstico epocal nietzschiano, partindo do pressuposto que o niilismo é visto pelo autor como inevitável. Visto isso, no segundo capítulo, ao tratar do desencantamento, parte-se do princípio de que houve um “encantamento do mundo” e, por conseguinte, apresentam-se os dois processos de desencantamento do mundo descritos por Weber: histórico-religioso e histórico-científico. Feito isto, analisa-se a discussão do tema da relação entre Nietzsche e Weber, baseando-se na literatura especializada, para assim, posicionarmos o trabalho no debate e justificarmos o uso do termo “interlocução” em detrimento de “influência”. Por fim, apresentam-se as afinidades e os afastamentos entre Nietzsche e Weber, levantando as questões mais relevantes para a literatura especializada e para os diagnósticos da modernidade de ambos os autores. Visto isso, realizou-se uma pesquisa bibliográfica descritiva, que se propõe não somente a analisar a obra de Nietzsche e Weber, bem como compreender a posição da literatura especializada sobre os autores e sobre a relação entre ambos.

Palavras-chave: Nietzsche; Max Weber; Modernidade; Teoria social; Filosofia.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	1
1. INTRODUÇÃO	3
1.1. <i>Considerações metodológicas</i>	5
2. O DIAGNÓSTICO DE NIETZSCHE DA MODERNIDADE DO OCIDENTE: ANTECEDENTES, NILISMO E A MORTE DE DEUS COMO CONSEQUÊNCIA DOS NOSSOS VALORES.....	6
2.1. <i>A história moral do Ocidente: antecedentes d' 'o maior acontecimento recente'</i>	7
2.2. <i>Cristianismo, negação e niilismo</i>	13
2.3. <i>Condição do homem moderno: morte de Deus, inevitabilidade do niilismo e desvalorização dos valores.....</i>	18
3. O DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE OCIDENTAL DE WEBER: ANTECEDENTES E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO COMO DUPLO PROCESSO HISTÓRICO	24
3.1. <i>O mundo como "jardim encantado": o encantamento do mundo</i>	26
3.2. <i>Desencantamento do mundo como processo histórico-religioso.....</i>	30
3.3. <i>Desencantamento do mundo como processo histórico-científico</i>	37
4. É POSSÍVEL UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE NIETZSCHE E WEBER? DISCUSSÃO, AFINIDADES E AFASTAMENTOS ENTRE OS DIAGNÓSTICOS DO OCIDENTE MODERNO E SEUS EFEITOS	43
4.1. <i>A relação de Nietzsche e Weber para a literatura especializada: o contexto da discussão.....</i>	45
4.2. <i>Afinidades: desencantamento, perda de sentido e conflito de valores.....</i>	50
4.3. <i>Afastamentos: "últimos homens", postura ética e desencantamento.....</i>	55
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	62
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	66
6.1. <i>Obras de Nietzsche</i>	66
6.2. <i>Obras de Weber.....</i>	66
6.3. <i>Demais obras.....</i>	67

ABREVIATURAS

Pelo fato da obra de Nietzsche, em grande medida, ser escrita de forma aforística, quando nos referirmos aos seus textos, usaremos das siglas estabelecidas pelos *Cadernos Nietzsche*, periódico fundado em 1996 por Scarlett Marton, autora referência dos estudos nietzschianos no Brasil. Visto que não consta na convenção proposta pelo periódico a abreviação da obra *Vontade de poder*, feita com base nos *Fragmentos póstumos*, utilizamos das duas primeiras letras das palavras para fazer a sigla, assim como nos outros casos.

i. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GC – A gaia ciência

ZA – Assim falou Zaratustra

BM – Além do bem e do mal

GM – Genealogia da moral

CI – Crepúsculo dos ídolos

ii. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC – O anticristo

EH – Ecce homo

iii. Textos inéditos inacabados:

CP – Cinco prefácios a cinco livros não escritos

iv. Textos póstumos:

VP – Vontade de poder

1. INTRODUÇÃO

O principal objetivo do presente trabalho é propor uma interlocução entre Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Max Weber (1864-1920) acerca de seus respectivos diagnósticos da modernidade ocidental, baseando-nos na literatura especializada, mas sobretudo, nas obras dos autores, para dessa maneira, traçar afinidades e afastamentos. Para tanto, os conceitos de *morte de Deus* e *desencantamento do mundo* se fazem centrais. Ao abordar suas análises sobre o mundo moderno e seus efeitos sobre o homem, além disso, trataremos sobre seus antecedentes: o niilismo como *processo* histórico-moral do Ocidente no caso de Nietzsche (ARALDI, 2019) e o *encantamento* do mundo para Weber (SCHLUCHTER, 2014). O ordenamento dos capítulos foi feito baseado em uma lógica cronológica dentre os autores. Com vistas de contribuir para a teoria social e para a área da filosofia, apresentamos, individualmente, os diagnósticos do Ocidente moderno de Nietzsche e Weber, e subsequentemente, expomos as afinidades e os afastamentos com base na literatura especializada.

Visto isso, decidiu-se, ao início de cada capítulo do trabalho, demonstrar os *pressupostos* de nossa abordagem, para depois, expormos os caminhos de ambos os autores por meio de uma reconstrução histórica de ordenamento cronológico:

Para o capítulo sobre Nietzsche, na introdução ao mesmo, é feita uma apresentação sobre a questão da “ambiguidade” na filosofia nietzschiana, para dessa maneira, expor a concepção de niilismo como conceito *fundamentalmente* ambíguo. Visto que trabalhamos com mais de um sentido para o conceito de niilismo no capítulo, expor essa questão passa a ser de suma importância para a coerência interna do trabalho. Após, foi exposta a ideia de niilismo como *processo* histórico-moral, que tem raízes, justamente, em uma interpretação moral da existência, datada pelo autor da tradição socrático-platônica, demonstrando os antecedentes da morte de Deus e do niilismo moderno. Na segunda parte, a relação descrita por Nietzsche do niilismo com o cristianismo e com o ideal platônico, apresentando o niilismo como *negação*, e desta forma, expor a relação entre niilismo e os valores do Ocidente. Por fim, termina-se o capítulo com o diagnóstico epocal nietzschiano, apresentando o momento da morte de Deus e o niilismo como consequência da mesma, que toma a forma na *desvalorização dos valores*, destituindo o homem moderno de qualquer perspectiva quanto à um significado existencial. Nesta última seção, expomos que o niilismo sempre teve caráter de inevitabilidade na obra de Nietzsche.

No caso de Weber, na parte introdutória do capítulo decidiu-se discorrer sobre o que o autor compreende como racionalização, justamente em decorrência de que o processo de

desencantamento do mundo foi tratado como conceito interno ao processo de racionalização, este como limítrofe para a análise weberiana sobre o Ocidente. Além disso, grande parte dos comentadores usados pelo presente trabalho, apresentam Weber como um teórico da racionalização, todavia, em vistas da complexidade do conceito, nos atemos a explorá-lo, mesmo que brevemente, na introdução ao capítulo. Primeiramente, mostre-se o encantamento do mundo, partindo do princípio de que ao falarmos do desencantamento, isso, logicamente, e semanticamente, significa que em algum momento o mundo foi encantado (SCHLUCHTER, 2014). Visto isso, passamos para o desencantamento como processo histórico-religioso, datado por Weber do judaísmo antigo, e atingindo seu cume na modernidade com o protestantismo ascético. Porém, faz-se necessário falar sobre a racionalização religiosa operada pela Reforma, em especial à pós-luterana, e que, desenvolve não somente o desencantamento, mas também, um *ethos* capitalista. Na última seção, falamos sobre o desencantamento do mundo como processo histórico-científico. Para o sociólogo alemão, o processo começa com a filosofia helênica e tem sua conclusão na modernidade, com a ciência moderna e o domínio da técnica, ocasionando a perda de sentido e a fragmentação das esferas de valor, em uma realidade caracterizada pelo próprio Weber como um politeísmo de valores. Visto isso, nas seções 3.2 e 3.3, ao falarmos sobre os processos de desencantamento, fizemos uma breve contextualização das duas obras usadas, em grande parte, para descrever os processos, dada a importância delas para o capítulo: *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* para o desencantamento pela religião; *Ciência como vocação* para o caso do desencantamento via ciência.

No último capítulo, no qual foi abordado, especificamente, a relação entre Nietzsche e Weber, começamos apresentando a posição de Weber relativa ao filósofo alemão, pois dessa maneira, justificamos não somente a palavra “*interlocução*” contida no título do trabalho, bem como o uso de *afinidades*, em detrimento de *influência*. Após isso, é feita uma contextualização quanto ao debate sobre a temática da relação entre os dois autores, demonstrando as respectivas posições da literatura especializada e do presente trabalho, mas também, a situação contemporânea da discussão para as ciências humanas. Na segunda seção, apresentam-se as afinidades entre Nietzsche e Weber, com base em três temas: desencantamento do mundo, perda de sentido e conflito entre valores. Visto que as duas últimas questões são amplamente discutidas entre os comentadores, mas sobretudo, são internas ao diagnóstico weberiano, as escolhemos. Por fim, discorreremos sobre os afastamentos quanto aos dois autores, levando três temas em consideração: o uso de Weber relativo ao termo cunhado por Nietzsche “*últimos homens*”, postura ética e o desencantamento do mundo. Para tanto, seguindo a mesma lógica

da seção anterior, escolhemos tais temas pois dialogam com o diagnóstico weberiano da modernidade e, ao mesmo tempo, são relevantes para o debate estabelecido. Quando falamos sobre afinidades, demos primazia para os autores que enxergam a relação entre Nietzsche e Weber em termos de afinidades, mas também, em vista da importância para a discussão, discorremos sobre alguns apontamentos de Eugène Fleischmann sobre o tema. Na seção a qual abordamos os afastamentos, seguimos com os autores que enxergam como eixo principal da obra weberiana o tema da racionalização, dado que a perspectiva nietzschiana é excessivamente contrastante com essa escola analítica.

1.1. Considerações metodológicas

Dado o caráter teórico do presente trabalho, utilizamos de pesquisa bibliográfica com base não somente em obras dos próprios autores, bem como em uma revisão da literatura especializada e mesmo correspondências. Utilizamos dois critérios para adição e exclusão dos materiais a serem usados, baseando-nos em GIL (2008): i) “Obras científicas ou técnicas” : tratam-se das obras principais para o trabalho, nas quais intenta-se traçar as linhas fundamentais para o trabalho, isto é, escritos dos autores envolvidos (Nietzsche e Weber) e comentadores mais importantes; ii) “Obras de referência”: diferentemente das outras, estas podem ser caracterizadas como escritos mais secundários, os quais o uso é visto como mais pontual (*Ibidem*, p. 61).

No que diz respeito às obras de Nietzsche, o recorte bibliográfico, em grande medida, foi feito para suas obras lançadas a partir de 1881, ou seja, a partir da publicação *Aurora* até suas obras póstumas, dado que desde este momento, o niilismo passa a ser de suma importância para as considerações nietzschianas (ARALDI, 2019). Com Weber, visto que o autor guina suas investigações relativas ao capitalismo para a especificidade do racionalismo ocidental a partir de 1910 (SELL, 2013), utilizamos, principalmente, seus escritos lançados a partir desse período em diante. Quanto aos comentadores weberianos, escolhemos, a despeito de suas diferenças, autores que dão prioridade ao tema da racionalização como chave heurística para a compreensão da obra do sociólogo alemão. No caso de Nietzsche, selecionamos intérpretes que, de maneira geral, dialogassem diretamente com os temas “niilismo”, “modernidade” e “morte de Deus”.

2. O DIAGNÓSTICO DE NIETZSCHE DA MODERNIDADE DO OCIDENTE: ANTECEDENTES, NIILISMO E A MORTE DE DEUS COMO CONSEQUÊNCIA DOS NOSSOS VALORES

Para expor a visão nietzschiana sobre a condição do homem moderno, é necessário dissertar sobre dois conceitos-chaves para a obra do autor: o niilismo e a morte de Deus. No entanto, pelo fato de Nietzsche nunca ter sido parte da tradição filosófica de caráter lógico-sistemático, mas pelo contrário, se opor a qualquer “espécie de dogmatismo” (BM, Prólogo) de uma “época de gosto fundamentalmente plebeu” (BM, 14), suas concepções, em grande medida, são cercadas de ambiguidades. Contudo, isso não significa que Nietzsche seja um autor *essencialmente* contraditório, no sentido pejorativo do termo, e muito menos, inapto a qualquer espécie de “sistematização” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 30). Por mais pertinentes que sejam, as investigações relativas às ambiguidades da obra de Nietzsche, de intérpretes como Martin Heidegger e Lou Andreas-Salomé, por exemplo, que compreendem a filosofia nietzschiana seja sob uma luz metafísica, como no primeiro caso, ou deduzida da personalidade do próprio Nietzsche, como no segundo, acabam revelando muito mais sobre seus respectivos pontos de vista¹, deixando de lado a especificidade da filosofia de Nietzsche (*Ibidem*, p. 31). Leituras estas, que buscam na filosofia nietzschiana uma filosofia “livre de antagonismos”, involuntariamente esquecem da “colocação filosófica da questão” (*Ibidem*, pp. 31 e 33), ou seja, dos antagonismos como fundamentos da própria filosofia do autor.

Visto que a ambiguidade contida na obra de Nietzsche não, necessariamente, pode ser vista como um problema, mas trata-se de ser levada como um fundamento (cf. MÜLLER-LAUTER, 2009; REGINSTER, 2006; ARALDI, 2019), o presente capítulo segue três caminhos: apresentar o niilismo como um *processo*, interno à história da moral do próprio Ocidente moralizado, para assim, compreender a preocupação do autor a respeito do advento

¹ Em conversa com Michel Foucault, o filósofo francês Gilles Deleuze diz o seguinte: “*Uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante. É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma [...] Não se refaz uma teoria. Fazem-se outras; há outras a serem feitas.*” (FOUCAULT, 1979, p. 71; grifo meu). Para alguns autores da corrente pós-estruturalista francesa, muito influenciada pelo pensamento de Nietzsche, uma “teoria” deve “servir”, exclusivamente, para as concepções do próprio intérprete da mesma. No entanto, a carência de rigor exegético pode ser “perigosa”: seja por uma *apropriação* falha, pondo em xeque os preceitos epistemológicos do próprio intérprete, seja por uma *deturpação*, dando margem ao florescimento radical da subjetividade do leitor, fornecendo precedentes para interpretações altamente questionáveis, vide a do *Terceiro Reich* a respeito da filosofia nietzschiana. Não se trata de inibir completamente a parte interpretativa de uma leitura, afinal, uma exegese, levada em suas últimas consequências, facilmente pode culminar em *dogmatismo*, algo claramente combatido por Nietzsche, inclusive; cf. (BM, Prólogo). Mais comedida, é a posição de Nasser (2014) sobre o *leitor ideal* de Nietzsche, que se estabelece entre a “tensão intransponível” de dois tipos de leitores: o *leitor filólogo* e o *leitor intérprete*. Com isso, segundo o autor, é impedido que o leitor se submeta “tanto ao dogmatismo do texto quanto ao relativismo das interpretações” (p. 53).

do niilismo como característica fundamental do mundo moderno, desde a antiguidade a partir da filosofia socrático-platônica. Por meio do entendimento de Nietzsche sobre a *décadence* de Sócrates, o autor intenta, por conseguinte, expor que tal herança foi legada ao cristianismo, dado que a partir do nascimento da interpretação moral da existência, o niilismo é semeado. Na segunda seção, expõe-se a concepção de niilismo como negação da vida, fundamentada por Platão e sua divisão entre “mundo sensível” e “supra sensível”, que após, ser herdada pelos valores judaico-cristãos, efetua-se uma completa inversão dos valores. Nesse momento, de niilismo como negação, será apresentado sua relação com os nossos valores, através da crítica nietzschiana à moral advinda do cristianismo, preponderante no mundo moderno para o autor, que através da figura do sacerdote ascético, dissemina-se no Ocidente nas mais diversas esferas da cultura. Por fim, expõe-se as consequências desse processo histórico-moral do niilismo e do homem moderno em adotar o compromisso com certos valores, que quando levado às suas últimas consequências em regime de morte de Deus, o niilismo passa a desvalorizar todos os valores mais elevados, resultando em uma visão de que não há sentido quanto ao lugar do homem no mundo. Para tanto, Nietzsche apresenta a divisão entre niilismo incompleto e completo, este visto pelo autor como consequência da “veracidade” endossada pela moral (VP, 3). Sobretudo, para o filósofo, tanto morte de Deus como a consumação do niilismo no Ocidente seriam inevitáveis (e necessários), afinal, “nossos valores até agora são aqueles mesmos que o [niilismo] acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensadas até o fim” (VP, Prefácio 4).

2.1.A história moral do Ocidente: antecedentes d’o maior acontecimento recente’

Primeiramente, o que significa niilismo para Nietzsche? “Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao “Por quê?” (VP, 2). Porém, em outros momentos, o autor caracteriza o termo como “desejo de certeza” (GC, 347), “vontade de nada” (GM, III 14) e negação do mundo como ele é (BM, 10). As expressões do niilismo também se demonstram ambíguas: são apresentadas como perda de sentido, desagregação de forças ou *décadence*, e até mesmo como “o estado de espíritos e vontades fortes” (VP, 24). Portanto, a ambiguidade é presente não apenas no sentido semântico do niilismo, em suas manifestações e implicações, mas também na própria posição avaliativa de Nietzsche a respeito do termo. Como visto anteriormente, isso não significa algo necessariamente negativo, mas muito pelo contrário:

As diversas tentativas de caracterização do niilismo ocorridas após 1881 giram em torno de um eixo comum: a desvalorização dos valores (*Entwerthung der Werthe*). Desse modo, constata-se que o niilismo assume importância e significação na obra tardia de Nietzsche a partir da investigação da *história da moral*. Por possuir uma

gênese moral, o niilismo se radicaliza na medida em que a interpretação moral se impõe como dominante [...] O movimento da investigação nietzschiana acerca do niilismo, enquanto processo marcado por uma ambiguidade, permite ressaltar a importância das diversas caracterizações do termo no projeto filosófico que pretende fornecer uma chave de compreensão da História inteira do ocidente moralizado (ARALDI, 2019, p. 76).

Como aponta Araldi, é possível enxergar o caráter ambíguo das investigações nietzschianas acerca do niilismo, especialmente, após 1881. Ou seja, da publicação de *Aurora* aos seus escritos publicados postumamente. Tal ambiguidade pode ser entendida como uma chave heurística, que tem como objetivo entender um *processo* em suas diversas manifestações, processo este fundamental para compreender a história do Ocidente. No entanto, por mais diversos que sejam os locais nos quais o niilismo se instaura, “esse mais inquietante de todos os hóspedes” (VP, 1), o termo é assimilado não somente por Araldi aos nossos valores, mas expressamente pelo próprio Nietzsche, expondo que à “*interpretação plenamente determinada, na cristã-moral, finca-se [steckt] o niilismo*” (*Ibidem*). Investigar o advento do niilismo no Ocidente, é investigar a nossa moral, pois através dela, diz Nietzsche, engendra-se o ponto de partida do niilismo.

A palavra niilismo é derivada do latim, *nihil*, que significa “nada”². O *pathos* niilista denota inquietude, descrença, náusea e negação à vida, que aos olhares do niilista, carece de significado; em termos gerais, “niilismo é a crença de que a existência não tem sentido” (REGINSTER, 2006, p. 21). Nietzsche se preocupava com o niilismo crescente de seu tempo, radicalizado, posteriormente, com a morte de Deus, e perpetuado nas mais múltiplas esferas da vida e da cultura: na religião, política, artes e filosofia. Baseando-se nisso, Nietzsche busca compreender as diversas “sombras” do niilismo, os lugares os quais ele se manifesta de maneira velada e sutil. Pois, segundo Nietzsche, mesmo no ateísmo filosófico de autores como Kant e Schopenhauer é possível perceber o *pathos* niilista, isto é, cristão, afinal, “A Igreja é que nos repugna, *não* o seu veneno... Não considerando a Igreja, também nós amamos o veneno” (GM, I 9). Em suas investigações acerca da moral, Nietzsche questiona os nossos valores, que são

² É designado à F.H. Jacobi o uso da palavra niilismo no campo da filosofia pela primeira vez, quando este nomeou o idealismo de Fichte como niilista. No entanto, possivelmente a concepção nietzschiana do termo é fruto de suas leituras de autores da literatura russa, como Fiódor Dostoiévski e Ivan Turguêniev, assim como da obra *Essais de Psychologie Contemporaine* do romancista francês Paul Bourget. Nestes casos, os autores tinham em vista os anarquistas russos; cf MÜLLER-LAUTER (2009) e ARALDI (2019). Vale ressaltar que foi na obra *Pais e Filhos* (1862) de Turguêniev que o termo niilismo foi amplamente popularizado. Inspirado nos crescentes conflitos políticos da Rússia do século XIX, a qual estava dividida entre uma juventude mais liberal e uma geração prévia mais conservadora, Turguêniev apresenta o protagonista de sua trama: o niilista Bazárov, que nega qualquer espécie de autoridade, seja sensível, como a arte, o amor, a tradição e a religião, seja política, vide o Estado. O protagonista acredita somente na ciência, e no que é passível de comprovação empírica, sempre se orgulhando do seu ideário materialista científico; cf. TURGUÊNIEV (2019).

vistos como *dados*, impassíveis de questionamento, para assim, anunciar uma “*nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (GM, Prólogo 6). Uma visão de mundo fundamentada pelos valores cristãos, como é o caso do homem moderno, para Nietzsche, *negaria* a vida como ela *é*, pois o crente em Deus busca o paraíso, com fins de descansar ao lado de uma autoridade divina e legisladora, mesmo que para isso ele precise sofrer em sua vida terrena, abnegando de determinados comportamentos. Portanto, para conquistar a salvação, ele precisa renunciar às suas paixões, aos seus instintos, ou seja, à sua natureza, pondo ênfase à erradicação “[...] do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança [...] Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja *é hostil à vida...*” (CI, V 1). Sendo assim, Nietzsche conclui que “Enquanto acreditamos na moral, *condenamos* a existência” (VP, 6). O niilismo para o autor, não se trata rigorosamente de uma negação de quaisquer valores, assim como pensavam os niilistas russos, mas sim, de modo geral, de uma negação da vida e da existência. Por isso, Nietzsche coloca toda a cultura moderna como herdeira do “mesmo ideal que foi criado pelo teísmo cristão” (VP, 17). Eis, para o filósofo, a lógica niilista: ela condena a existência e, conseqüentemente, nega a vida. E os valores cristãos, que negam a vida em nome de um “mundo verdadeiro” ao lado de Deus, portanto, são valores niilistas por excelência.

Vista a relação entre os valores e a negação da vida, torna-se imprescindível expor a raiz histórica do ideário niilista e, conseqüentemente, dos antecedentes da morte de Deus. Dessa forma, esclarece-se a importância da assimilação feita por Nietzsche entre platonismo, cristianismo e *décadence* para a sua *história da moral*. Com isso, compreende-se os motivos do autor julgar o niilismo advindo da morte de Deus como resultado de uma específica “valoração moral” (VP, 8), que dessa maneira, forneceu as condições para o seu advento no Ocidente.

Conforme Müller-Lauter (2009), pode-se afirmar que para Nietzsche, “o nascimento do homem moral é o começo do niilismo ocidental” (p. 124). No entanto, a interpretação moral da existência tem início não com o cristianismo, mas sim, com a filosofia socrático-platônica. Essa premissa leva o autor a advogar que o “cristianismo é platonismo para o “povo” (BM, Prólogo), pondo Sócrates e Platão como dois dos representantes mais significativos da *décadence* filosófica:

Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida. Até mesmo Sócrates falou, ao morrer: “Viver – significa há muito estar doente: devo um galo a Asclépio, o salvador”. Mesmo Sócrates estava farto. – O que *prova* isso? O que *indica* isso? [...] esses mais sábios de todos os tempos, é preciso antes observá-los de

perto! Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? titubeantes? *décadents*? Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?... (CI, II 1).³

Mas qual a correlação entre a interpretação moral da vida advinda da tradição socrático-platônica e o niilismo, este que para Nietzsche é caracterizado como “a lógica da *décadence*” (VP, 43)? Para compreender tal relação, faz-se necessário investigar o que o autor designa como decadência. Visto isso, é de suma importância apresentar a sua concepção de ética grega contida em um texto da sua juventude, redigido em 1872, *A Disputa de Homero*. Neste escrito, Nietzsche procura investigar o lugar do *agon* (a disputa justa) para a sociedade grega, assim como a relação entre o homem e a natureza. O autor parte do princípio de que no mundo moderno, quando se refere ao que é humanidade, automaticamente, estabelece-se uma separação rigorosa entre o homem e a natureza, ou seja, o que é bom, moralmente falando, faz parte do homem civilizado, em contraposição ao que é instintivo e fruto de impulsos naturais (CP, 5, p. 26). É na poesia de Hesíodo sobre as duas deusas Eris, que Nietzsche inferirá a diferença rigorosa entre os preceitos éticos modernos do ideário helênico: se por um lado, na Eris considerada *cruel*, via-se uma deusa que conduzia os homens à guerra má, aniquiladora, e ao combate, a outra Eris, caracterizada como um *bem*, direcionava os homens, *através do rancor e da inveja*, ao bem-estar (*Ibidem*, p. 28).

O grego é invejoso e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como uma atuação de uma divindade benéfica: - que abismo existe esse julgamento ético e o nosso! Porque invejoso, ele sente, também no seu excesso de honra, riqueza, brilho e felicidade, repousar sobre si o olho invejoso de um deus, temendo tal inveja; nesse caso, recorda-se dela no passado de tudo que é inumano, teme por sua sorte e, oferecendo o melhor, inclina-se diante da inveja divina. Essa noção não o torna estranho a seus deuses, cujo significado, pelo contrário, fica de tal modo circunscrito, que o homem nunca pode ousar a disputa com eles, o homem cuja alma se exalta, ciumenta, contra a de um outro ser-vivo (*Ibidem*, pp. 28-9).

Sendo assim, para Nietzsche, estabelecia-se o *agon* como um ideal de convivência entre os gregos. Impulsos naturais, como ambição, inveja e egoísmo, eram canalizados para o bem da pólis, estilizados, pois desde jovens, “cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava” (CP, 5, p. 30). Diferentemente da ética cristã, propagada na modernidade e que extirpa radicalmente os impulsos e as paixões, os helênicos não enxergavam tais predicados como um “mal em si”; como algo *moralmente* ruim. Para manter a regularidade do *agon*, os gregos utilizam do ostracismo, uma punição em forma de exílio dada ao melhor competidor, que ameaçava dominar a disputa. Segundo Nietzsche,

³ Na mitologia grega, Asclépio, filho de Apolo com uma mortal, é o deus da medicina.

esse seria o eixo central da noção grega de disputa: “ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio” (*Ibidem*, 29-30). Dessa forma, o autor esboça o que mais tarde seria denominado como *décadence*: “As vontades de potência, antes mantidas em unidade, aspiram a separar-se [...] A vontade condutora, que até então organizava a unidade do todo, perde sua potência. Forças subordinadas exigem independência” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 127). Nietzsche caracterizará a decadência, em termos gerais, como a perda de uma unidade condutora frente à multiplicidade do “todo” que é o homem, de um ponto de vista fisiológico, esse organismo “complexo de sistemas lutando por crescimento de sentimentos de poder” (VP, 703)⁴; quando há o domínio absoluto de um instinto, a disputa e o conflito são inibidos e, conseqüentemente, nessa dissolução frente à um todo ordenado, resta a *décadence*.

Diferentemente da ética helênica, que em vista da multiplicidade dos instintos do homem, estilizava-os para um bem, Nietzsche percebe Sócrates e Platão como “sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega” (CI, II 2). Segundo Moura (2014), a dominação absoluta de Alexandre representa a decadência de Sócrates referida por Nietzsche: no primeiro, há a tirania de um homem só diante de uma cidade, enquanto no segundo, o que impera é a tirania da razão sobre os outros instintos; quando “há o fim da resistência, o fim da disputa, o término da superação de si”, há *décadence* (p. 234). “A disputa na cidade correspondia ao *agon* originário interior à vida. Fazer da razão o tirano dos instintos, como preconizava o domesticador Sócrates, significava neutralizar a resistência interior” (*Ibidem*, 234-5). Nietzsche n’*O Problema de Sócrates*, percebe no filósofo grego uma hostilidade à vida, uma negação, fruto de sua degeneração fisiológica (CI, II 2). Através de sua ode à dialética, Sócrates descobriu uma nova espécie de agonismo, e diferente daquele visto pelos helênicos do período homérico, o *agon* socrático enxerga de maneira pejorativa o conflito entre os instintos, pois eles “querem fazer o papel de tirano”, e por isso, “deve-se inventar um *contratirano* que seja mais forte” (CI, II 9): a razão. Dessa maneira, Nietzsche expôs o motivo do filósofo grego ser fruto de fascínio entre os jovens da época⁵. Sócrates intentava combater a

⁴ “O que Nietzsche quer dizer com o fisiológico que ele se esforça para “expor” em toda parte, não apenas por trás da consciência “enquanto tal” e de suas posições lógicas, mas também por trás das estimativas de valor morais e estéticas? Processos fisiológicos são “desencadeamentos de forças”, mas isso significa lutas por potência dos *quanta* de vontade. Fisiologia bem compreendida é, pois, doutrina da vontade de potência, assim como a psicologia bem compreendida, que com ela se funde numa “fisiopsicologia” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 126); sobre o que Nietzsche diz a respeito das exigências fisiológicas (instintivas) e sua atividade por detrás das valorações do indivíduo (conscientes), com o intuito de preservar um tipo específico de vida, cf. (BM, 3).

⁵ Vale ressaltar, que no julgamento do filósofo grego, exposto no diálogo platônico *Apologia de Sócrates*, Sócrates é acusado de corromper a juventude e não acreditar nos deuses, e por isso, deveria ser condenado à morte; cf. PLATÃO (1980)

decadência dos instintos, como um médico, no entanto, apenas a deslocou de lugar, colocando-a sob a luz da racionalidade *salvadora*, e isso é refletido em sua equação “Razão = virtude = felicidade” (CI, II 10).

O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinha uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente [...] é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*... (*Ibidem*).

Sócrates, ao tentar aperfeiçoar o homem e inibir a tragédia do vir-a-ser intrínseca à vida, comete um “mal-entendido”, dando início à uma *interpretação moral da existência*, julgando esta como *má*, perspectiva intensificada e instrumentalizada, posteriormente, pelo cristianismo (CI, II 11). Eis a *décadence* socrática e sua condenação moral à vida: através da tirania da razão sobre os outros instintos, Sócrates passa a ser visto por Nietzsche como uma das “aparições da doença” sob o nome de niilismo” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 124). E fica a cargo de Platão, “o grande abre-alas da ruína, o primeiro que quis compreender mal a natureza da moral, que já havia depreciado os deuses gregos com seu conceito de “bem” (VP, 202), herdar o legado de seu mestre. Sob a luz da razão socrática, a filosofia platônica condena a vida, a natureza e os instintos. O mundo do vir-a-ser, isto é, o mundo real, é visto por Platão como algo “aparente”, frente ao “mundo verdadeiro”. No livro VII d’A *República*, após introduzir a demasiada conhecida “alegoria da caverna”, Sócrates expõe para Gláucón o que aconteceria caso os homens fossem “soltos das cadeias e curados da sua ignorância”, para depois, afirmar que “até então ele [o homem] só vira coisas vãs, ao passo que *agora estava mais perto da realidade e via de verdade*, voltado para objetos mais reais” (PLATÃO, 2017, 316-7; grifo meu). Dando prosseguimento, o filósofo grego conclui que “no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem [...] no mundo visível, foi ela que criou a luz [...] no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para ser sensato” (*Ibidem*, p. 319). Visto isso, Nietzsche irá postular que desde Platão, “a filosofia encontra-se sob o domínio da moral” (VP, 412), pois com o platonismo, o mundo real passa a ser negado e, conseqüentemente, condenado, passando a ser visto como nada mais que ficção, ficando a cargo do mundo inteligível deter a “verdade” e a “inteligência”. Por meio da razão ⁶, segundo Nietzsche, o dualismo imposto por Platão ao mundo não passa de uma “sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que declina” (CI, III 6), ou seja, ao negar *moralmente* a vida e “criar” um

⁶ “A faculdade de pensar é, ao que parece, de um caráter mais divino, do que tudo o mais” (PLATÃO, 2017, p. 321)

mundo supra sensível, Platão passa a ser uma manifestação da decadência grega, propiciando terreno para a futura negação cristã e dando início ao desenvolvimento do processo de niilismo no Ocidente.

Na elaboração de sua *história da moral*, como visto anteriormente, Nietzsche busca compreender as raízes do niilismo ocidental. Suas investigações o levam à Antiguidade, representada por Sócrates, Platão e por fim, pelo cristianismo (ARALDI, 2019, p. 87). “Devido a uma doença da vontade, fisiologicamente condicionada, a uma tendência negadora da vida que *inventa o supra-sensível* como um refúgio para sua incapacidade de viver” (*Ibidem*; grifo meu). Assim como Platão, posteriormente, o cristianismo interpretou moralmente o mundo e a vida da mesma maneira, como aparência e ponte para um “mundo verdadeiro”, negando o mundo do *dever*, do vir-a-ser, condenando-o e o nomeando como “mundo aparente”, pois “anseia-se por um estado em que não mais se sofra: a vida é sentida realmente como motivo de *males*” (VP, 44). Mas com isso, para Nietzsche, ambos os ideais negam a vida como ela é. A negação da vida advogada pela filosofia socrático-platônica advinda de sua *décadence*, segundo Nietzsche, preparam o “solo para o cristianismo” (VP, 427) e, por conseguinte, propiciam as condições necessárias para a morte de Deus e o advento do niilismo. Portanto, a morte de Deus irá representar, também, a morte do platonismo (MOURA, 2014, p. 30).

2.2. Cristianismo, negação e niilismo

A negação da vida como fundamento de *uma* interpretação moral da existência, advinda da *décadence* de instintos, foi semeada com a filosofia socrático-platônica, para depois, ser apreendida pelo cristianismo. Condenar a existência em vista de um “mundo verdadeiro”, diz Nietzsche, “é niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada” (BM, 10). Se compreendido como processo fundamental para a história do Ocidente, o niilismo tem suas raízes a partir desta avaliação moral específica, datada do mundo antigo por Nietzsche. No entanto, somente na modernidade que o niilismo é radicalizado (ARALDI, 2019, p. 87). Na época de Nietzsche, segundo ele próprio, que se estabelece a “*morte de Deus*”. O filósofo afirma que com isso, o niilismo estaria fadado a ser consumado no Ocidente. Mas se agora o niilismo passa a ser uma consequência do maior evento da modernidade, qual sua relação com a *décadence* e a *negação*? Há de se indagar o “por quê” de Nietzsche sugerir preocupação com a crença em Deus caindo em descrédito, culminando em uma desvalorização dos nossos valores, e por fim, em regime de niilismo na modernidade. Afinal, qual a relação entre os nossos valores e o niilismo? Para Reginster (2006), o niilismo é o problema central da filosofia nietzschiana,

prossequindo que o conceito é de caráter fundamentalmente ambíguo durante a obra do filósofo (p. 21). Por esse motivo, Nietzsche trabalharia com o termo não como uma espécie de conceito lógico-científico passível de ser instrumentalizado e generalizado para a análise de uma coisa⁷, mas sim como expressão de um fenômeno em suas diversas manifestações e caracterizações, ou seja, o niilismo é usado por Nietzsche de maneira polissêmica e polivalente, podendo ter mais de uma fonte e até mesmo sentidos diversos. Visto isso, a partir de então, ressalta-se o vínculo entre niilismo e cristianismo enxergado por Nietzsche, para assim compreender a relação entre os nossos valores e a morte de Deus na modernidade.

Uma vez que Nietzsche caracteriza o cristianismo como “platonismo para o povo”, pois ambas concepções criam, ficcionalmente, uma divisão entre dois mundos, operando através do niilismo, isto é, a lógica da *décadence*, o filósofo não enxerga a relação entre Platão e cristianismo de maneira causal, mas sim como um *continuum*. Afinal, o cristianismo radicaliza o modo de pensar platônico, universalizando-o no Ocidente e produzindo uma verdadeira inversão de valores, tornando-se a base de nossa moral (MÜLLER-LAUTER, 2009, pp. 148-9). O problema para Nietzsche não está no fato de existir uma moral, visão comumente associada ao filósofo, visto que o próprio autor, autointitulado imoralista (BM, 226), advoga que “Toda moral é [...] um pouco de tirania contra a “natureza” (BM, 188). Porém, a crítica de Nietzsche é dirigida a moral vigente, e não a moral “em si”. De acordo com Moura (2014), isso é claramente compreensível quando Nietzsche se contrapõe a qualquer espécie de laxismo moral, qualquer manifestação de *laissez-aller*, e designa aos filósofos do futuro a tarefa de criar valores: “ele, enfim, que já indicara expressamente aos seus leitores que seu trabalho de toupeira, para minar a confiança na moral, era realizado em nome da... moralidade” (p. 239).

São em suas investigações acerca da moralidade do Ocidente, que Nietzsche irá traçar o seu “trabalho de toupeira”, expondo a relação entre a negação da vida e os nossos valores. Para isto, o filósofo busca compreender as origens das concepções morais judaico-cristãs. Nesse

⁷ Em sua *crítica aos postulados da lógica*, Nietzsche reconhece a importância da lógica, pois necessitamos ordenar o mundo do vir-a-ser para que “*nossa existência seja possível*”, porém, critica sua reivindicação como detentora da verdade absoluta (MÜLLER-LAUTER, 2009, pp. 41 e 43-4). Por acreditar na “incomunicabilidade das concepções últimas”, Nietzsche advoga que não há um caminho que leve dos conceitos comumente usados pelo homem à essência das coisas ou à “verdade em si” do efetivo (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 54). Portanto, a própria lógica é vista pelo filósofo como submissa à concepção metafísica de essência. Desta maneira, se torna compreensível a crítica nietzschiana ao *conceito*, que busca *igualar o que não é igual* (*Ibidem*). O niilismo para Nietzsche não pode ser caracterizado como um conceito fixo e generalizado, pois o filósofo não intenta um objetivo metafísico ou uma busca quanto à essência do termo, mas sim, como apontado anteriormente por Reginster, e acordado por Araldi, para o caso do niilismo, trata-se de um conceito fundamentalmente ambíguo que se presta a analisar as diversas manifestações da “doença”. Afinal, como bem apontado por Moura (2014, p. 141), Nietzsche prescreve como um “antidogmático”, que sempre atentou às suas análises como “hipóteses”, como “probabilidades”.

momento, Nietzsche introduz a figura do sacerdote ascético, que valora a vida como uma ponte para outro mundo, um *além*, afinal, a nossa existência não passaria de “um caminho errado” (GM, III 11). A interpretação sacerdotal da vida produz um novo sentido às coisas, impondo um significado diverso do antes estabelecido pelos valores aristocráticos, culminando em uma verdadeira inversão dos valores (MOURA, 2014, pp. 144-5). Mas para compreender o sacerdote ascético, primeiramente se torna de suma importância expor, mesmo que brevemente, o que Nietzsche entende como valores nobres e valores escravos. Em suas investigações, Nietzsche chega à conclusão que há, basicamente, dois tipos de moral: a *moral dos senhores* e a dos *escravos*. As divergências entre as morais, diz Nietzsche, são enxergadas quando uma “espécie dominante” se tornou consciente de seu poder e de sua diferença ante os dominados, isto é, “os escravos e dependentes de qualquer grau” (BM, 260). O homem de espírito nobre se sente determinante em sua hierarquia, afirma e glorifica a si mesmo, utilizando de sua sensação de plenitude e de poder para enfim, *criar valores*. Para ele, deve-se afastar os contrários à altivez e ao orgulho, e por isso, conforme Nietzsche, o “senhor” valora as coisas baseando-se na oposição entre “bom” e “ruim”, ou seja, “nobre” e “desprezível” (*Ibidem*). Por outro lado, no tipo antagônico à moralidade aristocrática, na dos *escravos*, as virtudes nobres são vistas de forma nociva: o substrato da moral escrava, “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras” (*Ibidem*). Devido à fraqueza, o escravo usa destes recursos para suportar o peso do sofrimento da existência, enxergando a moral como um meio para conservação da vida. Nietzsche irá assimilar a moral dos escravos à utilidade, que valora as coisas partindo da oposição entre “bom” e “mau”, afinal, o “mau” é sinônimo de poder e periculosidade, despertando medo no escravo, que utiliza do ressentimento para condenar a força dos senhores. Quando a moralidade escrava detém o poder de ditar os valores, “a linguagem tende a aproximar as palavras “bom” e “estúpido” (*Ibidem*).

Visto isso, Nietzsche estabelece uma relação fundamental entre a origem do cristianismo a partir do ressentimento, isto é, da “grande revolta contra o reinado de valores nobres” (EH, GM 1). Os valores judaico-cristãos, ou seja, para Nietzsche os valores do Ocidente moderno, promovem a fraqueza e a decadência: “todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de décadence* [...] que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados” (AC, 6). No entanto, por eles

mesmos, os escravos não conseguiriam se organizar, afinal, como “ovelhas”⁸, eles precisam de um “pastor” que preserve sua fraqueza. Eis o papel fundamental do sacerdote ascético, que “intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou [...] os fortes buscam necessariamente *dissociar-se*, tanto quanto os fracos buscam *associar-se*” (GM, III 18). A lógica ascética imposta pelo sacerdote condena os instintos e as paixões do homem, pois estas são vistas como más, e por isso a natureza é “falsificada” e, conseqüentemente, realiza-se uma negação da vida. Como aponta Moura (2014), devido a moral judaico-cristã estabelecer um grande *não* à toda vida ascendente, de instintos poderosos e afirmadores de si, por meio do ressentimento é inventado “outro mundo, um mundo a partir do qual a afirmação da vida apareceria um mal, como algo reprovável” (pp. 134-5); é tomado “partido pelos instintos de decadência, não se deixando dominar por eles, mas utilizando-os como instrumentos *contra* o mundo” (*Ibidem*). Através desse *pathos* ressentido frente ao mundo real, visto como um lugar inóspito, que o sacerdote organiza seu rebanho, dando sentido a todo o sofrimento de suas vidas:

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um *sentido!* Foi até agora o único sentido. Qualquer sentido é melhor que nenhum [...] Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parece preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida (GM, III 28).

Contra o sentimento de mal-estar, em vista de inibir o sofrimento, o sacerdote ascético busca “nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz “sangue” (GM, III 17). Em sua tarefa, além da imposição de um sentido ao sofrimento, ele utiliza de outros meios como a atividade maquinal, para assim “afastar a atenção do sofredor de seu próprio sofrimento, ocupar sua consciência com uma atividade constante” e a “pequena alegria”, que norteando-se pelo “amor ao próximo”, a compaixão, isto é, causar algum benefício a terceiros, acaba gerando uma “pequena superioridade”, característica de qualquer ato de ajuda e consolo aos fracos (MOURA, 2014, p. 154). No entanto, diz Nietzsche, o meio mais radical usado pelo sacerdote ascético para amortecer o sentimento de mal-estar, é a *sua* interpretação do sofrimento, colocada agora sob a “perspectiva da *culpa*” (GM, III 28). Todos os males

⁸ “Mas voltemos atrás: o problema da *outra* origem do “bom”, do bom como concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. – Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom? [...] Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM, I 13).

experenciados pelo homem agora tinham justificativa, pois se ele sofre no mundo do vir-a-ser, ou seja, no mundo real, existe uma razão para isso: “o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo” (*Ibidem*). O sacerdote, através do ideal ascético, tem ódio à vida e a nega, todavia, impõe razão aos males intrínsecos a ela mesma e, conseqüentemente, impõe significado à existência, que passa a ser vista como ponte para o “verdadeiro” paraíso. A vontade humana precisa de uma meta, um objetivo, uma finalidade, afinal, o homem prefere “*querer o nada a nada querer*” (GM, III 1)⁹. Com isso, segundo Nietzsche, o homem passa a ser depreciado, uma vez que seus predicados mais fortes e toda sua grandeza passam a ser concebidas pelo cristianismo como “*sobre-humanas, como estrangeiras*”, características designadas não mais ao próprio homem, como pensavam os gregos da Antiguidade, mas sim à uma “fraca ficção” chamada “Deus (salvador, redentor)” (VP, 136). Ao mesmo tempo que o filósofo alemão enxerga na moral cristã uma manifestação do niilismo como negação da vida, com isso, realiza-se uma própria desvalorização do homem.

Vista a crítica nietzschiana a moral judaico-cristã, que com por meio de sua *décadence*, perpetua negação e fraqueza, ou seja, estimula o niilismo, compreende-se a posição de Nietzsche a respeito dos valores do homem moderno. O conceito “Deus” passa a ser predominante no ideário ocidental, e com isso, de acordo com Nietzsche, a interpretação cristã da existência se torna um “grande antídoto contra o niilismo prático e teórico” (VP, 4). No entanto, como “medicina”, o cristianismo em seu desenvolvimento será representado pelo sacerdote ascético, este “mau médico”, que “combate a dor mas não as causas da dor, nunca o verdadeiro estado de doente” (MOURA, 2014, p. 153). Portanto, se os valores conservados pelo homem são valores niilistas *par excellence*, isto é, desde o princípio, o niilismo passa a ser visto com caráter de inevitabilidade na análise nietzschiana, justamente devido ao compromisso do homem com certos ideais (REGINSTER, 2006). Assim como o *continuum* entre platonismo e cristianismo advogado pelo filósofo alemão, o niilismo seria um processo¹⁰ para Nietzsche, que na modernidade tem sua expressão n’*a morte de Deus*. No entanto, questiona-se o porquê de Nietzsche postular que o próprio homem matou Deus e ocasionou o niilismo moderno, visto que ele próprio acreditava no cristianismo. Mesmo os que já não acreditavam mais em Deus, mas que preservavam sua crença como fez Kant ou Hegel, diz Nietzsche, também o mataram, pois para o autor, “A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou

⁹ No mesmo aforismo, Nietzsche assimila o “nada” a Deus.

¹⁰ Cf. *História de um erro* (CI, IV 1-6)

não, *anticristã*: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma anti-religiosa” (BM, 54).

2.3. *Condição do homem moderno: morte de Deus, inevitabilidade do niilismo e desvalorização dos valores*

Para compreender o anúncio d’*a morte de Deus*’, “O evento fundamental da modernidade” (ARALDI, 2019, p. 77), suas implicações e consequências, é de suma importância expor o significado deste postulado, para assim conceber o diagnóstico nietzschiano da civilização moderna e, conseqüentemente, entender a caracterização desta como regime de niilismo. A negação da vida, iniciada pela filosofia socrático-platônica e sua *décadence*, tem continuidade e radicalização no ideal ascético, promovido pelo sacerdote judaico-cristão, culminando em uma verdadeira inversão de todos os valores. Esses valores seriam valores niilistas desde o princípio para Nietzsche, e foram perpetuados durante grande parcela da história do homem. Sendo assim, percebe-se o caráter de inevitabilidade do niilismo no Ocidente na obra de Nietzsche. Agora, com Deus estando morto na modernidade, e sendo ele fonte suprema de todos os nossos valores, estes estão fadados à *desvalorização*, ou seja, o niilismo muda de fonte, manifestando-se de maneira diversa da *décadence* antes exposta pelo filósofo alemão. Faz-se necessário expor o postulado d’*a morte de Deus*’, presente na obra *A Gaia Ciência*, e deste modo, apresentar as consequências de tal evento, a inevitabilidade do niilismo e o receio de Nietzsche quanto à desvalorização dos valores:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada [...] O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi” *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? [...] ***Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? [...] Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos?*** [...] “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens [...]” (GC, 125; grifo meu).

Para Nietzsche, o homem da modernidade “matou” Deus, no entanto, ele desconhece este feito. Como bem aponta Reginster (2006), o que significa essa “morte”, sendo Deus um postulado de natureza essencialmente metafísica (p. 40)? Para o filósofo alemão, “O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, significa que “a crença no Deus cristão perdeu o crédito” (GC, 343). Não se trata de uma refutação ateísta da existência ou não de Deus, mas sim da crença no mesmo, e neste caso, da descrença na autoridade divina do cristianismo (REGINSTER, 2006, p. 40). Esse é o problema fundamental do anúncio de

Nietzsche. Após o avanço do pensamento iluminista no intelectualismo moderno, a filosofia passou a enxergar a religião como um obstáculo para o verdadeiro conhecimento e progresso da civilização. A razão se torna a força motriz para o domínio sobre a natureza e a chave para o bem-estar humano ¹¹. Grande parte dos intelectuais mais influentes dos séculos XVIII e XIX, a despeito de suas crenças religiosas, falavam o “idioma secular” (HOBSBAWM, 2015, p. 482). Para os adeptos do ideário racionalista, qualquer espécie de autoridade divina passa a ser vista somente com uma função marginal, isto é, de apenas existir e não mais intervir na vida do homem (*Ibidem*, 457). Para Nietzsche, o iluminismo nunca foi fundamentalmente irreligioso, mas sim, apenas deslocou a crença em uma religião para outras instâncias, como na razão, na ciência e na política, ou seja, o iluminismo elaborou um “novo ideal de fé, uma nova forma de religião” (MOURA, 2014, p. 9). Por isso, Nietzsche irá enxergar a filosofia alemã da modernidade como uma “teologia *insidiosa*” (AC, 10), pois ideias como a do imperativo categórico kantiano, ou a teleologia hegeliana, expressam somente “uma trilha oculta para o velho ideal, o conceito de “mundo *verdadeiro*”, o conceito da moral como *essência* do mundo” (*Ibidem*).

Como aponta Araldi (2019), a morte de Deus aciona novas formas de niilismo na modernidade, o que leva Nietzsche à distinção entre *niilismo incompleto* e *niilismo completo* (pp. 85-6). No primeiro caso, diz Nietzsche, as tentativas de escapar do niilismo sem *transvalorar* os valores vigentes da modernidade tornam o problema ainda mais grave; esta forma de niilismo é característica da época de Nietzsche (VP, 28). Por meio de ideias como progresso, história, razão e política, como defendidas pelo ideário iluminista, o homem tenta preencher o vazio deixado pela morte de Deus, no entanto, continua refém de noções fundamentalmente metafísicas, buscando um “mundo verdadeiro” para assim ordenar a

¹¹ Vale ressaltar que o iluminismo foi influenciado pela Revolução Científica, simbolizada por autores como René Descartes e Francis Bacon, os quais defenderam a autonomia da ciência, que até então conservava laços com a teologia. Os iluministas do século XVII e, subsequentemente, do século XVIII, viam a razão como a maior fonte de autoridade e legitimidade nos campos da filosofia, política e ciência. Ideias como liberdade, progresso, igualdade de direitos e esclarecimento passaram a ser, em grande medida, o fundamento dos intelectuais do Ocidente. Dos diversos países envolvidos no movimento iluminista, destacam-se dois para os objetivos do presente trabalho: a) Alemanha, representada por Kant e sua concepção sobre emancipação humana [cf. MOURA (2014)]; b) França, com Voltaire, sua crítica ao catolicismo, e a Revolução Francesa, movimento político que eclode devido ao sentimento de antipatia de uma parcela da sociedade com o absolutismo francês, os privilégios da monarquia e a desigualdade socioeconômica. Influenciados pelas ideias de Jean-Jacques Rousseau e pelos princípios seculares do iluminismo, vê-se claramente a inspiração advinda do ideário moderno no próprio lema dos revolucionários franceses: “Liberdade, igualdade e fraternidade”. As concepções iluministas continuaram a ressoar nos séculos subsequentes, mesmo que de maneira indireta, especialmente quando relacionadas à uma crítica radical à religião: o “ateísmo” filosófico alemão do século XIX, que após a crise do sistema hegeliano, têm nos jovens hegelianos de esquerda sua maior representação. O objetivo destes filósofos era dissolver a unidade panteísta imposta por Hegel entre cristianismo e filosofia, vide Feuerbach e, posteriormente, Karl Marx, pois para estes autores, a religião não passaria de um modo de alienação (MOURA, 2014, pp. 10 e 14).

realidade do vir-a-ser. No niilismo completo ¹², o homem passa a reconhecer o contexto no qual está inserido, isto é, que Deus está morto e que os valores estimados até então não passavam de uma ficção. Com isso, segundo Nietzsche, a oposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente disseminada primordialmente pelo platonismo e, posteriormente, pela tradição judaico-cristã, é eliminada (CI, IV 6).

Apesar de Nietzsche criticar veemente a moral judaico-cristã pelo fato desta perpetuar a fraqueza e rebaixar o homem, o filósofo enxerga nela algumas vantagens. Em diversas passagens de sua obra, Nietzsche enaltece, em certa medida, o valor da hipótese moral cristã no que diz respeito à imposição de sentido para a existência humana, além de a enxergar como meio para conservação da vida perante o niilismo suicida (GM, III 28) e o niilismo prático (VP, 4). O cristianismo amortece o sentimento de mal-estar, emprestando ao homem um “valor absoluto, em contraposição à sua pequenez e contingência na torrente do devir e do passar” e previne que o homem “tomasse partido contra a vida, que desesperasse do conhecer” (*Ibidem*) ¹³. Para Nietzsche, os valores superiores operam como norma para a conduta dos indivíduos, ou seja, funcionam em vistas de manter a coesão social em determinada sociedade. Os valores mais elevados agem “como se fossem mandamentos de Deus, como “realidade”, como mundo “verdadeiro”, como esperança e mundo *futuro*” (VP, 7). Partindo deste princípio, compreende-se o receio de Nietzsche quanto ao niilismo pós morte de Deus: o homem ocidental, em grande medida, preservou e cultivou a crença na hipótese moral cristã, criando um mundo fictício devido apenas a “necessidades psicológicas” (VP, 12), erigindo sua ética e seus valores sobre fundamentos do cristianismo. No entanto, durante a modernidade, em regime de morte de Deus, com a crença em sua autoridade divina caindo em descrédito, Nietzsche estabelece uma outra expressão para o niilismo, além da *décadence* e da negação: “Que significa niilismo? – Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao “Por quê?” (VP, 2). Caso o niilismo seja visto como processo fundamentalmente ambíguo, a modernidade passa a ser o momento decisivo para sua consumação (ARALDI, 2019, p. 76). Uma vez que no niilismo

¹² Ao assimilar o estágio avançado de niilismo pós morte de Deus com o reconhecimento do homem relativo ao estado de falecimento de Deus, Nietzsche o denomina não somente de niilismo completo ou niilismo radical, mas também de niilismo consumado.

¹³ Além das duas passagens retiradas de GM e de VP, em *Além do Bem e do Mal* fica claro o elogio de Nietzsche à religião: “Aos homens ordinários [...] a esses a religião proporciona uma inestimável satisfação com seu estado e seu modo de ser, uma reiterada paz do coração, um enobrecimento da obediência, mais alegria e mais dor em comum com seus iguais, e alguma transfiguração e embelezamento, alguma justificação de toda a cotidianidade [...] Talvez não haja, no cristianismo e no budismo, nada tão digno de respeito como a sua arte de ensinar mesmo os mais humildes a se colocar, pela devoção, numa ilusória ordem superior de coisas, mantendo assim o contentamento com a ordem real, no interior da qual vivem tão duramente – dureza essa que é tão necessária” (BM, 61)

incompleto percebe-se uma tentativa de substituição do Deus cristão por outros valores e ideais de fé, como a política e a metafísica, é em sua radicalização, isto é, no niilismo completo que Nietzsche enxerga o momento da desvalorização dos valores. Nesta ocasião, o homem passa a ter “convicção de uma absoluta inconsistência da existência [...] adicionado o *entendimento* de que nós não temos o mínimo direito de acrescentar um além ou um em-si das coisas que seja “divino” (VP, 3); no niilismo radical o homem passa a reconhecer que Deus está morto. Não somente os valores do Ocidente passam a ser desvalorizados, bem como também o próprio mundo, afinal, diz Nietzsche, “nós medíamos o valor do mundo em categorias que diziam respeito a um mundo puramente fictício” (VP, 12). Para Reginster (2006), dessa situação dos valores sendo desvalorizados, decorreria uma espécie de desorientação niilista: o filósofo alemão parte do pressuposto de que o homem necessita de valores que motivem a sua vontade, isto é, que ponham um propósito em sua existência, porém, ao sentir essa necessidade frustrada, dado que a vida passa a ser vista como algo sem sentido, fruto do acaso e da contingência, o homem passa a ficar desorientado (p. 27) ¹⁴.

Após instaurar-se como hipótese predominante do Ocidente, a moral cristã entra em decadência na modernidade com a morte de Deus. Neste momento, o homem vive em regime de niilismo incompleto, buscando refúgios para subsistir a lacuna deixada por Deus. No entanto, conforme Nietzsche, as “*tentativas de escapar do niilismo* sem transvalorar aqueles valores produzem o contrário: tornam o problema mais agudo” (VP, 28). Antes de anunciar a sua tarefa em *Vontade de Poder*, o filósofo denota um *pathos* fatalista em sua exposição:

O que conto é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: *o advento do niilismo* [...] Esse futuro pronuncia-se em cem sinais, esse destino anuncia-se por toda parte; para essa música do futuro, todos os ouvidos estão afinados. Toda a nossa cultura europeia move-se já, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresce de década a década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que anseia por chegar *ao fim* e que não mais se lembra, tem medo de lembrar-se (VP, Prefácio 2).

Nietzsche sugere que independentemente da busca por alguma crença secularizada em período subsequente à morte de Deus, o homem sempre esteve fadado ao niilismo. Para o filósofo alemão, sua tarefa, a *transvaloração de todos os valores*, intenta substituir o niilismo consumado, porém, “o pressupõe, lógica e psicologicamente, que tão somente pode vir *sobre ele e a partir dele*” (VP, Prefácio 4). Ou seja, o niilismo radical para Nietzsche seria uma espécie de estágio interno ao processo de desenvolvimento do niilismo no Ocidente, bem como uma

¹⁴ Além do *niilismo como desvalorização dos valores* e como *desorientação*, também há o niilismo como *desespero*, segundo REGINSTER (2006).

ponte para sua transvaloração de todos os valores. No mesmo aforismo, Nietzsche responde à pergunta “Por que o advento do niilismo é doravante *necessário*?” da seguinte maneira: “Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim” (*Ibidem*). No entanto, após a exposição da análise de Nietzsche, que por meio do advento do niilismo busca compreender “o espírito de incerteza, dúvida e hesitação que acrescia no exercício filosófico e na ação do homem moderno” (ARALDI, 2019, p. 76), faz-se necessário o seguinte questionamento: qual o significado dessa necessidade do niilismo, que tem raízes nos próprios valores endossados pelo Ocidente, sendo que o próprio Nietzsche sempre se manifestou como um ferrenho crítico dessa “doença” (VP, 38)? A partir destas afirmações, é possível perceber duas importantes implicações para o diagnóstico da modernidade do autor. Primeiramente, a posição valorativa de Nietzsche quanto ao fato de o niilismo ser necessário: o autor, de maneira autointitulada, se enxerga como “o primeiro niilista consumado da Europa” (VP, Prefácio 3). Isso não significa que o autor possa ser considerado um defensor do niilismo: segundo Nietzsche, a problemática do niilismo não condiz somente com matizes existenciais, como a perda de sentido, mas também ao que o autor expõe como “não da ação” e “estado de espíritos e vontades fortes” (VP, 24) ¹⁵. Com isso, a filosofia nietzschiana expressa a necessidade de levar o niilismo às últimas consequências, para assim superá-lo e criar novos valores, preenchendo a lacuna deixada pela morte de Deus, pois o regime de niilismo, conforme a perspectiva do autor, é um condicionante para a afirmação da existência (ARALDI, 2019, p. 88).

Por fim, contudo, o julgamento de Nietzsche acerca da necessidade do niilismo não sugere apenas uma prescrição do autor. Se o niilismo é enxergado como necessário para a criação de novos valores, isso é visto por Nietzsche como possível somente pelo fato da inevitabilidade do niilismo, denotando um certo fatalismo por parte do autor. Ou seja, a posição valorativa nietzschiana é inseparável e é pressuposto do seu diagnóstico sobre o Ocidente. Ao expor, pela primeira vez, o significado do “niilismo radical”, Nietzsche atribui tal estado à “uma consequência da “veracidade” acrescida: portanto, ele mesmo é consequência da crença na moral” (VP, 3) ¹⁶. Mas o que significa essa “veracidade”, exposta por Nietzsche como causa do

¹⁵ Ao expor sua *filosofia do martelo*, Nietzsche, por meio de Zarathustra, advoga que é preciso ser “duro”, assim como um martelo, que destrói para criar, pois “se a vossa dureza não quer cintilar, cortar e retalhar: como podereis um dia comigo – criar? Pois todos os que criam são duros [...] Apenas o mais nobre é perfeitamente duro” (ZA III, Das novas e velhas tábuas 29).

¹⁶ Vale ressaltar que em *Vontade de poder*, Nietzsche intitula a primeira seção do primeiro capítulo de seu livro de “*Niilismo como consequência da interpretação de valor da existência até hoje*” (NIETZSCHE, 2008)

niilismo radical? Após estabelecer-se no Ocidente, a moral judaico-cristã passa a ser a hipótese predominante na vida do homem. Visto isso, Nietzsche advoga que através da própria moralidade cristã que o cristianismo é suprimido, como prossegue Moura (2014), pois ao endossar a veracidade em seus dogmas, em regime de morte de Deus, a moral cristã impede o homem de enxergar a natureza como provinda de Deus, ou mesmo a história como essencialmente moral e teleologicamente ordenada (pp. 251-2). A “vontade de verdade”¹⁷, isto é, a vontade de não se deixar enganar, advinda do cristianismo, se torna “consciência científica”, segundo Nietzsche (GC, 357). Ao buscar a essência das coisas a todo custo, o homem que antes via Deus como absoluto e imutável, passa a vê-lo somente como uma ficção, culminando em regime de niilismo radical (REGINSTER, 2006, p. 39). Por isso mesmo, Nietzsche irá assimilar o cristianismo, a ciência e a filosofia como partidárias do mesmo ideal, de uma “educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim proíbe *a mentira de crer em Deus*” (GM, III 27). O cultivo à verdade, conservado pelo ideário cristão que crê em um valor metafísico de verdade, foi semeado por Platão e o “mundo verdadeiro”, passando pelo cristianismo e culminando na própria ciência moderna (GC, 344). A partir de sua filosofia de antagonismos, prossegue Müller-Lauter (2009), Nietzsche usa abertamente de uma espécie de “método de derivação de um estado de coisas a partir de outro que lhe é oposto” (p. 47), ou seja, da veracidade cristã surge a descrença em Deus. Visto isso, compreende-se o caráter de inevitabilidade do niilismo para Nietzsche: ao endossar a verdade desde o princípio, o cristianismo potencializa a descrença no seu próprio Deus, que entra em declínio por meio dos seus próprios dogmas, culminando em regime de niilismo na modernidade, primordialmente incompleto, para ao fim, após seu pleno desenvolvimento, ser consumado, levando o homem a enxergar Deus como ficção. Para Reginster (2006), isso não significa que Nietzsche possa ser considerado um “advogado do niilismo”, pois por mais que o filósofo alemão veja a transição do estado de niilismo incompleto para completo como necessária, sua tarefa é demonstrar as consequências ao endossar certos valores e ideais como os “mais elevados”:

De modo geral, no entanto, a consciência sobre o niilismo está crescendo na cultura europeia moderna tardia. Ainda assim, o reconhecimento de que ele é a “lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim” continua sem reconhecimento [...] Sua própria insistência na necessidade racional do niilismo, dados nossos valores e ideais, constitui não um endosso, mas um esforço para expor o papel fundamental desempenhado pelo compromisso com certos valores e ideais (REGINSTER, 2006, p. 38)¹⁸.

¹⁷ “Chamais “vontade de verdade”, ó mais sábios entre todos, aquilo que vos impele e inflama? Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo *eu* à vossa vontade!” (ZA II, *Da superação de si mesmo*).

¹⁸ Tradução nossa.

3. O DIAGNÓSTICO DA MODERNIDADE OCIDENTAL DE WEBER: ANTECEDENTES E O DESENCANTAMENTO DO MUNDO COMO DUPLO PROCESSO HISTÓRICO

Apresentar o diagnóstico de Weber sobre a modernidade, implica em expor um dos seus mais célebres conceitos: o *desencantamento do mundo* [*Entzauberung der Welt*]. Noção central para se compreender a visão de mundo weberiana sobre o Ocidente moderno, como bem aponta Schluchter (2014, p. 32). Através do termo, Weber intenta explicar o desenvolvimento de não somente um processo histórico-cultural, mas sim de *dois* processos, que apesar de diferenciados, são entrelaçados: “primeiro o desencantamento do mundo pela religião, depois pela ciência”, que por fim, desencantam a própria religião (Ibidem, p. 33). No entanto, ao falar do desenvolvimento de “um desencantamento”, parte-se do princípio de que, precedentemente, houve um momento no qual existiu um *encantamento*; uma “realidade” encantada. Visto isso, na primeira seção do presente capítulo será discorrido sobre os antecedentes da modernidade desencantada, conforme a concepção sociológica sobre a religião de Weber, para assim, compreender os motivos do autor apresentar o “destino de nosso tempo”, isto é, de caracterizar o Ocidente moderno, “pela racionalização, [...] e, sobretudo, pelo “desencantamento do mundo” (WEBER, 2011, p. 62).

Ao investigar a teoria da modernidade de Weber, faz-se necessário apresentar, mesmo que rapidamente¹⁹, a principal característica do mundo moderno conforme o sociólogo alemão (SELL, 2006, p. 188), na qual o próprio desencantamento do mundo está inserido: o processo de racionalização. Não somente pela importância dada por Weber ao tema, mas também pelo fato da literatura especializada, em grande medida, enxergar a temática como a questão central do pensamento weberiano²⁰, senão primordial. Portanto, falar sobre a visão do mundo moderno

¹⁹ Temos consciência da importância do tema da racionalização para o pensamento de Weber. No entanto, em vista da complexidade da temática e dos objetivos do presente trabalho, foi decidido, arbitrariamente até certa medida, abordar brevemente a racionalização na introdução do capítulo, para assim, apresentá-la como conceito limítrofe para o diagnóstico weberiano da modernidade, no qual o desencantamento do mundo está inserido. Como bem aponta Sell (2012), tratar do tema da racionalização “trata-se de um exercício assaz complexo que, exatamente por pretender abarcar o pensamento weberiano em seu cerne e, principalmente, tomando-o no seu conjunto, comporta uma série de questões correlatas [concepção weberiana sobre o racional e o irracional; significados semânticos e usos do conceito de racionalidade; relação entre racionalidade e os tipos de ação; tipos ideais de racionalidade; burocracia]” (p. 154; grifo meu). Tais questões não podem ser dissertadas de maneira isolada, sendo trabalho de competente esforço tratar, especificamente, sobre a racionalização em Weber, assim como fez o próprio Sell em seu livro *Max Weber e a racionalização da vida* (2013), o qual pode ser visto como referência no país.

²⁰ No concernente à literatura especializada, dois países, como aponta Sell (2012; 2013), são até os dias atuais os lugares de maior influência no debate: Alemanha e Estados Unidos. Através da afirmação de Marianne Weber, esposa do sociólogo, que a maior descoberta de Weber fora, justamente, a especificidade do racionalismo ocidental, a primeira geração de comentaristas alemães deu primazia à temática, mesmo que de um ponto de vista mais filosófico [Lukács (1923), Landshut (1929) e Löwith (1932)]. No entanto, após a eclosão da Segunda Guerra

do autor é, conseqüentemente, falar sobre o processo de racionalização, mesmo que brevemente.

Expor o conceito de racionalização na obra de Weber, de maneira unívoca e clara, é tarefa de excessivo esforço e dificuldade. Seja pela quantidade de vezes nas quais o autor empregou o termo, que ao lado do conceito de racionalidade²¹, somam-se em mais de cem passagens distintas, sob óticas e usos diferentes (THIRY-CHERQUES, 2009, p. 902), seja pelas indicações do próprio pensador alemão, que apresenta o racionalismo como algo polivalente, prosseguindo:

Temos de lembrar-nos, antes de mais nada, que “racionalismo” pode significar coisas bem diferentes. Significa uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados (WEBER, 1982, p. 337)²².

Não que haja, necessariamente, um consenso entre os comentadores, mas sim uma convergência, de que a grande preocupação da sociologia weberiana ao decorrer de sua obra, era o processo de racionalização moderno. Como utilizado pelo autor, de modo geral, compreende-se que a racionalização significa “a redução à racionalidade de todos os aspectos da vida social” (THIRY-CHERQUES, 2009, p. 902). Mas como processo, o sociólogo alemão apresenta a racionalização como o crescente “processo de avanço da razão na vida social” (SELL, 2006, p. 201), disseminada no direito, na ciência, no aparato burocrático estatal, etc., ou seja: a modernidade, como entendida por Weber, é consequência desse processo de racionalização. Isso nos – leia-se homem- leva a crer, “*bastando que o quiséssemos [...] que podemos dominar tudo, por meio da previsão*” (WEBER, 2011, p. 35). Com isso, diz Weber, o mundo é despojado de magia e o homem tem, ou acredita ter, convicção da inexistência de

Mundial, em territórios norte-americanos a partir de Talcott Parsons, o tema da racionalização passou a ser visto de maneira secundária em detrimento de uma ênfase ao aspecto metodológico. Mesmo após o rompimento com a leitura parsoniana, autores como Hans Gerth e Charles Wright Mills (1946) e, posteriormente, Bendix (1960), sempre enxergaram o tema como complementar frente a outros escritos de Weber. Contudo, com a *Weber Renaissance*, ocorrida em meados da década de 1970 na Alemanha, o tema da racionalização volta a ser visto por intérpretes alemães, em grande medida, vide Tenbruck (1975), Schluchter (1981) e Habermas (1987), como a principal chave heurística do pensamento weberiano. Após essa retomada da ênfase dada à temática na sociologia weberiana, desde então até os dias atuais, tal compreensão pode ser considerada “a principal e mais sistemática corrente interpretativa do pensamento de Max Weber” (SELL, 2013, p. 29). Visto isso, no presente trabalho, daremos primazia à autores que enfatizam a importância do tema da racionalização no pensamento weberiano, para assim, analisar a teoria da modernidade do sociólogo alemão.

²¹ Sobre a relação (e diferença) entre racionalidade e racionalização, cf. SELL (2012)

²² A respectiva passagem, e as outras a seguir relacionadas à temática da racionalização (ou racionalismo), foram sugeridas por SELL (2012) e, posteriormente, retiradas das traduções de obras de Weber citadas no próprio corpo do texto.

qualquer espécie de “poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa [s] vida [s]” (*Ibidem*). Desencantamento significa perda de magia no mundo. Na medida em que o processo de racionalização se desenvolve, o mundo passa a ser desencantado: “Através deste processo o homem deixa de acreditar que o mundo é povoado de forças divinas e impessoais que podem ser manipuladas em proveito próprio através da magia” (SELL, 2006, pp. 201-2).

No entanto, após questionar por qual motivo lugares como China e Índia não alcançaram o “mesmo grau de racionalização que é peculiar ao Ocidente?” (WEBER, 1999, p. 11), o autor prossegue: “Porque em todos os casos citados, trata-se do “racionalismo” específico e peculiar da cultura ocidental [...] Cada um desses campos [sociedade, técnica, ciência, educação, direito] pode, além disso, ser “racionalizado” segundo fins e valores últimos muito diferentes” (*Ibidem*). O racionalismo “em si” não é visto por Weber como algo exclusivo do Ocidente. Mas na realidade, o que a análise weberiana se presta é não somente examinar o racionalismo moderno, mas o racionalismo, especificamente, ocidental: o *racionalismo de domínio do mundo*. Com isso, Weber busca reconhecer os motivos da peculiaridade desse tipo de racionalismo e investigar sua gênese, dado que na medida em que esse processo se acentua, desenvolve-se o desencantamento do mundo via religião e via ciência (SELL, 2006, p. 201).

3.1. O mundo como “jardim encantado”: o encantamento do mundo

Apresentar o diagnóstico de Weber a respeito da modernidade, caracterizada pelo longo processo histórico de desencantamento do mundo, significa, além disso, falar sobre seus antecedentes. Ou seja, sobre o *encantamento do mundo*, afinal, “algo só pode ser *desencantado* se antes já esteve *encantado*” (SCHLUCHTER, 2014, p. 33). Visto isso, se mostra de suma importância expor os pressupostos nos quais fundamenta-se a interpretação de Weber sobre o Ocidente moderno desencantado e, conseqüentemente, desmagificado.

Ao definir a sociologia como “uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explica-la causalmente em seu curso e em seus efeitos”, Weber (2015, p. 3) apresentou não somente o significado do que é a sociologia, mas também seu objeto de estudo e seu método de análise, como bem notou Sell (2006, p. 181). Para Weber, o sujeito deveria ser o ponto de partida para a explicação dos fenômenos sociais. Entende-se como ação social, “uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou pelos agentes, se refere ao comportamento de outros” (WEBER, 2015, p. 3). Portanto, ao definir a tarefa da sociologia como a compreensão do significado posto pelos indivíduos em suas respectivas ações, Weber anuncia a sua própria tarefa como cientista social. Em vista disso, conclui-se que a abordagem

do sociólogo alemão tem como pressuposto o homem como “um ser de natureza simbólica, que cria significados” (SCHLUCHTER, 2014, p. 33). Como ser que impõe um sentido subjetivamente visado às suas ações, o homem lida com sua estada no mundo por meio de dois lados: os acontecimentos e eventos do próprio mundo, bem como com seus respectivos significados, impostos pelos indivíduos (*Ibidem*). Mesmo na ação religiosa ou motivada pela magia, diz Weber (2015), há um direcionamento para *este* mundo, sendo categorizada pelo autor como uma ação relativamente racional, orientada não por “meios e fins”, mas sim pelas “regras da experiência”²³: “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra” [...] rituais como sacrifícios humanos, extraordinários sobretudo entre uma população urbana, foram realizados nas cidades marítimas fenícias, sem qualquer expectativa dirigida ao além” (p. 279). Em sua sociologia da religião, após expor o desenvolvimento das religiões, o autor discorre sobre a relação entre significado, mundo e simbolismo da seguinte maneira:

O aspecto específico de todo esse desenvolvimento não é, em primeiro lugar, a personalidade ou impessoalidade ou suprapessoalidade dos poderes “supra-sensíveis”, mas o fato de não serem apenas as coisas e fenômenos que existem e acontecem que desempenham um papel importante na vida, como também aqueles que “significam” algo, – e precisamente por isso. Destarte, a magia passa da atuação direta de determinadas forças ao *simbolismo* [...] Além da eficácia efetiva ou imaginada que lhes [deuses e demônios] é inerente, cada vez mais coisas e processos também atraem “significados”, e por meio de atos significativos procura-se obter efeitos reais. Já toda ação com efeito mágico provado, no sentido naturalista, é repetida rigorosamente na mesma forma. Isso estende-se agora a toda a área dos significados simbólicos. O menor desvio do provado pode torna-los ineficientes. Todos os círculos da atividade humana são atraídos para o círculo mágico simbolista (WEBER, 2015, p. 282).

Como aponta Weber, a magia passa a ser compreendida como simbolismo. Associa-se o significado de certas ações a determinadas formas de abstração, seres sobrenaturais, criando-se uma representação destes seres, os quais “se ocultam “por trás” da atuação dos objetos naturais, artefatos, animais ou homens carismaticamente qualificados” (WEBER, 2015, p. 280)²⁴, levando o ser humano a crer na interferência destes poderes suprassensíveis em seu próprio

²³ Visto que o presente trabalho utilizará, em grande medida, conceitos weberianos de “magia” e “religiosidade mágica” como antagônicas ao processo de eticização promovido pela religião puritana do Ocidente, faz-se digno de nota o argumento de Sell (2013, pp. 75-7) sobre essa passagem, a qual ressaltam-se dois curiosos pontos relativos à epistemologia weberiana: o fato de Weber *i*) assimilar a ação religiosa com a mágica, além de *ii*) colocá-las sob uma “relativa” racionalidade. Sobre o primeiro ponto, Weber diz respeito à relação entre ação religiosa/mágica e economia: ao estabelecer que os fins desse tipo de ação, em grande parte, são de “natureza econômica” (WEBER, 2015, p. 279), o pensador alemão intenta explicar tal ação não somente tendo em vista os *interesses* materiais do ator, mas também, seu substrato *ideal*, para assim explicar o fenômeno religioso e mágico e, conseqüentemente, suas representações simbólicas. Por fim no segundo ponto, Sell distingue entre uma racionalidade objetivamente correta e uma racionalidade subjetiva, para assim, atentar que pelo ponto de vista do ator social -que visa um sentido subjetivo em sua ação-, a ação religiosa (e mágica) é “relativamente racional”, afinal, para Weber, o sentido de uma ação é compreendido através de diversas perspectivas, sendo que ação X pode ser racional para um agente (a), enquanto para outro (b), pode ser considerada irracional.

²⁴ Como “*homens carismaticamente qualificados*”, Weber se refere ao mago neste caso, o qual será referido em seqüência no texto.

destino. Através de ações dotadas de sentido subjetivo, isto é, significados, o homem intenta conseguir efeitos reais, e com isso, é lançado em um grande círculo mágico simbólico; “magia é o meio pelo qual os “poderes extracotidianos”, dados como subjacentes ao mundo, são manipulados em função dos interesses e necessidades dos seus demandantes (SELL, 2013, p. 243). Eis a caracterização do reino do pensamento mágico e religioso para Weber: por meio da relação entre os significados e um “além-mundo”, o qual dá origem a tais poderes sobrenaturais, que se manifesta uma “forma própria de pensar e agir” (SCHLUCHTER, 2014, p. 34).

Nessa relação simbólica, diz Weber (2015), um determinado deus pode alcançar a hegemonia dentre os diversos deuses “disponíveis” para veneração, dependendo do significado econômico atribuído a certos fenômenos específicos, como por exemplo, a dos povos criadores de gado ao deus do céu, estabelecido por eles como senhor da procriação (p. 286). Segundo Schluchter (2014), esses poderes sobrenaturais podem premiar ou punir cada um, dependendo do que tiver sido feito, assim como a “doença como compensação pelo descumprimento da ordem simbólica” (p. 35). Para tanto, Weber apresenta a figura do mago: um homem de carisma extraordinário e qualificado, que através dos seus poderes extracotidianos faz a mediação entre mundo e além-mundo, realizando ações simbólicas e correndo os respectivos riscos, uma vez que durante esse intermédio entre mundos, o mago pode influencia-lo de forma favorável ou desfavorável para o homem (*Ibidem*). Nesse círculo de representações simbólicas, podendo ser descrito como mágico-mitológico, compreende-se o que pode ser chamado de *encantamento do mundo*: um “jardim encantado”, para utilizar um termo do próprio sociólogo alemão (WEBER, 2015, p. 416), portanto, mágico:

Ele [encantamento do mundo] tem a ver, em primeiro lugar, com o círculo de representações mágico-religiosas e com o modo como ele está institucionalizado. Aqui o mundo é um jardim mágico [ou encantado], em relação ao qual, no relacionamento com o além-mundo, utiliza-se a coerção e a manipulação (SCHLUCHTER, 2014, p. 36)

Em suas investigações sobre algumas religiões do Oriente – leia-se, especificamente, as grandes religiões da China e da Índia-, comparando-as com as do Ocidente, com o objetivo de compreender a peculiaridade do racionalismo ocidental, Weber chega à uma importante conclusão para suas pesquisas: toda a religiosidade da Ásia permaneceu como um “jardim encantado” (PIERUCCI, 2013, p. 127). Na medida que o autor avança com suas pesquisas histórico-comparativas entre as religiões, a magia passa a ser retratada como “obstáculo que é [...] a uma racionalização ética da conduta de vida “eletivamente afim” à racionalidade econômica do capitalismo moderno” (*Ibidem*, p. 131). Vale ressaltar que para a sociologia weberiana, tanto as religiões quanto suas concepções éticas, são importantes elementos

formadores da conduta do homem (WEBER, 1999, p. 11) ²⁵, assim como exposto na relação enxergada por Weber entre a influência do protestantismo ascético para o processo de racionalização ocidental e, conseqüentemente, para o “espírito” capitalista. No entanto, antes de partirmos para a análise do autor sobre, especificamente, a modernidade desencantada do Ocidente, segue-se uma passagem “esclarecedora” – utilizando das palavras de Pierucci -, retirada do ensaio sobre a China:

Para apreciar o nível de racionalização que uma religião apresenta podemos usar dois critérios básicos, que se inter-relacionam de várias maneiras. O primeiro é o grau em que uma religião despojou-se da magia; o outro é o grau de coerência sistemática que imprime à relação entre Deus e o mundo e, em consonância com isso, à sua própria relação ética com o mundo.

No tocante ao primeiro ponto o protestantismo ascético nas suas várias manifestações representa um grau extremo. As suas manifestações mais características eliminaram a magia do modo mais completo. (...)

O pleno *desencantamento do mundo* foi levado apenas nelas às suas últimas conseqüências. É verdade que isso não significava livrar-se daquilo que hoje costumamos chamar de “superstição”. A caça às feiticeiras também floresceu na Nova Inglaterra. Mas, enquanto o confucionismo deixava intacta a magia na sua significação *positiva* de salvação, aqui toda a magia tornou-se *demoníaca* e apenas tinha valor religioso o racionalmente ético: a ação conforme o mandamento divino e mesmo isso apenas a partir do sentimento piedoso. (...) (WEBER, 2003, pp. 151-2)

Ao comparar o protestantismo puritano com o confucionismo no trecho acima, Weber esclarece pontos cruciais para compreender o seu pensamento sobre religião. Primeiramente, o sociólogo alemão relaciona os conceitos de racionalização e desencantamento do mundo, sugerindo que o este é interno ao primeiro, isto é, subordinado, concedendo o “desencantamento como “critério” que aponta para o “nível” de racionalização de determinado contexto religioso” (SELL, 2012, p. 167). Em segundo lugar, Weber atenta ao fato da magia ser *completamente* eliminada no protestantismo ascético frente à religiosidade magicizada do confucionismo, levando o primeiro à uma conduta racionalmente ética submissa à vontade de Deus. Por fim, ligando-se ao segundo ponto, está a concepção religiosa confucionista que enaltece a magia como instrumento para a salvação do homem. Ao tecer uma comparação entre racionalismos, diz Pierucci (2013), Weber enxerga que nas religiões do Oriente a magia não foi retirada da

²⁵ Anteriormente a este trecho indiretamente citado, Weber tece o questionamento sobre as investigações relativas à peculiaridade do racionalismo ocidental e sua gênese, sugerindo que a magia pode ser vista como um entrave para o processo de racionalização: “[...] o racionalismo econômico, embora dependa parcialmente da técnica e do direito racional, é ao mesmo tempo determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. *Onde elas foram obstruídas por obstáculos espirituais, o desenvolvimento de uma conduta econômica também tem encontrado uma séria resistência interna*” (*Ibidem*; grifo meu). Vale ressaltar que esse trecho foi retirado da *Observação preliminar* (traduzida para o português como “*Introdução*” na edição publicada pela Ed. Pioneira d’A *ética protestante e o espírito do capitalismo*), texto que introduz sua obra *Ensaio reunidos de sociologia da religião* [SELL, 2012].

“religiosidade dos seus intelectuais típicos”²⁶, uma vez que frente às grandes religiões do Ocidente, que a partir do judaísmo antigo, repudiam qualquer espécie de religiosidade mágica, o que passa a operar nestas é a desmagificação da própria religião, herança transmitida, posteriormente, ao cristianismo, culminando no racionalismo de domínio do mundo (p. 133). “*Toda religião que se defronta com o mundo com exigências (éticas) racionais acaba por ver-se numa relação de tensão com as suas irracionalidades*”, conforme Weber (2003), que prossegue expondo que tais tensões dependem “fortemente da natureza da via de salvação dada através das promessas metafísicas de cada religião” (p. 152).

O que está em jogo para o pensador alemão é a relação do homem com o mundo a partir dos seus valores; essa relação de valor possibilitada pela religião foi denominada por Schluchter (2014) de “virada axiológica”: “Para Weber, essa virada ocorre com maior probabilidade quanto mais uma religião aproximar-se do tipo “religião da salvação”. O surgimento das religiões de salvação é para ele um passo histórico-religioso decisivo” (p. 36). Enquanto nas religiões da China, operou-se uma favorável adaptação ao mundo que não deixa emergir qualquer espécie de conduta sistemática de vida, na Índia, apesar da tensão frente ao mundo e sua doutrina da salvação, “seu caráter teórico e místico desviou seu impulso da ação transformado para a fuga do mundo” (SELL, 2013, p. 182). O pensador alemão enxerga que apesar do racionalismo existir em todas as éticas decorrentes das religiões, somente a ética ascética do protestantismo, orientada para um além-mundo, conseguiu levar “às últimas consequências o racionalismo econômico intramundano”, afinal, o trabalho neste mundo não passava de uma “expressão do esforço por uma meta transcendente”: o “racionalismo puritano significava *dominação* racional do mundo” (WEBER, 2003, p. 157-8).

3.2. *Desencantamento do mundo como processo histórico-religioso*

²⁶ Em sua sociologia da religião, segundo Pierucci (2013), Weber parte do princípio de que os interesses “religiosos” se distribuem de maneira diversa em uma sociedade: se por um lado, nas massas há um interesse periférico quanto aos benefícios advindos da religião, como e.g. , ganhos materiais, por outro, nas camadas de “letrados e intelectualizados”, isto é, de “figuras carismáticas, especialmente os profetas”, percebem-se predileções ideais, tais quais, “concepções holísticas, totalizantes, do sentido do mundo e da vida – vetores de novas orientações axiológicas” (p. 104). A salvação buscada pelo intelectual durante sua vida, é uma salvação de sua própria angústia, uma procura por significado e sentido no cosmos, e por isso, diz Weber (2015), “por um lado, de caráter mais estranho à vida, porém, por outro, de caráter mais profundo e sistemático do que a salvação da miséria concreta que é própria das camadas não-privilegiadas” (pp. 343-4). O papel dos intelectuais passa a ser fundamental para as religiões do Oriente, e.g., pois ao valorizarem a contemplação, isto é, uma religiosidade *extracotidiana*, as religiões da China e da Índia não se relacionam com as atividades do dia a dia das massas, abarcando toda espécie de magia e reproduzindo uma ética estamental, portanto, demonstrando, em si mesmas, incapacidade em desencantar o mundo (PIERUCCI, 2013, pp. 105-6).

Como visto, a problemática sobre o racionalismo peculiar ao Ocidente moderno é uma questão subjacente às investigações weberianas. No entanto, para uma parcela da literatura especializada, isso acontece partir do ano de 1910, pois Weber passa a se interessar, gradativamente, pela ciência, política, arte e direito, isto é, pela cultura da modernidade como um todo, guinando suas investigações anteriores sobre capitalismo moderno para o tema do racionalismo (SELL, 2013, pp. 232-3). Essa mudança no foco da pesquisa weberiana é sugerida, também, caso consideremos a complexa publicação de uma das mais célebres obras do pensador alemão: *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*²⁷. Apresentar o contexto das publicações da EP é de suma importância para a presente seção pelo seguinte motivo: para falar sobre a conclusão do processo de desencantamento do mundo *via religião*, será utilizado no presente trabalho, em grande medida, não somente a EP em si mesma, mas sim as partes adicionadas por Weber na segunda versão da respectiva obra. Dessa maneira, entende-se a relação do protestantismo ascético não apenas com o capitalismo moderno, tema no qual será abordado apenas de maneira secundarizada neste trabalho, mas sobretudo, com o longo processo de desencantamento do mundo, questão chave para a visão da modernidade de Weber e principal assunto desta seção.

Weber publicou a EP não somente por meio de duas edições, mas sim de *duas versões*: a primeira versão foi publicada no formato de dois artigos, respectivamente entre os anos de 1904 e 1905, no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, periódico científico do qual o sociólogo alemão fazia parte como coeditor²⁸. Já na segunda versão, publicada em 1920 no primeiro volume dos *Ensaio reunidos de Sociologia da Religião*, pouco antes da morte do sociólogo alemão, Weber não somente revisou o texto já publicado, mas também fez importantes acréscimos, como outras diversas notas e, principalmente, adicionou à EP o termo *desencantamento do mundo* (PIERUCCI, 2013)²⁹. Como aponta Sell (2013), ao relacionar a reforma luterana com a gênese e o desenvolvimento da modernidade, Weber tece uma relação comumente feita pelas ciências sociais ao decorrer da história, porém, para a análise weberiana, o protestantismo “não representa um fim em si mesmo, mas tão somente uma variável

²⁷ Deste momento em diante, a respectiva obra será referenciada como EP no presente trabalho.

²⁸ Após publicar a primeira versão da EP, Weber se envolve em algumas polêmicas no âmbito intelectual, provocando certas críticas por parte de outros autores. Críticas estas que foram respondidas pelo autor através de textos que, após serem compilados, ficaram conhecidos como “*Anticríticas*”; cf. SELL (2013) e PIERUCCI (2013).

²⁹ Como exposto por Pierucci (2013), Weber utilizou pela primeira vez o termo desencantamento do mundo no artigo “*Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva*”, publicado na revista de filosofia *Logos* em setembro de 1913 (quase uma década após o lançamento da primeira versão de EP), escrito com a intenção de fazer parte de um livro que, posteriormente, viria a ser *Economia e Sociedade* (p. 62)

explicativa” (p. 217). Por mais que o interesse do autor pelo protestantismo ascético seja, inegavelmente, primordial para sua pesquisa, ele é ultrapassado por dois dos temas aos quais o autor se dedicou, em grande medida, ao decorrer de sua vida e obra: o capitalismo e o racionalismo (*Ibidem*). Enquanto na primeira versão da EP, o sociólogo alemão investigou a relação entre a influência da ética ascética advinda do protestantismo posterior ao luteranismo na crescente cultura capitalista, na revisão de sua obra, Weber integra essa temática à sua análise sobre a especificidade do racionalismo moderno ocidental, engendrado pelo “desencantamento da esfera religiosa” (*Ibidem*, p. 218).

Apresentados os motivos da presente seção utilizar, em grande medida, a segunda versão da EP, como ponto de partida para compreender o desencantamento do mundo como processo histórico-religioso, prossegue-se com Schluchter (2014) e parte-se do seguinte entendimento: se encantamento do mundo significa a *magicização* do mesmo, desencantamento expressa sua *desmagicização* (p. 37). Além disso, Weber utiliza desencantamento como um termo de caráter processual histórico, portanto, logicamente, ele é fruto de uma sucessão de eventos, interligados através de um vínculo de causalidade. No trecho a seguir, retirado de célebre passagem da EP, o pensador alemão estabelece raízes religiosas para a gênese e para o término do processo de desencantamento e desmagicização do mundo:

Aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento* do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão [...] Não havia nenhum meio mágico, melhor dizendo, meio nenhum que proporcionasse a graça divina a quem Deus houvesse decidido negá-la (WEBER, 2004, p. 96).

Na origem, o judaísmo antigo ao lado da filosofia helênica ³⁰;como conclusão, o protestantismo ascético. Para Weber, a ação religiosa do judaísmo antigo, herança a qual foi deixada, posteriormente, para o cristianismo, é uma ação “relativamente livre de magia” (SCHLUCHTER, 2014, p. 39). Diferentemente da magia, que se vincula ao cotidiano do homem somente de maneira *eventual*, para que uma religião racionalizada desencante o mundo, o senso de dever decorrente dela deve ser relacionado à vida cotidiana de maneira *duradoura*; “é preciso que a racionalização religiosa tome o rumo da moralização religiosa do cotidiano” (PIERUCCI, 2013, p. 112). Ao romper com a magia, o judaísmo antigo, por meio de uma ética religiosa racional, procura exigir do homem que a sua vida cotidiana seja submetida a uma “ordem dotada de sentido, que ela *seja* essa ordem significativa” (*Ibidem*, p. 109). Segundo

³⁰ Vista a divisão do presente capítulo, a relação entre a influência do pensamento grego da Antiguidade com o desencantamento do mundo como processo *histórico-científico* será abordada somente na próxima seção.

Pierucci (*Ibidem*), a *eticização* defendida por Moisés, isto é, seu racionalismo ético, irá não somente se opor a qualquer espécie de rito ou culto mágico, mas repreender tais momentos por serem vistos como momentos extracotidianos, realizando uma internalização da religiosidade nos indivíduos; como um *habitus*, uma conduta de vida. Ou seja, a religião judaica passa a enxergar a religiosidade como um “modo de vida”, como algo a ser vivido no dia a dia, e não mais em momentos efêmeros, como era feito no caso de regime de encantamento e magificação. Com isso, o mundo passa a ser compreendido não mais como um “jardim encantado”. Ele não possui mais uma natureza detentora de predicados suprassensíveis passíveis de serem manipulados, através da magia, à vontade dos homens, mas sim, visto como um mundo ordenado e fabricado por Um Deus de caráter supramundano, única autoridade moral existente, que não só cria este mundo, bem como sua lei -o mundo é sua criatura, Deus está acima não somente da ordem social, mas também do ordenamento cósmico e da natureza (*Ibidem*, p. 107). Por meio do profetismo judaico, especificamente pré-exílico, em nome de Javé, toda a visão mágica de mundo era eliminada, pois agora, que Este Deus de caráter supramundano e onipotente se aliou ao povo de Israel, não havia magia alguma que pudesse manipula-lo para a salvação do fiel (*Ibidem*, p. 180). Essa conduta intramundana, racional, mas fundamentada por valores irracionais, será radicalizada com o protestantismo ascético, que toma como herança da tradição judaica a visão do Deus transcendente e supramundano e a hostilidade à magia como meio para salvação, levando ao fim e ao cabo, como Weber se referiu no trecho citado acima, o “longo processo histórico-religioso do *desencantamento* do mundo”.

Ao examinar o processo de racionalização moderno do Ocidente e o racionalismo peculiar decorrente deste, Weber na EP, primeiramente irá tecer uma investigação sobre as “origens”³¹ do capitalismo, uma das grandes marcas da civilização ocidental, e para isto, o autor busca compreender as influências religiosas na “origem do moderno sistema econômico capitalista-industrial” (SELL, 2006, p. 189). Utilizando como exemplo um “sermão” de Benjamin Franklin³², Weber identifica em suas máximas um *ethos*, uma espécie de cultura denominada pelo autor como “espírito” do capitalismo. Para o pensador alemão, tratava-se não de uma questão de avareza ou astúcia comercial, mas sim de uma conduta de vida racional, que levava o homem moderno a enxergar sua *profissão como um dever* e a busca pelo dinheiro como como um “fim em si mesmo”: o ganho não era, necessariamente, visto pelo detentor de tal ética como um meio

³¹ Sobre a palavra estar entre aspas, prossegue-se com a exposição feita por Sell (2006), a qual demonstra que Weber admite que a origem do capitalismo não está propriamente na ética protestante, pois tal problema é enxergado pelo autor como *multicausal*, isto é, podendo ter diversas causas: econômicas, políticas, técnicas, etc; o ponto de vista do sociólogo alemão não pode ser visto como linear e determinista (p. 190).

³² Cf. WEBER (2004, pp. 42-4)

para satisfazer suas necessidades materiais, mas sim, como finalidade de sua vida; isso acabaria constituindo “tão manifestamente e sem reservas um *Leitmotiv* do capitalismo” (WEBER, 2004, pp. 46-7). Com rigor e disciplina, o possuidor desse “espírito” capitalista via e encarava a existência fundamentando suas ações com vistas ao lucro, praticando uma ascese intramundana por meio do seu trabalho (SELL, 2006, p. 191-2).

Após apresentar o “espírito” capitalista, Weber questiona sua “origem” e como esse tipo de moral disseminou-se na modernidade do Ocidente, dado que para uma atividade orientada puramente para o ganho ser vista como “vocação”, à qual o indivíduo se sentia *vinculado pelo dever*”, é de fundamental importância que essa visão de mundo, na qual “conferiu à conduta de vida do empresário [...] base e consistência éticas”, seja derivada de algum “círculo de ideias” (WEBER, 2004, p. 66). Ao conferir um novo sentido léxico para a palavra “vocação” (*Beruf* em alemão), a Reforma Luterana passa a ser o ponto inicial para a ideia de “espírito” capitalista. Para Lutero, segundo Weber (2004), o cumprimento das atividades rotineiras, isto é, dos *deveres* do homem, é o “único meio de viver que agrada a Deus” (p. 72). Diferentemente do ascetismo monástico, que se isola do mundo passivamente, o luterano valoriza os seus deveres intramundanos e sua posição diante da vida cotidiana, enxergando o trabalho como uma missão dada por Deus; como uma “vocação profissional” (*Ibidem*). Estabelece-se um significado religioso para o trabalho, a doutrina luterana dá início ao *ascetismo intramundano* e somente através do cumprimento das tarefas profissionais do dia a dia, de maneira rigorosa e disciplinada, que o crente em Deus estaria apto para ser salvo (SELL, 2006, p. 192). No entanto, o desenvolvimento da ética do moderno capitalista seria levado às suas últimas consequências somente com os protestantes pós-luteranos, nomeados pelo sociólogo alemão como protestantismo ascético.

Weber unifica o protestantismo ascético ³³ através de um fator: “a crença na necessidade de “comprovação” da salvação [...] é neste elemento que reside seu potencial conformador da ação” (SELL, 2013, p. 226). Apesar das peculiaridades doutrinárias das Igrejas Reformadas, abordaremos a doutrina da salvação sob o prisma dos dogmas do calvinismo, tanto pelo principal objetivo da presente seção, quanto pelo que o próprio autor sinalizou como o que “para nós é importante”: “o fenômeno da conduta de vida *moral*” (WEBER, 2004, p. 88). De modo diverso ao postulado por Lutero, o qual defendia que a graça dada por Deus pode ser

³³ Compreende-se como “protestantismo ascético” as “igrejas reformadas no sentido amplo da palavra, especialmente os calvinistas, puritanos, pietistas, metodistas, mas também anabatistas, batistas, menonitas e *quakers*” (SCHLUCHTER, 2014, p. 39).

perdida ou recuperada, na doutrina de Calvino, a vontade de Deus é absoluta e livre, pois como apontado por Weber (*Ibidem*), “seus decretos são imutáveis, a graça de Deus é tão perdível por aqueles a quem foi concedida como inacessível àqueles a quem foi recusada” (p. 95). Na doutrina calvinista, toda ação e acontecimento do homem, caso usado como “meio”, deve ser feito em vistas da autoglorificação de sua “majestade”, pois Deus não existe para os seres humanos, mas sobretudo, são os seres humanos, como criaturas, que devem viver como instrumentos para a glória do seu criador, isto é, para Deus (*Ibidem*, p. 94). No calvinismo, todos os homens são predestinados para a salvação ou não: independentemente do que seja feito pelo crente, a salvação é concedida somente por Deus, pois ele detém “absoluta liberdade” e nada do que o homem fazer, fará diferença (PIERUCCI, 2013, p. 195). Visto isso, prossegue Sell (2006): como resolver a angústia decorrente desta doutrina e saber se serei salvo? Por mais que o Deus concebido por Calvino seja portador de um caráter misterioso ³⁴, que toma decisões baseado somente em seus desígnios e não dá importância para nenhuma espécie de magia, os calvinistas acreditavam que somente através do “sucesso no trabalho”, obteriam indícios da salvação; “o cristão que estiver reservado para ser salvo vai levar uma vida disciplinada [...] ele não vai esbanjá-los [bens materiais] em prazeres e em outras condutas consideradas desonestas [...] ele vai continuar trabalhando e aplicando seus recursos” (p. 193). Com isso, a acumulação do lucro adquirido por meio de uma conduta metódica e racional, o calvinista ganha segurança e acredita que será salvo. Para Weber, através dessa ética fundamentada por preceitos religiosos, desenvolve-se, posteriormente, um “estilo de vida” adequado ao nascente capitalismo da modernidade chamado pelo autor de “espírito” capitalista (*Idem*, 2013, p. 231).

Entendida a influência religiosa para a análise de Weber sobre o capitalismo moderno do Ocidente e sua particularidade, proveniente da ética intramundana do protestantismo ascético, há outra importante questão inclusa em sua obra EP. Além de ter ocupado um lugar indispensável para a derivação de um “espírito” capitalista, trate-se de compreender o papel desempenhado pelo protestantismo ascético, sobretudo, para entender a “singularidade da cultura ocidental”, como apontado por Sell (2013, p. 233). Neste momento, a tipificação ideal concebida por Weber como “desencantamento do mundo” [tanto em sua via religiosa como pela sua via científica] ocupa uma função teórica fundamental”, pois através desta, que pode ser vista não somente como “categoria síntese do diagnóstico weberiano da Modernidade”, entende-se a visão analítica e normativa do autor a respeito dos tempos atuais (*Ibidem*). Como

³⁴ *Deus absconditus*: do latim, “Deus escondido”; cf. nota 13 em WEBER (2004, p. 205) sobre as respectivas concepções de Deus de Lutero e Calvino.

visto anteriormente, é por meio do puritanismo protestante que o desencantamento *religioso* do mundo é levado às suas últimas consequências, herdando do profetismo judaico pré-exílico a antipatia quanto à magia e à uma condução de vida ética e racional, racionalizando a própria religiosidade e, conseqüentemente, o mundo:

O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio da salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e, antes dela, somente na judaica). O católico tinha à sua disposição a *graça sacramental* de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência [...] Podia-se recorrer a ele [padre] em arrependimento e penitência, que ele ministrava expiação, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensinava a *descarga* daquela *tensão* enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista viver [...] A práxis ética do comum dos mortais foi assim despida de sua falta de plano de conjunto e sistematicidade e convertida num *método* coerente de condução da vida como um todo [...] Pois só com uma transformação radical do sentido de toda a vida, a cada hora e a cada ação, o efeito da graça podia se comprovar como um arranque do *status naturae* rumo ao *status gratiae*. A vida do “santo” estava exclusivamente voltada para um fim transcendente, a bem-aventurança, mas *justamente* por isso ela era *racionalizada* [de ponta a ponta] em seu percurso intramundano e dominada por um ponto de vista exclusivo: aumentar a glória de Deus na terra (WEBER, 2004, pp. 106-7)³⁵.

Como observado no trecho acima, Weber destaca algumas palavras, e através delas, consegue-se perceber o que o autor intenta com a concepção de um mundo religiosamente desencantado. Diversamente do “jardim encantado”, caracterizado por “poderes sobrenaturais que assumem a forma de deuses funcionais” (SCHLUCHTER, 2014, p. 35), em regime de desencantamento do mundo, como referido pelo próprio, a *magia* é eliminada como meio para a salvação do homem, ou seja, opera-se com o desenvolvimento do processo de desencantamento do mundo uma “desmagificação da própria religião” (PIERUCCI, 2013, p. 195). Ao estabelecer um Deus absoluto e insondável, o protestantismo ascético passa a despojar sua religiosidade de qualquer espécie de caráter mágico, pois Deus não poderia ser manipulado em hipótese alguma por meio de ritos perante os desejos humanos. Com isso, de maneira oposta ao catolicismo e mesmo à doutrina luterana, o protestante puritano não conta com a *graça sacramental*; a falta de certeza relativa à salvação, causa no homem um sentimento de inquietação. Transforma-se de maneira radical, como diz Weber, o sentido da vida do homem, que agora vive dia após dia pensando em sua salvação e como ganhar o “efeito da graça”. A partir do momento que o ser humano vê a si mesmo como um instrumento para a glória de Deus, mas ao mesmo tempo, está aflito quanto à sua salvação, é estimulada uma “crença na

³⁵ *Status naturae* e *status gratiae*, do latim, significam respectivamente, estado natural e estado de graça. Weber utiliza das palavras para denominar o estado calvinista não de natureza em um sentido hobbesiano, mas sim, da “transição” do estado de incerteza (pressuposto da doutrina calvinista da predestinação), que desperta angústia no crente, para o estado da graça, isto é, para o momento no qual o homem é salvo e escolhido por Deus à bem-aventurança.

necessidade de confirmação da graça” (SCHLUCHTER, 2014, p. 39). Através de uma conduta de vida ético-*metódica*, racional e intramundana, ou seja, levando seu trabalho de forma ascética e rigorosa, o homem conquista confiança para assim seguir com a sua vida e amenizar sua *tensão*, afinal, agora ele pode controlar “continuamente seu estado de graça (WEBER, 2004, pp. 112-3). Mas *justamente* por essa conduta intramundana, que tem em vistas um objetivo transcendente, o protestante puritano *racionaliza* sua vida e precisa “traçar sozinho sua estrada ao encontro do destino fixado desde toda a eternidade” (*Ibidem*, p. 95), efetuando uma racionalização da própria religião, operando o processo histórico-religioso de desencantamento do mundo.

3.3. *Desencantamento do mundo como processo histórico-científico*

Como apontado por Schluchter (2014), percebe-se que a história do desencantamento do mundo não terminaria com o protestantismo ascético, mas que sobretudo, o “lugar do homem no mundo” teria uma segunda fonte, a qual é *ativa* antes mesmo que o desencantamento religioso proveniente do protestantismo puritano chego ao seu cume (p. 40). Na sua primeira exposição do termo desencantamento do mundo na EP, como visto anteriormente, Weber (2004) refere-se que este tem início através de duas fontes, as quais de maneira coetânea encontrariam seu ponto de chegada na modernidade: seriam elas as “profecias do judaísmo antigo” que, “*em conjunto com o pensamento científico helênico*” levariam o processo de desencantamento do mundo ao seu desfecho (p. 96; grifo meu).

Para tanto, além da literatura especializada, focaremos no discurso dado por Weber, posteriormente transcrito, *Ciência como vocação*³⁶. Essa escolha foi feita com base em alguns motivos: primeiramente, seguindo Schluchter (2011), ao lado de *Política como vocação*, CV é um texto essencial para compreender a posição weberiana sobre a modernidade (p. 9); “foram e são discursos sobre a autodeterminação política e humana sob as condições da cultura moderna ocidental” (p. 12). Em segundo lugar, CV é o texto de Weber em que o termo “desencantamento” mais aparece: seis vezes ao todo (PIERUCCI, 2013, p. 151). Por fim, conforme nos mostra Sell (2013), não se trata somente de uma quantificação quanto ao termo “desencantamento”, mas também, na questão qualitativa CV se mostra uma obra primordial

³⁶ Sobre o texto *Ciência como vocação*, destacam-se dois pontos: i) deste momento em diante, será usada a sigla CV para nos referirmos ao respectivo texto e ii) nas passagens as quais Weber refere-se ao termo “desencantamento”, usaremos das traduções feitas por Pierucci (2013) em seu livro sobre o desencantamento do mundo, pois na tradução usada para a elaboração do presente trabalho (Cultrix), o termo não foi traduzido como “desencanto” em três momentos, como visto em WEBER [(2011) “*despojar de magia* o mundo” (p. 35); “que se encontrava sob o *encanto* [...]” (p. 50); “*rompido o encanto*” (*Ibidem*); grifo meu].

para a análise weberiana no que diz respeito ao desencantamento do mundo pela ciência: “das nove vezes em que Weber refere-se primordialmente ao tema do desencantamento pela via da *ciência*, a grande maioria (seis delas) é feita exatamente no texto em que o saber científico é o próprio objeto de análise” (p. 248; grifo meu)³⁷. Portanto, utilizar o texto CV passa a ser obrigatório quando pretende-se apresentar o desencantamento científico do mundo, como é o caso da presente seção. Visto isso, demonstra-se de suma importância expor a controvérsia a respeito das datas do discurso e o contexto no qual Weber está inserido quando profere a conferência sobre a vida científica.

Concebida anteriormente no ano de 1919, a data na qual a conferência sobre ciência foi dada por Weber passou por uma longa confusão ao decorrer dos anos. De maneira detalhadamente exposta, Schluchter (2011) defende que a suposição de tal data, provavelmente, foi proveniente da biografia do sociólogo alemão feita pela sua esposa, Marianne Weber, que declara que tanto o discurso sobre a ciência como o sobre política, foram proferidos no mesmo ano de 1918 e publicados textualmente em 1919 (p. 64-5). Após longa discussão sobre a exatidão das datas, passando até mesmo pela hipótese de que Weber apresentou uma segunda conferência sobre a atividade científica, foi afirmado com base nos jornais de Munique que o discurso CV fora dado em novembro de 1917 (*Ibidem*). Por conseguinte, estabeleceu-se com precisão que a conferência foi proferida por Weber no dia 7 de novembro do mesmo ano na cidade de Munique para uma associação de estudantes liberais (PIERUCCI, 2013, p. 151)³⁸. Tais datas passam a ser importantes não somente pela contextualização histórica *per se*, mas sobretudo, pelo fato de que alguns erros interpretativos foram decorrentes destes mal-entendidos: partem-se do princípio de que a conferência fora dada após o fim da Primeira Guerra Mundial, e que Weber apreendeu tal situação e a transpôs em seu discurso, apresentando, posteriormente, “um texto teoricamente atormentado lido em voz alta a poucos meses de sua morte perante um público jovem [o que] levou intérpretes e biógrafos a encará-lo como se fora seu [...] “testamento intelectual” legado às novas gerações”, conforme Pierucci (*Ibidem*, p. 150). Para o sociólogo brasileiro, trata-se de um equívoco historiográfico que gerou, subsequentemente, um erro interpretativo. Weber passava por uma boa fase em sua vida, retomando suas pesquisas teóricas, após deixa-las de lado em virtude dos anos nos quais adoeceu, e canalizava suas energias para novas incursões nos campos da política e docência

³⁷ Segundo o próprio Sell (*Ibidem*), das outras três vezes, duas delas aparecem na *Consideração Intermediária* e a outra no capítulo sobre a sociologia da religião em *Economia e Sociedade*. Ambas se referem ao termo no contexto do intelectualismo.

³⁸ Na verdade, como exposto por Pierucci (2013), 1919 foi o ano da publicação do texto, e não da apresentação ao vivo, o que para ele constitui o motivo de toda esta confusão (p. 150).

(SCHLUCHTER, 2011, p. 24). Em carta endereçada a Mina Tobler, datada de um pouco menos de três meses antes do discurso sobre a ciência, o próprio sociólogo alemão referindo-se ao contexto político da época, diz que vê o futuro com certo otimismo, apesar de todas as inquietudes persistentes (WEBER apud SCHLUCHTER, 2011, p. 24). Esse otimismo era representado pelas suas frutíferas incursões na sociologia, em sua incisiva posição política quanto à situação externa e interna da Alemanha imperial, e além disso, nas atividades pedagógicas do autor, que ao retomar o diálogo com a juventude acadêmica da época, participa de algumas reuniões e profere conferências, como no caso da CV. Nesta, Weber causou impressão de ser um líder por excelência, sensibilizando profundamente a plateia de estudantes, como observou o filósofo Karl Löwith (SCHLUCHTER, 2011, p. 25)³⁹. Ambas as conferências (sobre ciência e a sobre política), como bem aponta Schluchter (*Ibidem*), podem ser caracterizadas como “textos “filosóficos” que têm como finalidade levar os ouvintes (e, mais tarde, os leitores) a reconhecer fatos e encorajar a autorreflexão, conquistá-los para os esforços responsáveis em prol de uma causa realista” (p. 10)

Para Owen e Strong (2004), o discurso de Weber contém três momentos: primeiramente, apresentam-se as *condições externas* à atividade científica, especificamente, em um contexto de racionalização crescente e burocracia na universidade. Em seguida, o sociólogo alemão discorre sobre a natureza da vocação científica, isto é, sobre as *condições interiores* necessárias para o cientista sob regime de desencantamento científico do mundo. Por fim, discute-se o papel e o valor da ciência como profissão nas respectivas condições do mundo moderno; ao que tudo indica, Weber intenta que seu público reconheça as implicações do compromisso com o trabalho científico no Ocidente moderno (p. XX). Visto isso, se torna nítida a preocupação de Weber com a modernidade em CV, assim como percebe-se no trecho a seguir uma precisa elucidação sobre o diagnóstico do autor relativo ao desencantamento do mundo como processo histórico-científico:

Intelectualização e racionalização crescentes, portanto, *não* significam um crescente conhecimento geral das condições de vida sob as quais alguém se encontra. Significam, ao contrário, uma outra coisa: o saber ou a crença de que *basta alguém querer para poder* provar, a qualquer hora, que em princípio não há forças misteriosas e incalculáveis interferindo; que, em vez disso, uma pessoa pode – em princípio – *dominar pelo cálculo* todas as coisas. Isso significa: o desencantamento do mundo. Ninguém mais precisa lançar mão de meios mágicos para coagir os espíritos ou

³⁹ “Nas declarações [de Weber] concentravam-se o conhecimento e a experiência de uma vida inteira; tudo era tirado diretamente de dentro e pensado com entendimento crítico, oferecendo a autoridade de sua personalidade uma poderosa energia a suas ideias. Sua acuidade na formulação de questões é acompanhada por sua rejeição a todas as soluções fáceis. Embora rasgasse os véus de todo otimismo exagerado, todos os que o ouviam percebiam que por trás de sua clara razão havia uma fervorosa bondade” (LÖWITH, 1986 apud SCHLUCHTER, 2011, p. 26).

suplicar-lhes, feito o selvagem, para quem tais forças existiam. Ao contrário, meios técnicos e cálculo se encarregam disso. Isto, antes de mais nada, significa a intelectualização propriamente dita (WEBER, WaB/WL, p. 594 apud PIERUCCI, 2013, pp. 50-1; grifos do original) ⁴⁰.

Analisando o trecho acima, Sell (2013) atenta para duas características para o processo de desencantamento pela ciência. No mundo moderno, desencantamento significa que não existe mais nenhuma espécie de poder mágico e misterioso por detrás das coisas, e por conseguinte, agora o homem pode “dominar todas as coisas, em princípio, pela ciência [calculabilidade] e pela técnica” (p. 242). Eis o significado de desencantamento científico do mundo: ao utilizar a técnica, o homem da modernidade passa a prever – ou pensa prever - “todas as coisas”, e emprega o conhecimento científico, para assim, reduzir tudo à explicação empírico-racional advinda de um método. Por um lado, o processo de desencantamento religioso do mundo, o qual tem no protestantismo ascético seu auge, por outro, o “desencantamento do mundo pela via do conhecimento racional”, que por meio da “origem da ciência moderna” (SCHLUCHTER, 2014, p. 41), chega ao seu grau máximo. Ambos os processos são entrelaçados, todavia, essa relação não é datada por Weber da modernidade, mas sim, como visto anteriormente, do judaísmo antigo para o caso do desencantamento religioso e do *pensamento científico helênico* para o processo histórico-científico. No entanto, ressalta-se que para Weber os dois processos operam não por sucessão, mas sim em união; nem consecutivamente, mas realizam-se concomitantemente (SELL, 2013, p. 240). Segundo Schluchter (2014), ambos os processos estão amplamente ligados e retroalimentam-se mutuamente: “Jerusalém e Atenas – o que seria a cristandade ocidental sem a conexão entre a apropriação da tradição judaica e a da filosofia grega?” (p. 41). Por meio desta importante relação histórica entre o judaísmo e o pensamento grego da Antiguidade, é legada ao cristianismo ocidental uma teologia mais sistemática, visto que teologia não passa de uma “*racionalização* intelectual da inspiração religiosa” (WEBER, 2011, p. 59). No entanto, ao decorrer do desenvolvimento da modernidade, essa conexão passa a ser tensionada: “quando a ciência adquire plena autonomia e reivindica o monopólio de observação legítima do mundo, esta relação se torna conflituosa” (SELL, 2013, p. 240). Na medida em que essa tensão é acentuada, efetua-se um conflito entre a fé religiosa e o conhecimento empírico-filosófico:

Para Weber, a tensão entre a esfera de valor da salvação religiosa e o a do conhecimento racional fundamenta-se, em última instância, na disparidade que existe entre as visões últimas das concepções religiosa e científica do mundo. Quanto mais o pensamento racional se desliga da religião, tornando-se mais autônomo com relação a ela, maior será essa tensão, com o resultado de que, ao final, essas tensões serão

⁴⁰ WaB: “*Wissenschaft als Beruf*”. In: WL: 582-613 [1917, 1922]; WL: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Mohr, 1988 [1922] – siglas por PIERUCCI (2013).

insuperáveis [...] O resultado final é que a ciência monopoliza o reino do racional, acabando por deslocar dele a religião. Conforme a perspectiva racional, agora guiada pela ciência, a religião vê-se rotulada como a força impessoal, irracional ou antirracional por excelência (SCHLUCHTER, 2014, p. 42).

Diversamente da separação entre natureza e compensação operada pela ética religiosa na religiosidade mágica, agora, radicalmente separam-se “tradição religiosa” e “conhecimento racional”, pois ambas as concepções de mundo são fundamentadas sobre “condições que não podem ser unificadas”, isto é, a compensação ético-religiosa de um lado, e de outro, a redução do mundo à mecanismos causais; na ciência moderna, “*nem magia, nem milagres*” (*Ibidem*). Apesar de ambas as visões terem operado de maneira harmoniosa, com seus respectivos processos de desencantamento religioso e científico do mundo sendo reciprocamente reforçados um pelo outro, essa relação desenvolve-se para um conflito insolúvel. Weber se preocupa com as consequências para o comportamento e para a visão de mundo do homem moderno, que vive sob uma realidade cada vez mais desencantada: “é neste contexto que a ideia de *perda de sentido* desempenha uma função central” (SELL, 2013, p. 249; grifo meu).

Na CV, o pensador alemão questiona se “esse processo de desencantamento, que vem se dando na cultura ocidental ininterruptamente através de milênios e, em termos mais gerais, esse ‘progresso’, do qual faz parte a ciência como um elo e força motriz, têm eles um sentido que vá além do puramente prático e técnico?”⁴¹ A resposta dada por Weber é negativa. Não somente porquê esse “progresso”, advindo do crescente conhecimento empírico-racional do homem, não possui sentido “em si mesmo” pois ele opera *ad infinitum*, mas também, pelo fato de que justamente por meio dele, os acontecimentos do mundo despojam-se de significação imanente, visto que na modernidade tudo pode ser cientificamente explicado com base em mecanismos causais; eis o significado de perda de sentido do diagnóstico weberiano da modernidade (PIERUCCI, 2013, pp. 157-8). Por um lado, a ciência moderna, que além de não deter significado intrínseco, retira o sentido das coisas; por outro, concepções totalizantes e ético-religiosas, que imputam sentido ao mundo. Como referido anteriormente, o conflito passa a existir quando ambas reivindicam para si legitimidade analítica sobre os acontecimentos do mundo, causando uma radical separação entre as respectivas concepções. No entanto, conforme Schluchter (2014), a ciência moderna, após se desvencilhar das suas amarras religiosas, acreditava ser capaz de buscar a essência das coisas, isto é, de responder sobre as questões de “sentido dos acontecimentos mundanos” (p. 43). Contudo, não há possibilidade para que isso aconteça para Weber:

⁴¹ WEBER, WaB/WL, p. 594 apud PIERUCCI, 2013, pp. 51-2.

Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao “ser verdadeiro”, à “verdadeira arte”, à “verdadeira natureza”, ao “verdadeiro Deus”, à “verdadeira felicidade”? Tolstói dá a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: ela não tem sentido, pois que não possibilita responder à indagação que realmente nos importa – “Que devemos fazer? Como devemos viver?” De fato, é incontestável que resposta a essas questões não nos é tornada acessível pela ciência (WEBER, 2011, p. 42).

De acordo com Sell (2013, p. 249), demonstrar que a ciência moderna não pretende dar respostas éticas e metafísicas sobre a vida, como no trecho acima, é a tese subjacente à CV. Isso é tarefa para concepções totalizantes e unificadoras do mundo, as quais impõem um sentido nele. Apesar do pensador alemão enxergar o conflito entre a concepção religiosa e a científica como irreconciliável, dado que esta é vista pelo autor como uma “potência especificamente não religiosa” (WEBER, 2011, p. 41), isso não significa que ao decorrer do processo de desencantamento científico do mundo, a religião perde seu direito de existir, afinal, a “ciência moderna não se presta ao papel de *substituta* da religião” (SCHLUCHTER, 2014, p. 43). Além do mais, a análise weberiana sobre a modernidade dá um passo a mais quanto a isto: na medida em que o desencantamento do mundo avança, as esferas de valor do homem e as formas destes de conduzirem suas vidas direcionam-se para o conflito, pois nesta progressão, cada vez mais as diferenças entre essas respectivas esferas, com suas próprias especificidades, se tornam mais nítidas e mais difícil, torna-se, para o indivíduo desenvolver uma “personalidade ética” (*Ibidem*, p. 44). Uma esfera de valor torna-se autônoma quando passa a funcionar perante sua própria lógica e rege-se por suas próprias leis (SELL, 2013, p. 250). A partir dessa ideia, Weber irá enxergar o mundo moderno como uma espécie de politeísmo desencantado, no qual realiza-se uma guerra entre os diversos deuses, isto é, entre valores abstratos e as exigências decorrentes destes para a condução da vida humana, ficando a cargo do próprio indivíduo escolhe-los subjetivamente (SCHLUCHTER, 2014, p. 45). Quanto ao papel e lugar da ciência nesta modernidade caracterizada por Weber como “desencantada”, prossegue o autor:

Pois aqui também diferentes deuses lutam entre si, agora e para sempre. Tudo se passa como se [vivêssemos] no mundo antigo, mundo ainda não desencantado de seus deuses e demônios, só que em outro sentido. Como o homem helênico sacrificava ora para Afrodite, ora para Apolo e, antes de mais nada, para cada um dos deuses de sua cidade, assim é ainda hoje, só que aquele procedimento foi desencantado e despido de sua plasticidade mítica, mas interiormente genuína. Impera sobre esses deuses e sua luta o destino, não a ‘ciência’, com toda a certeza (WEBER, WaB/WL, p. 604 apud PIERUCCI, 2013, p. 52).

4. É POSSÍVEL UMA INTERLOCUÇÃO ENTRE NIETZSCHE E WEBER? DISCUSSÃO, AFINIDADES E AFASTAMENTOS ENTRE OS DIAGNÓSTICOS DO OCIDENTE MODERNO E SEUS EFEITOS

A partir da apresentação dos diagnósticos da modernidade de Nietzsche e Weber, propõem-se uma interlocução entre a respectiva temática para ambos os autores, baseando-se na literatura especializada, a qual dividiremos entre autores que enxergam afinidades entre o pensamento de Nietzsche com o de Weber, e afastamentos, para o caso de intérpretes os quais discordam dessa relação. Primordialmente, é de suma importância expor a posição de Weber referente a Nietzsche. Deste modo, justifica-se o uso dos termos *afinidades*, *paralelismos*, *diálogo* e *interlocução* no presente trabalho, em detrimento de um ponto de vista que defenda uma relação de influência direta da filosofia nietzschiana sobre a sociologia weberiana.

O posicionamento de Weber a respeito do filósofo alemão é cercado de ambiguidades. Weber cita, direta e indiretamente, Nietzsche através de algumas passagens de sua obra, bem como, especialmente, em uma carta endereçada a Else Jaffé. Nesta carta, Weber tece uma resposta para a publicação de um artigo sobre Sigmund Freud e Nietzsche nos *Archiv für Sozialwissenschaft und Soziapolitik*, periódico acadêmico no qual o sociólogo alemão participou como editor. Weber expõe os motivos de sua recusa à publicação do escrito de autoria do psiquiatra Otto Gross. Duas partes chamam atenção, aludindo de maneira direta e indireta ao pensamento do filósofo alemão, tanto positiva como negativamente: em primeiro lugar, o manifesto elogio de Weber à moral aristocrática de Nietzsche. Segundo Weber, o autor do artigo não usa da parte mais “resistente em Nietzsche”, da moral aristocrática, mas sim das “partes mais fracas de Nietzsche, os complexos adornos biológicos, que ele acumula entorno de um centro completamente moralista de sua doutrina” (WEBER, 2005, p. 131), levando o sociólogo alemão a concluir que o “parentesco” entre Gross e Nietzsche é o moralismo em comum dentre eles. No suposto trecho indireto, Weber demonstra estar receoso em mostrar a carta para Otto Gross, pois para o sociólogo alemão o psiquiatra não aparentava conter “senso de humor”, prosseguindo que “Os moralistas não possuem [senso de humor]” (*Ibidem*, p. 130-1). Pontua-se que Nietzsche sempre enxergou o “riso” como um meio para a afirmação da vida

42.

⁴² Para a relação entre Nietzsche e o riso, cf. (ZA I, *Do ler e escrever*) e (ZA III, *Os sete selos* 6).

No que diz respeito às citações de Nietzsche na obra de Weber, para o intuito do presente trabalho, destacam-se quatro trechos de três obras distintas: I) *A ética Protestante e o “espírito” do capitalismo*: (a) distinção entre os efeitos psicológicos da espiritualidade calvinista com a ideia de eterno retorno (WEBER, 2004, p. 218) e (b) a demasiadamente popular referência feita no final do livro aos “últimos homens” (WEBER, 2004, p. 166), termo usado por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* para designar o tipo de homem que surge após a morte de Deus e regime de niilismo na modernidade; II) *Ciência como vocação*: (c) reconhecimento de Weber (2011) a respeito da “devastadora” crítica nietzschiana aos “últimos homens” que “descobriram a felicidade” (p. 41); III) *Economia e Sociedade Vol. 1*: (d) apesar de não subestimar a importância do ressentimento como força religiosa transfiguradora da história, o sociólogo alemão sugere que Nietzsche supervalorizou tal aspecto psicológico em detrimento de fatores éticos e coletivos da religiosidade dos judeus (WEBER, 2015, pp. 337-40).

Como apontado por Cohn (1979), encontrar um posicionamento claro de Weber a respeito de Nietzsche é tarefa de extrema dificuldade, diferentemente do que o sociólogo alemão faz com Marx, por exemplo (p. 105). É evidente que Weber conhecia a obra de Nietzsche, e ao que tudo indica, ocupou-se dela com devida atenção (*Ibidem*, p. 103). Possivelmente, fruto da sua leitura de *Schopenhauer e Nietzsche* de Georg Simmel⁴³, autor este que deu proeminência à parte moral propositiva da filosofia nietzschiana, Weber passou a simpatizar com a concepção de moral dos senhores de Nietzsche, isto é, a moral aristocrática. No entanto, isso não confirma uma influência clara de Nietzsche na sociologia weberiana, precisamente, pela falta de trechos mais explícitos. Mas sim, demonstra uma impossibilidade de se afirmar que a filosofia nietzschiana foi utilizada por Weber para formulação de suas ideias, dado que não se percebe nenhum tipo de posição normativa por parte do sociólogo alemão.

Explicado o pressuposto do respectivo capítulo, a primeira seção se concentra em apresentar um mapeamento sobre os diversos pontos de vista da relação entre Nietzsche e Weber no que diz respeito à discussão já estabelecida, para assim, não somente contextualizar o debate, mas também posicionar o presente trabalho no mesmo. Baseando-se nisso, serão expostas as afinidades entre os dois autores quanto à temas relativos ao diagnóstico da

⁴³ A leitura do livro de Simmel feita por Weber é um ponto importante para a discussão sobre a sua relação com Nietzsche. Alan Sica acredita que não só Nietzsche, mas também Schopenhauer influenciou consideravelmente Weber. Pois, conforme o autor, as anotações em sua cópia, que se encontra no Instituto Max Weber em Munique, provam isso (SICA, 1988, p. 15). Por outro lado, Schluchter (2011) discorda desse “ponto de vista”, afirmando que na cópia pessoal de Weber, o que há são comentários excessivamente críticos a Nietzsche, tais como “filisteu alemão” (p. 83).

modernidade de ambos os autores. Por fim, abordam-se as contestações quanto às relações entre Nietzsche e a sociologia weberiana.

4.1. A relação de Nietzsche e Weber para a literatura especializada: o contexto da discussão

A discussão em torno do diálogo entre os dois autores é relativamente recente, e por isso um tanto quanto desconhecida. Berthold Öelze (2000) atribui isso à “motivos políticos”: para o autor, Nietzsche foi (e ainda é) visto como predecessor do fascismo ⁴⁴, e por este motivo, weberianos evitavam associar o nome do filósofo a Weber, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, donde foi buscado um “Weber “puro”, livre da radicalidade política de Nietzsche” (p. 262). Gabriel Cohn, em partes, sugere uma concordância com Öelze quanto a esse ponto. O sociólogo brasileiro atribui a negligência relativa aos estudos sobre afinidades entre ambos os autores ao fato de uma “tendência, dominante durante longo tempo, de tentar firmar uma imagem de Weber como um liberal pouco preocupado com um tratamento mais duro do problema do poder na sociedade” (COHN, 1979, p. 100) ⁴⁵. Ficou a cargo de pós-estruturalistas franceses, como Michel Foucault e Gilles Deleuze, redescobrir a filosofia nietzschiana e a levar de volta a Alemanha. Pelo fato de os franceses deterem uma abertura maior ao pensamento de Nietzsche, estes acabaram influenciando, posteriormente, o desenvolvimento da temática sobre a relação entre Nietzsche e Weber (ÖELZE, 2000, p. 262).

Para contextualizar a discussão sobre a relação entre Nietzsche e Weber, o presente trabalho utilizará da divisão de quatro etapas feita por Öelze (2000):

Na *primeira* fase, a problemática sobre supostas influências da filosofia nietzschiana sobre a sociologia de Weber se manifesta de maneira implícita. Autores como Karl Löwith, Siefried Landshut e Thomas Mann claramente tinham consciência dessa influência, e apesar de a enxergarem, não escreveram muito sobre (*Ibidem*, p. 262) ⁴⁶.

A *segunda* etapa, datada de 1959 até 1965, é de suma importância para o debate, pois somente a partir dela pode-se perceber uma investigação mais rigorosa e sistemática sobre o

⁴⁴ Sobre os mal-entendidos acerca da doutrina da vontade de poder, como a assimilação da filosofia nietzschiana ao antissemitismo, fruto de uma deturpação de Elizabeth Förster-Nietzsche, irmã do filósofo alemão, cf. MÜLLER-LAUTER (2009, pp. 63-6 e notas 128 e 129).

⁴⁵ Eugène Fleischmann (1977) divide os intérpretes de Weber em “ortodoxos” e “heterodoxos”, tomando posição pelo segundo grupo. Segundo o autor, a ortodoxia advinda dos intérpretes de Weber se dá pelo fato destes se guiarem pela “imagem pura” retratada por Marianne Weber na biografia escrita sobre o marido, prosseguindo que isso facilmente resultaria em romantização, uma “mitologia weberiana” (pp. 138-9).

⁴⁶ Para outros autores, que não só tinham consciência, como defendiam um Weber de pressupostos nietzschianos, apesar de não se aterem focalmente à problemática, cf. BLOOM (1989) e ARON (1999).

tema (ÖELZE, 2000, pp. 262-3). Além de alguns artigos de Wolfgang Mommsen, ressaltam-se dois acontecimentos para a discussão sobre a relação de Nietzsche com Weber: a publicação do seminal ensaio de Eugène Fleischmann *De Weber a Nietzsche* (1964), no qual Weber é caracterizado como um autor altamente influenciado pela filosofia de Nietzsche, tanto em suas matizes políticas quanto no substrato sociológico de sua obra. No mesmo ano, a temática é desenvolvida e popularizada através do Congresso Alemão de Sociologia, dedicado ao centenário de nascimento de Weber, “com as polêmicas provocadas pelos trabalhos de Raymond Aron, sobre a política do poder, e de Herbert Marcuse, sobre industrialização e capitalismo na obra de Weber” (COHN, 1979, p. 100). A publicação do texto de Fleischmann foi de tanta importância para a questão, prossegue Otávio Velho (2018, pp. 98-9), que é possível perceber a mudança de atitude do sociólogo Raymond Aron, que silencia sobre a temática em sua obra *A Sociologia Alemã Contemporânea* (1936), mas admite a relação entre Nietzsche e Weber no célebre *As Etapas do Pensamento Sociológico* (1967).

Durante a *terceira* fase, de 1982 até 1989, percebe-se um crescente interesse pela relação entre Nietzsche e Weber, enriquecendo o debate teórico da época e, conseqüentemente, resultando em maior aprofundamento sobre a temática. Deste período, destacam-se o popular livro *A questão central de Max Weber* (1987) de Wilhelm Hennis, *O diagnóstico da modernidade em Weber* (1989) de Detlev Peukert e por último, mas não menos importante, Robert Eden e duas de suas obras: *Bad Conscience for a Nietzschean Age: Weber's Calling For Science* (1983) e *Political Leadership and Nihilism* (1984). Vale pontuar que além de Hennis ser de grande importância teórica para a discussão, pode-se atribuir a ele o resgate de uma fala de Weber aos estudantes que o acompanhavam após um debate com Oswald Spengler, poucas semanas antes de sua morte, exposta no livro *Max Weber: Werk und Person* de Eduard Baumgarten, sobrinho do sociólogo:

A honestidade de um intelectual atual, sobretudo de um filósofo atual, pode ser medida por sua atitude com respeito a Nietzsche e Marx. Quem quer que não admita que partes consideráveis de seu próprio trabalho não poderiam ter sido realizadas sem o trabalho desses dois, apenas engana a si mesmo e aos outros. O mundo em que espiritualmente e intelectualmente vivenciamos hoje é um mundo substancialmente modelado por Nietzsche e Marx (HENNIS, 1986, p. 181 apud SANTOS, 2010, p. 22).

No momento atual, estaríamos em uma *quarta* etapa da discussão, representada por “comparações mais detalhadas” concernentes à aproximação entre Nietzsche e Weber, vide um ensaio publicado em 1996 por Wolfgang Schluchter, o qual pode ser considerado como uma “resposta crítica a Hennis” (ÖELZE, 2000, p. 263).

Entre a segunda e a terceira etapa, situa-se Gabriel Cohn e seu livro *Crítica e Resignação* (1979), que com o seu capítulo *Weber, Nietzsche e a crítica dos valores*, inaugura o debate sobre a temática no Brasil ⁴⁷. Diversamente de Hennis e Fleischmann, os quais compreendem a relação de Nietzsche com a sociologia weberiana em termos de influência, Cohn defende que Weber usou de maneira instrumentalizada a filosofia nietzschiana. Para o sociólogo brasileiro, pelo fato de Weber deter um compromisso com a ciência, isto é, se preocupar mais com os “meios” do que com os “fins”, posto que estes são fundamentados por valores subjetivos, os quais não são passíveis de qualquer estabelecimento de uma hierarquia objetiva, o autor utilizaria das ideias de Nietzsche assim como da “autonomia do indivíduo, a razão, a liberdade, a verdade, a responsabilidade e assim por diante”, ou seja, como premissas metateóricas para o seu trabalho científico (COHN, 1979, p. 102) ⁴⁸.

Desde a terceira etapa da discussão, vale pontuar que a hipótese de uma influência explícita de Nietzsche sobre Weber veio a perder forças, estabelecendo-se, em grande medida entre os pesquisadores, uma posição que defende uma influência indireta, através da inspiração de Nietzsche sobre o “espírito do tempo” ao invés de uma inspiração direta sobre a sociologia de Weber (ÖELZE, 2000, p. 268). Visto isso, e o mapeamento sobre o desenvolvimento do debate, algumas diferenças são perceptíveis quanto ao posicionamento dos autores sobre o tema (SANTOS, 2010, p. 24-5): uma primeira abordagem, que compreende a relação da filosofia nietzschiana com o pensamento (e obra) de Weber em termos de *influência*, representada por Fleischmann, Hennis e Eden. Em seguida, pode-se perceber em Öelze uma excessiva objeção relativa aos comentadores citados anteriormente e, conseqüentemente, uma postura que *nega* qualquer espécie de influência nietzschiana no pensamento de Weber. Do ponto de vista de Cohn sobre o tema, e.g., é possível constatar a existência de um posicionamento que defenda que a filosofia de Nietzsche foi *instrumentalizada* por Weber, utilizada como um “meio”. Por fim, e não menos importante, a posição de autores como Velho e Renarde Freire Nobre, que buscam traçar *paralelismos e afinidades* sobre temas os quais Nietzsche e Weber se

⁴⁷ Para Öelze (2000), o capítulo do livro de Cohn sobre Nietzsche e Weber “contém uma avaliação cuidadosa e competente, o melhor texto que foi feito com base na literatura até 1979. Permanece em pleno vigor até hoje” (p. 263).

⁴⁸ Segundo Sica (1988), muitos estudos alemães defendem que o vínculo entre Nietzsche e o pensamento de Weber é manifestado através de algumas cartas particulares do sociólogo. Nestas correspondências, Weber discutiria “tópicos “filosóficos” que ele considerava inadequados para o seu trabalho acadêmico” (p. 15).

preocupavam, bem como *distanciamentos e afastamentos* sobre outros tópicos abordados por ambos os autores (*Ibidem*)⁴⁹.

Como visto anteriormente, a discussão quanto à influência direta de Nietzsche sobre o pensamento de Weber é enxergada de maneira secundária e, em grande medida, negada pelos comentadores. Isso se deve, possivelmente, devido aos intérpretes weberianos mais exegéticos e influentes não acreditarem nessa hipótese não somente pela inexistência de provas textuais, bem como pela defesa de pressupostos epistemológicos distintos na sociologia de Weber. Segundo Öelze (2000), percebem-se alguns problemas na interpretação de autores como Fleischmann, tal qual a crença de que Weber era um filósofo ao invés de sociólogo, justamente pelo fato de o autor partir de “um conhecimento restrito de Weber” e de “uma leitura limitada de Nietzsche” (pp. 266-7). E quanto à defesa de parentesco entre Nietzsche e Weber no que diz respeito ao estilo, assim como advogou Hennis, Öelze argumenta que a referência weberiana é oriunda sim do “espírito do tempo” do período de Primeira Guerra Mundial e não, diretamente, de uma influência da filosofia de Nietzsche (*Ibidem*, p. 270). O ponto de vista de um “Weber nietzschiano” não pode ser caracterizado como uma escola ou tradição analítica, diversamente da ideia de um Weber fundamentado pela filosofia de Kant (SELL, 2013, p. 42). A partir de Wolfgang Schluchter e suas pesquisas na Universidade de Heidelberg, local onde Weber estudou e, posteriormente, lecionou como professor de economia, a concepção de uma sociologia weberiana de orientações kantianas passa a ser uma interpretação paradigmática para a teoria social, criando-se uma “verdadeira escola” (*Ibidem*). O próprio Schluchter (2011) não nega que Weber, em especial durante a sua juventude, estava “em dívida com Nietzsche por alguns férteis pontos de vista, mas o classificava essencialmente entre os diletantes e pregadores” (p. 91). Reafirmando essa posição, no Brasil há Carlos Eduardo Sell (2020), que atribuí o esforço de aproximar a sociologia weberiana com o pensamento nietzschiano a um “falso cognato” (p. 235).

Apresentado o desenvolvimento da literatura especializada sobre a relação entre Nietzsche e Weber, as posições dos comentadores e a situação atual do debate, faz-se necessário situar o presente trabalho na discussão. Referindo-se à fala de Weber relatada por Baumgarten a respeito do posicionamento de um intelectual quanto a Nietzsche e Marx, como bem apontado por Sell (2014), não é possível constatar qualquer espécie de filiação normativa de Weber com

⁴⁹ Digna de nota, é a posição de Frédéric Vandenberghe (2019), que defende a existência de uma espécie de “filosofia marginal” em Weber. De caráter nominalista e decisionista, às margens de sua sociologia, essa filosofia é fundamentada por preceitos nietzschianos, segundo o autor belga.

Nietzsche (p. 14). Não somente no relato referido por Baumgarten citado anteriormente, bem como em sua própria obra, percebe-se a impossibilidade de atestar essa filiação descrita por Sell. Por mais que Weber sugira certas conexões com a filosofia nietzschiana e com diversas de suas principais preocupações, todavia, em razão da inexistência de provas textuais, advogar que Weber era um nietzschiano por excelência, exegeticamente falando, não é possível. Para ilustrar nosso ponto de vista, trata-se de enxergar a relação entre ambos os autores nos termos de uma “afinidade eletiva” (FILIPE, 2004), como estabelecido por Weber na EP: apesar de estabelecer uma relação causal entre a ética protestante e o *ethos* capitalista, Weber nunca deixou de excluir o fato dessa crescente cultura do capitalismo deter caráter multicausal, podendo (possivelmente) ser derivada de outras fontes, também; “mais do que uma relação direta, o que está em jogo é um processo de atração de duas visões de mundo que se reforçam mutuamente” (SELL, 2006, p. 190). Neste sentido que iremos tratar a relação entre Nietzsche e Weber; dois autores e dois diagnósticos que podem se reforçar reciprocamente através de concepções paralelamente similares – ou não, como será visto na última seção deste capítulo.

Além disso, “Ele era o que era e fazia o que fazia, e o interesse de categorizá-lo vai chegar a respostas diferentes, dependendo da perspectiva e do tempo” (ÖELZE, 2000, p. 265). Logo, o questionamento sobre as orientações kantianas ou nietzschianas na sociologia weberiana, quando advogado em termos de herança direta, mostra-se frágil em vista da importância da obra de Weber para a teoria social, independente da referência intelectual utilizada pelo autor – até pelo fato de que uma fonte não necessariamente exclui a outra⁵⁰. O que é de fato importante para o presente trabalho, tanto para o caso de Nietzsche como para o de Weber, são suas investigações sobre o mundo moderno. Pensar em uma interlocução entre ambos os autores, pode ser de grande valia para a reflexão a respeito do nosso próprio tempo, visto que suas considerações sobre os paradigmas da modernidade e os efeitos decorrentes destes na vida do homem, podem ser caracterizados como duas das mais importantes leituras sobre o mundo moderno das ciências da humanidade. Por fim, apesar de Weber nunca ter tomado para si a atividade de filósofo, como bem apontado Schluchter (2011), *é legítimo pensar que há uma dimensão filosófica em sua obra* (p. 4).

⁵⁰ É de conhecimento público que o sociólogo alemão Georg Simmel, amigo de Weber, era amplamente influenciado tanto por Kant como pela filosofia nietzschiana. O próprio Nietzsche, especialmente o jovem, foi um dedicado leitor do filósofo Friedrich Albert Lange, um dos fundadores do movimento neokantiano da escola de Marburg. Para a relação de Lange com Nietzsche, cf. LOPES (2008); no caso da importância do neokantismo para a sociologia de Weber, cf. LOBO (2018)

Sendo assim, no presente trabalho intenta-se apresentar um diálogo entre a filosofia de Nietzsche com o pensamento de Weber, através de afinidades e afastamentos acerca de alguns dos seus postulados internos aos seus diagnósticos da modernidade ocidental. Em vista disso, expõe-se a possibilidade de uma interlocução entre um pensador autointitulado “extemporâneo” com um cientista moderno *par excellence*.

4.2. Afinidades: desencantamento, perda de sentido e conflito de valores

Em seu seminal ensaio, Fleischmann, como visto anteriormente, dá início à uma sistematização mais aprofundada quanto às afinidades entre a filosofia de Nietzsche e o pensamento weberiano. O autor afirma que Weber é “um dos sociólogos que não hesitaram em trabalhar à luz das hipóteses nietzschianas” (FLEISCHMANN, 1977, p. 178). Isso também, pelo fato de que, segundo Fleischmann, o sociólogo alemão pode ser situado, ao lado de outros autores como Simmel e Ernst Troeltsch, entre a geração de intelectuais marcada pela influência do pensamento nietzschiano, ou seja, independentemente das “provas formais”, para o filósofo francês, “todo o mundo lhe recebia a marca [nietzschiana], de uma maneira ou de outra nessa época” (*Ibidem*, p. 169) ⁵¹. No princípio a sociologia weberiana teria sido fortemente influenciada por Marx, porém, com o passar do tempo e no momento que Weber se deparou com o conflito entre os valores do cientista e a objetividade da ciência, este encontra a posição nietzschiana, por meio da interpretação de Simmel: “Weber, que jamais teve ilusões sobre o caráter subjetivo, arbitrário, “demasiado humano” dos valores, coloca-se visivelmente do lado de Nietzsche” (*Ibidem*, p. 144). Quando Fleischmann refere-se ao termo “posição”, o autor intenta dizer que Weber teria uma filiação normativa quanto ao pensamento de Nietzsche, sobretudo no que diz respeito à solução dada pelo filósofo alemão para a pluralidade moderna de valores. Vale ressaltar que a análise do filósofo francês dá primazia ao substrato político do pensamento de Weber, questão que não será abordada no presente trabalho. No entanto, vista a importância do seu ensaio para o tema, trataremos do poder na vida social, relação na qual Fleischmann enxerga fortes traços nietzschianos, também. Para tanto, inicialmente apresentaremos um diálogo entre ambos os diagnósticos epocais dos autores, o que, consequentemente, leva à problemática dos valores.

⁵¹ Para Walter Kaufmann, filósofo alemão e importante tradutor de Nietzsche para o inglês, “Praticamente nenhum alemão culto, depois de 1900, deixou de ser ‘influenciado’ de alguma forma por Nietzsche” (KAUFMANN, 1956, pp. 356-7 apud FLEISCHMANN, 1977, p. 169); diz o próprio Fleischmann, que ao lado de Simmel, Weber e Troeltsch, estão também, o sociólogo Ferdinand Tönnies, Max Scheler e, especificamente, o período tardio da obra de Wilhelm Dilthey (*Ibidem*).

Ao tratar de comparar os pensamentos de Nietzsche e Weber, Nobre (2006) advoga que apesar das múltiplas possibilidades comparativas entre as obras de ambos os autores, relacionar a ideia de “desencantamento do mundo” e a de “morte de Deus” passa a ser uma “entrada estratégica”, vista a “centralidade destas ideias em cada pensamento para a compreensão do Ocidente moderno” (p. 511). Para o autor, a princípio ambas as concepções denotam um evidente antagonismo, dado que para Weber, a ideia de um mundo desencantado é pressuposta pela gênese e desenvolvimento das religiões monoteístas do Ocidente, isto é, o judaísmo antigo e, posteriormente, o protestantismo ascético, “nas quais se vê a presença de uma sistemática teológica e uma rotinização de condutas autoconscientes calcadas nas máximas de um “dever ser”, em franca oposição às superstições, [...] à excelência das ações extracotidianas (ritos) típicas das religiosidades mágicas” (*Ibidem*, p. 512). Nobre, neste momento, refere-se ao desencantamento como processo *histórico-religioso*, o qual atua como força motriz para a desmágificação, racionalizando a própria religião. Por outro lado, na ideia da “morte de Deus”, em contrapartida à Weber, Nietzsche entende que devido à uma crescente perda de importância dos valores judaico-cristãos, os quais fundamentam a moral do Ocidente, o sentido dado pelo homem às suas vidas tende a ser desvalorizado, assim como os próprios valores, os quais, também, passam a ser desacreditados (*Ibidem*, p. 515). No entanto, ao assimilar o diagnóstico nietzschiano com a fragmentação das esferas de valor, há possibilidade de convergência para o autor:

Como o fenômeno da “morte de Deus” caracteriza uma forma de vida em que os preceitos éticos – religiosamente postos em substituição aos “rituais mágicos”, para dar sentido metafísico à vida – perdem validade, pode-se dizer que a “morte de Deus” corresponde ao “desencanto” da ética, uma espécie de deseticização. *Mas, assim, curiosamente, vemos uma possível aproximação com a noção weberiana de desencantamento, não obviamente na sua expressão original de “desmágificação” via racionalização religiosa, mas na sua forma mais tardia: a da consolidação de “esferas culturais” na forma de estruturas societárias de ações orientadas por regras e regulamentos impessoais.* Assim, o desencantamento tardio, impetrado pelos processos seculares de intelectualização do pensamento e de instrumentalização das ações, constitui a versão weberiana sócio-histórica de um mundo sem Deus [...] o puritanismo representa algo como uma efetiva transição entre o sentido do desencantamento como *desmágicização* e o desencantamento enquanto *deseticização* do mundo (NOBRE, 2006, p. 516; grifo meu)

Em Nobre, percebe-se que os processos de desencantamento do mundo são de caráter *subsequente*, ou seja, primeiramente o desencanto pela religião e por fim, sucessivamente, o processo via ciência. O desencantamento como *deseticização*, quando levado às últimas consequências, consolida-se com a autonomização das esferas culturais (ou de valor), que passam a ser independentes em relação a qualquer imagem religiosa ou totalizante do mundo e, por conseguinte, destituindo a vida de uma significação metafísica. Para o caso de Nietzsche, a

morte de Deus representa a perda da influência religiosa na cultura e, conseqüentemente, na vida do homem moderno ocidental, levando-o a um estado de niilismo e sensação de uma completa falta de significado existencial. Em Weber, essa perda é derivada do processo de racionalização, o qual destituiu a vida do homem de sentido e tira das ações dos indivíduos sua “pretensão de corresponderem, como antes, a uma totalidade significativa” (*Idem*, 2003, p. 60). Essa “perda”, de acordo com Nobre, e a despeito das diferentes abordagens entre Nietzsche (psicológica) e Weber (sociológica), passa a ser vista por ambos os autores como “uma experiência histórica dos homens” (*Ibidem*). Decorrente do *niilismo*, está a desvalorização dos valores para a filosofia nietzschiana; para a sociologia weberiana, a *deseticização*, isto é, a perda de validade dos pressupostos éticos decorrente do desencantamento do mundo tardio, isto é, histórico-científico; “vê-se que os dois conceitos confluem na direção de indicar uma experiência de perda de sentido do mundo, decorrente de um processo de desvalorização dos valores supremos, tanto éticos quanto metafísicos” (SANTOS, 2010, p. 32).

O anúncio nietzschiano da morte de Deus, segundo Oswaldo Giacóia (2000), significa o fim da maneira metafísica de pensar, a qual baseia-se na dualidade já contida no platonismo, ou seja, em oposições como verdade e mentira, bem e mal, etc. Portanto, com o cristianismo sendo a base da moral do Ocidente e Deus estando morto, outro problema passa a ser decorrente: não se pode mais sustentar a crença em um conhecimento objetivo, “que ultrapasse a particularidade de nossos afetos” (p. 13). Sem uma instância metafísica-totalizante que sirva como critério de objetividade para os julgamentos morais, todos os valores passam a ser vistos como perspectivos; ficando a cargo dos indivíduos, os quais *subjetivamente* falando, imputam sentido em suas condutas. Como sugere o próprio Nietzsche, um “além” é absolutamente necessário, se a fé na moral deve ser mantida” (VP, 253). A falta de sentido da existência, tanto para Nietzsche como para Weber, não era vista como um “*dado*”, mas sim uma “*perda*”, embora ambos os autores a caracterizem como a perda de uma ilusão (NOBRE, 2003, pp. 59-60)⁵². Como bem apontado por Schluchter (2014), para a visão weberiana, na medida em que o processo de desencantamento do mundo pela religião e pela ciência progride, o conflito entre as esferas de valor e as ordens de vida passa a ser eminente, prevalecendo não mais uma hierarquia entre eles, mas sim, uma *heterarquia*, criando-se um “enorme problema existencial para o homem moderno” (p. 46).

⁵² “E em nossos dias? Quem continua ainda a acreditar – salvo algumas crianças grandes que encontramos justamente entre os especialistas – que os conhecimentos astronômicos, biológicos, físicos ou químicos poderiam ensinar-nos algo a propósito do *sentido do mundo* ou poderiam ajudar-nos a encontrar sinais de tal sentido, *se é que ele existe?*” (WEBER, 2011, p. 40; grifo meu).

Segundo Cohn (1979, p. 102), nesta relação entre sentido e homem, forma-se uma afinidade de Weber com o pensamento nietzschiano: ambos não somente acreditam que o mundo é destituído de sentido intrínseco, como pensam, sobretudo, que fica a cargo dos próprios indivíduos conferir significado aos infinitos eventos e fenômenos mundanos, para assim, viverem e agirem nele. Portanto, para uma parte da literatura especializada, nota-se um diálogo entre Nietzsche e Weber quanto à apreensão de ambos os autores sobre os efeitos decorrentes da modernidade e as consequências para o homem, isto é, o problema da perda de sentido e a depreciação dos valores últimos: enquanto estes são derivados da morte de Deus e, conseqüentemente, do niilismo para Nietzsche, por outro lado, para Weber, são provenientes do processo histórico de desencantamento do mundo, que passa a destituir a conduta do indivíduo de preceitos éticos, isto é, *deseticização*.

Weber recolocou o problema da “perda de sentido” e da “morte de Deus” fundamentalmente pela ideia de desencantamento do mundo. Por um lado, ela designava a fragmentação das “esferas culturais” devido aos processos históricos de racionalização; por outro, designava a expulsão dos valores superiores para o âmbito do misticismo ou das vivências mais íntimas devido à disseminação de procedimentos formais nas esferas mais cotidianas. Ou seja, uma faceta cultural (politeísmo de valores) e uma faceta societária (formalismo ou racionalismo de domínio do mundo), fenômenos que profanavam definitivamente a ingenuidade do homem à unidade e à essencialidade dos valores (NOBRE, 2003, p. 60).

Por um lado, através do crescente processo de racionalização, no qual internamente o mundo é desencantado, estabelece-se uma condição para o homem moderno, a qual afeta profundamente sua subjetividade: “uma dominação “sem senhores”, baseada mais em procedimentos (conforme meios) do que em valores (conforme fins) [...] “racionalismo de domínio do mundo” é o império dos “senhores impessoais”, “deuses desencantados” (Idem, 2006, p. 528). Institucionaliza-se um modo de vida regido por regras impessoais, que apesar de ter raízes em motivações religiosas, desenvolve-se em um comportamento metódico e disciplinado, racionalizando a vida cotidiana do homem moderno e a despojando de fundamentações relacionadas aos seus “valores superiores”. Porém, como descrito por Nobre, há uma segunda dimensão, intrinsecamente ligada, também, à vida do homem moderno na sociologia weberiana que possui paralelos com o pensamento de Nietzsche: o *politeísmo de valores* decorrente da fragmentação das esferas de valor. Na CV, o próprio autor fala que “o destino de nosso tempo”, caracterizado não somente pela racionalização, mas sobretudo, pelo “desencantamento do mundo”, “levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes” (WEBER, 2011, p. 62). Para Sell (2013), ao interpretar que a realidade foi transformada em um mecanismo causal devido ao processo de desencantamento pela ciência, Weber defende que por consequência disso, a própria realidade é despojada de seu

“sentido ético imanente”, deslocando o estatuto da esfera valorativa do homem para o plano subjetivo (p. 252). Em vistas desse problema de sentido contido na teoria weberiana da modernidade, que Filipe (2004) irá defender que a tese fundamental do desencantamento pela ciência para Weber, está justamente no fato de que ao transformar o mundo em um mecanismo causal, a ciência moderna opera um problema de sentido, mas em matizes existencialistas, visto que a tensão entre ciência e falta de um significado metafísico-imanente à vida torna-se “dolorosa” para o homem moderno (p. 141).

Ao analisar o mundo moderno, após a deterioração de uma “imagem unificada do mundo do cristianismo ocidental”, Weber assimila esta situação à Antiguidade, onde “era o politeísmo que reinava” (SELL, 2013, p. 251). A religião passa a ser somente uma potência cultural como qualquer outra, pois ao decorrer do tempo, ela passa a perder o monopólio de “força constituidora de sentidos”, visto que entra em confronto com visões seculares do mundo (SCHLUCHTER, 2014, p. 48). Para tanto, no fim de seu texto CV, o pensador alemão irá aconselhar o homem moderno a “entregar-se ao trabalho e responder às exigências de cada dia [...] Esse trabalho será simples e fácil, se cada qual encontrar e obedecer ao demônio que tece as teias de *sua* vida” (WEBER, 2011, p. 64). Em regime de politeísmo de valores, no qual “deuses” lutam contra outros “deuses”, ao prestar homenagem a um, você entra em conflito com outros. Nesse mundo moderno de caráter politeísta, dizem Owen e Strong (2004), a atmosfera vista por Weber não é a mesma afirmada pelo pensamento liberal, relativa ao pluralismo de valores, mas sim, uma de caráter trágico, que decorre de uma realidade pós-morte de Deus. A posição normativa weberiana quanto a isso, para ambos os autores, está na escolha do homem orientando-se por uma ética da responsabilidade, pois ao escolher um valor, menospreza-se o outro, portanto, deve-se perceber que com cada decisão, aceita-se, concomitantemente, a responsabilidade pelas suas consequências (p. XLVII)⁵³.

Acima de tudo, Weber é um teórico da colisão de valores, como apontado por Sell (2013, p. 254), pois além das esferas de valor não somente fragmentarem-se, elas estão em constante conflito umas com as outras, sem qualquer perspectiva de reconciliação. Visto isso, a relação entre conflito e valores torna-se um ponto importante para a relação entre Nietzsche e Weber, conforme apresentado a seguir:

⁵³ Para ambos os autores, a tarefa de Weber, era enfrentar o *Kulturpessimismus* crescente na modernidade ocidental, isto é, um incipiente niilismo que se desenvolve nas áreas da política, cultura, ciência e filosofia, dado que para o sociólogo alemão, a perda de significado era um fato histórico e não desapareceria caso fosse simplesmente ignorada (OWEN; STRONG, 2004, pp. XVIII-XIX).

Tanto Nietzsche quanto Weber estão de acordo em que o mundo não é intrinsecamente dotado de sentido e que não há um sistema de valores já dado, independente da luta entre os homens. Ambos também coincidem em conceber a vigência de determinados valores como expressão da dominação de grupos humanos sobre outros; ou seja, vinculam estreitamente a temática dos valores a do poder. Claro que as ênfases das suas análises são diferentes. Enquanto Nietzsche está mais empenhado em trazer à tona os mecanismos psicológicos mais profundos que conduzem os homens a conceberem seus valores como verdadeiros, Weber busca a caracterização em termos sociais e históricos dos processos que engendram as próprias estruturas de dominação [...] Persiste, no entanto, a ideia comum a ambos de que, fora de condições específicas de dominação, não há como encontrar qualquer hierarquia “objetiva” de valores; tomados como tais, eles são todos equivalentes (COHN, 1979, pp. 107-8).

Fora acentuado no contexto intelectual da época, conforme Fleischmann (1977, p. 152), o momento de violência implicado no pluralismo de valores, dado que a moral puramente formalista de Kant estava em declínio devido à crítica de Nietzsche relativa ao moralismo moderno. Com isso, cria-se uma *sociologia dos conflitos*, na qual, além de Weber, outros autores como Tönnies e Simmel, passam a se interessar por essa crescente tensão entre os valores contida na modernidade. No entanto, o politeísmo como visto por Weber, defende Fleischmann (Ibidem, p. 153) e assim convergindo com Morgan e Owen, não é considerado como um “respeito democrático pelos valores sagrados de cada um, sagrados porque produtos de sua vontade livre” (p. 153). Para o filósofo francês, a visão weberiana considerava essa postura pluralista relativa aos valores como um sintoma de fraqueza, assim como a concepção de moral aristocrática nietzschiana, contudo, se distanciando de Nietzsche, dado que para o sociólogo alemão, a solução quanto a isso seria pela imposição do nacionalismo, que para Weber, seria a manifestação por excelência da vontade de poder (Ibidem). Fleischmann enxerga que o pensamento de Weber, desde o princípio, se endereçava ao nietzschianismo: no princípio, o sociólogo alemão convergia com Marx ao pensar na história como um encadeamento causal a partir da economia, para depois, quando reconsiderada a própria categoria de “causalidade” em sua epistemologia, Weber passa a pensar nos mecanismos causais através da *vontade*, isto é, de poder, luta e dominação de homem sobre homem (Ibidem, pp. 173-5). Fleischmann estabelece fortes relações entre o pensamento de Nietzsche nas mais diversas esferas da obra weberiana, como em sua epistemologia, na sua sociologia da religião, no pensamento político e mesmo na visão normativa do autor, pois para o filósofo francês, o nietzschianismo de Weber era advindo tanto do *pathos* estilístico, como de afinidades ideológicas (Ibidem, p. 174).

4.3. Afastamentos: “últimos homens”, postura ética e desencantamento

Apesar de relativamente recente, percebe-se um crescimento no interesse quanto ao tema da relação entre Nietzsche e Weber, perpassando as mais diversas questões do pensamento weberiano, tais como religião, política, modernidade, metodologia, etc. No entanto, como

referido anteriormente, a interpretação de uma sociologia weberiana orientada pela filosofia de Nietzsche não se trata, propriamente, de uma escola analítica. Desde a *Weber Renaissance* até então, a interpretação recorrente nos programas de pesquisa sobre Weber na Alemanha é a que compreende o tema da racionalização como o principal eixo da obra weberiana (SELL, 2013, p. 33). Além disso, mesmo entre os próprios comentadores que concordam com a ênfase quanto ao respectivo tema, não há consenso estabelecido⁵⁴. Em contrapartida a este ponto de vista, e sobretudo, radicalmente oposta à proposta dada por Wolfgang Schluchter e pela escola de Heidelberg, está a interpretação de Weber como nietzschiano, em grande medida quando entendida em termos de influência, como no caso de Hennis, por exemplo (*Ibidem*, p. 42). Sugestivamente, esse pode ser o motivo de haver certa dificuldade em encontrar trabalhos que, focalmente, se atenham ao tema e sirvam como contraponto direto à perspectiva nietzschiana. Por outro lado, a temática pode não despertar interesse em comentadores mais exegéticos, o que, por conseguinte, limita as interpretações a breves trechos, notas de rodapé e pequenos comentários sobre a relação entre Nietzsche e Weber. Contudo, como apontado por Sell (*Ibidem*, p. 71), a relação entre ambos os autores é bastante recorrente nos estudos weberianos, por mais que secundarizada pela tradição heidelbergiana.

Ao questionar se há um sentido para ciência sob um mundo em processo de desencantamento, além dos seus resultados práticos, Weber (2011, p. 40) responde negativamente, criticando quem procura significado na atividade científica, isto é, buscando a Verdade, a condução à Deus ou um sentido imanente no mundo, levando o autor a chamar estes “especialistas” de “crianças grandes”. Após esta parte da CV, o autor cita Nietzsche pela primeira vez⁵⁵, usando de um recorrente termo da obra do filósofo:

Enfim, ainda que um otimismo ingênuo haja podido celebrar a ciência – isto é, a técnica do domínio da vida fundamentada na ciência – como o caminho que levará à

⁵⁴ Vista a diversidade dos estudos weberianos, percebe-se que nem mesmo entre autores que veem o tema da racionalização como a temática fundamental para Weber, há consenso estabelecido, vide a discussão epistemológica no Brasil a respeito do desencantamento do mundo como *conceito*: “Também dialogando com o trabalho de Pierucci, argumento que o processo de desencantamento do mundo, em Weber, possui duas vias, mas não dois significados. Assumir tal hipótese implicaria em uma inevitável contradição, pois **o mesmo conceito não poderia possuir dois significados distintos**. Desta premissa procuro reconduzir a dupla via histórica do desencantamento do mundo a sua base conceitual fundante: a desmagificação” (SELL, 2013, p. 234; grifo meu). Em contrapartida: “Meu ponto: neste trabalho eu uso bastante as águas desse novo moinho para mostrar por a [desencantamento do mundo pela religião e desmagificação] + b [desencantamento do mundo pela ciência e perda de sentido] que **Weber na verdade trabalhou com os dois significados ao mesmo tempo e o tempo todo**, desde sua primeira formulação pouco antes de 1913 até os últimos meses de sua vida, que expirou prematuramente em junho de 1920” (PIERUCCI, 2013, p. 43; grifo meu); uma discussão crítica também foi feita por NOBRE (2004), o qual defende que o processo de desencantamento do mundo é de caráter *sucessivo*, não *coetâneo* como acredita Pierucci (e Sell), ou seja, primeiramente, o desencantamento religioso do mundo e depois, o desencantamento científico.

⁵⁵ O pensador alemão cita Nietzsche ainda em outro momento; cf. WEBER (2011, p. 50).

felicidade, creio ser possível deixar inteiramente de parte esse problema, tendo em vista a crítica devastadora que Nietzsche dirigiu contra “*os últimos homens*” que “descobriram a felicidade” Quem continua a acreditar nisso – excetuadas certas crianças grandes que se encontram nas cátedras de faculdades ou nas salas de redação? (WEBER, 2011, pp. 41-2; grifo meu).

Com “últimos homens”, por meio de Zarathustra, Nietzsche intenta criticar, sarcasticamente, a cultura moderna, como prossegue Giacóia (2000): “O último homem simboliza a modernidade, que considera a si mesma o ponto mais avançado do desenvolvimento histórico da humanidade, acreditando que a finalidade dessa história consistia precisamente na chegada do moderno” (p. 32). Para o filósofo alemão, este homem representa o conforto, o bem-estar, a ausência de sofrimento, ou seja, ele age orientando-se por valores de caráter utilitário, rebaixando-se através da crença na onipotência de seu saber, o que, conseqüentemente, transforma o homem moderno “numa massa impessoal de seres uniformes” (*Ibidem*). Weber utiliza do termo para nomear os “especialistas”, que veem a ciência e a técnica como meios para atingir a Verdade ou mesmo um sentido metafísico; são homens que acreditam, de maneira dogmática, encontrar no conhecimento empírico racional, isto é, na ciência moderna, todas as respostas sobre o sentido do mundo, inclusive a da verdadeira “felicidade”. Como bem apontado por Schluchter (2011), “A redução da humanidade ao tecnicamente prático leva ao “último homem” (p. 103).

Para Nobre (2006, p. 519), Weber aceita a crítica de Nietzsche aos “últimos homens”. Referindo-se ao termo, porém, quando o pensador alemão o utiliza no final da EP ⁵⁶, Nobre (*Ibidem*) defende que ao retratar o tipo de homem que é fruto do “desenvolvimento técnico-cultural”, Weber converge com a crítica nietzschiana ao desaprovar a visão de mundo destes homens, que ao buscarem imputar um sentido moral secular à vida, tornam-se práticos e superficiais; o sociólogo alemão compartilharia da mesma concepção normativa que Nietzsche no que diz respeito aos interesses mundanos e banais do homem moderno. A apropriação da crítica nietzschiana por parte de Weber seria direcionada a um tipo de homem que é convictamente secular, pois “desloca a confiança nos valores superiores do plano da transcendência para o plano da história e seu progredir” (*Idem*, 2003, p. 63). Ambos os autores convergem quando à defesa de uma posição ética para lidar com a “crise dos valores superiores”

⁵⁶ “Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e se ao cabo desse desenvolvimento monstro não de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideias, *ou* – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de autossuficiência. Então, para os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdade as palavras: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado” (WEBER, 2004, p. 166; grifo meu) – o autor utiliza o termo no mesmo sentido de quando empregado na CV, ou seja, “para caracterizar aqueles que não veem os limites internos dos especialistas modernos” (SCHLUCHTER, 2011, p. 44).

(*Ibidem*, p. 62) Para tanto, Nobre toma com referência a discussão weberiana sobre o ideário ético nas áreas da política e da ciência no mundo moderno: ao apresentar os “grandes inimigos” da integridade nas vocações política e científica, representadas tanto pelo “diletantismo acadêmico” quanto pela “demagogia plebiscitária” por um lado, e ao excesso de convicções, por outro, Weber demonstra insatisfação quanto à uma postura ética *superficial*, vista pelo autor como “falta de profundidade”, e outra de caráter *idealista*, assimilada a “falta de distanciamento” (*Ibidem*, p. 63). Assim como Nietzsche, Weber criticaria tanto o utilitarismo como o idealismo, se aproximando do ideário ético do “espírito livre” nietzschiano (*Ibidem*, p. 64), para assim, lidar com a uniformização da modernidade e com o “último homem”.

Em contrapartida, Schluchter (2014, p. 49) não enxerga nenhuma espécie de nietzschianismo no uso do termo por parte de Weber. Embora o autor tenha se servido do “empréstimo terminológico” de Nietzsche, o sentido visado por Weber para “últimos homens” é distinto, dado que a fórmula que vem logo a seguir da passagem exposta no fim da EP não consta na obra do filósofo alemão, bem como “mesmo do ponto de vista do conteúdo, a distância também é grande” (*Ibidem*). Segundo Öelze (2000), pelo fato de Weber referenciar o termo entre aspas, pode-se considerar o emprego do autor como um “sinal de distância” (p. 270). Além disso, ao se referir ao argumento de Hennis, nem mesmo o estilo de Nietzsche foi apreendido pelo autor, visto que no parágrafo subsequente ao respectivo trecho, Weber fala que não dará continuidade, pois entraria no estatuto dos juízos de valor (*Ibidem*)⁵⁷. Por outro lado, para a literatura especializada, do ponto de vista do conteúdo, também constam afastamentos: apesar de Weber não endossar um “mundo de especialistas, ingênuo e irrefletido”, sobretudo, o autor defendia que a universidade deveria ser, primeiramente, um local de “treinamento especializado” (SCHLUCHTER, 2011, p. 44). Esse treinamento, conforme Schluchter, deve ser visto no sentido de educação e formação (*Bildung*), pois dessa maneira, formam-se profissionais com “consciência dos limites do mundo dos especialistas como tal e do fato de que os problemas de sentido que a vida apresenta não podem ser resolvidos apenas com treinamento especializado” (*Ibidem*). O especialista weberiano seria culto e, sobretudo, um defensor livre das suas próprias ideias, pois a universidade, deveria formar “seres humanos autodeterminados” (*Ibidem*, p. 45). No entanto, diferentemente da concepção nietzschiana de

⁵⁷ Öelze se refere ao parágrafo subsequente ao emprego do termo “últimos homens” feito por Weber na EP: “Mas com isso ingressamos no terreno dos juízos de valor e juízos de fé, com os quais esta exposição puramente histórica não deve ser onerada” (WEBER, 2004, p. 166).

“espírito livre”, o especialista (ou professor) de Weber precisaria, primordialmente, conhecer a conexão entre “atividade e renúncia”:

Ver os fatos, até os pessoalmente desagradáveis, e reconhece-los; colocar-se completamente a serviço de uma determinada causa e cumprir suas exigências diárias; pensar clara e sobriamente e sentir-se responsável [...] São virtudes pouco espetaculares, “cotidianas”, não “extraordinárias”. Quem consegue administrar o dia a dia sem meramente conformar-se com ele é também um “herói”. Weber elogiou diversas vezes as virtudes da “normalidade”, nesse sentido, para os seus estudantes (SCHLUCHTER, 2011, pp. 46-7).

De uma perspectiva normativa, Weber criticaria aqueles que pretendiam buscar na atividade científica uma resposta às questões de caráter ético-moral e metafísico, isto é, os especialistas, pois a ciência não pode dizer sobre o que devemos fazer, contudo, “a dedicação à ciência como tarefa é uma opção valorativa possível e, ao mesmo tempo, veículo de constituição de um sentido interno para a própria personalidade” (SELL, 2013, p. 254). Para a literatura especializada antagônica ao Weber de matizes nietzschianas, não havia nada de extraordinário na postura ética defendida pelo autor, nada próximo ao “espírito livre” postulado por Nietzsche, pois como referido por ele próprio, deve-se “entregar-se ao trabalho e responder às exigências de cada dia – tanto no campo da vida comum, como no campo da vocação. Esse trabalho será simples e fácil [...]” (WEBER, 2011, p. 64). Para Schluchter (2014, p. 46), na medida em que o desencantamento do mundo progride, como visto anteriormente, a vida deve ser conduzida inteiramente pela livre escolha do próprio homem, logo, ele deve prestar contas quanto ao sentido último das suas ações somente a ele mesmo.

Como apontado por Pierucci (2013), no texto CV, Weber utiliza do conceito de desencantamento do mundo (pela ciência) de maneira muito peculiar, em uma “*dimensão ampliada*”, que está vinculada diretamente a perda de sentido: se por um lado, o *conceito* de desencantamento passa a ser usado para o diagnóstico weberiano epocal, *específico*, da modernidade, a qual é desencantada pelo avanço da técnica e da calculabilidade, também, o “*tema* do desencantamento ganha notas de melancolia e pessimismo” (p. 161). Além disso, ao traçar as linhas do desencantamento em sentido estrito do termo (desmagificação religiosa), Weber estabelece um conceito de caráter “produtivo”, todavia, na CV “ele se transmuta num conceito “crítico”, ainda que, para o gosto de muitos, insatisfatoriamente crítico” (*Ibidem*). De acordo com Pierucci, a noção de desencantamento pela ciência contida na CV, passa a designar o diagnóstico especificamente moderno, uma “ideia mais ampla, e mais imponente porquanto mais crítica”, que Weber irá utilizar para estabelecer a falta de sentido de sua época (*Ibidem*, p. 152). No entanto, a falta de sentido sugerida por Pierucci, atribuída ao pensador alemão, não se refere à dimensão existencialista, na qual o homem passa a lamentar-se, e que essa perda de

significado leva, essencialmente, ao mal-estar niilista, isto é, à compreensão de que a vida “em si mesma” não faz sentido, portanto, não merece ser vivida. De acordo com Reginster (2006, p. 23), para a filosofia nietzschiana a ideia de uma vida significativa é assimilada à noção de uma vida que vale a pena ser vivida, logo, o niilismo passa a ser caracterizado, em certa medida, como o reconhecimento da falta de valor da existência. Não há referência a uma realidade pós-morte de Deus, como cunhada por Nietzsche, mas sim, à carência de uma perspectiva que *una*, metafisicamente falando, o mundo, a realidade e a vida de maneira totalizante, pois o que fez a ciência moderna, foi *fragmentar* a visão de mundo do ser humano; “O olhar científico refrata mortalmente a almejada unidade de visão” (PIERUCCI, 2013, p. 160). Segundo Schluchter (2014), o desencantamento como processo histórico-científico não significa para Weber que a religião seja superada, substituída ou eliminada, dado que, a princípio, “o desencantamento do mundo produz com ele a necessidade de seu reencantamento” (p. 44). Deste processo, estabelece-se um mundo nos moldes do mundo antigo, isto é, dos gregos, no qual, dentre uma infinidade de deuses – valores – que lutam entre si, escolhemos um deles em detrimento de outros, “mas o fazemos cientes tanto do poder quanto dos limites sempre repostos de nossa razão e nosso entendimento” (PIERUCCI, 2013, p. 160). Diferentemente, também, do entendimento de Fleischmann quanto ao politeísmo de valores, estão alguns dos comentadores que discordam de qualquer relação entre Nietzsche e Weber. Para Oëlze (2000, p. 266), Fleischmann marca uma “posição extrema”, pois ao defender as referências nietzschianas em Weber, ele acaba despojando o sociólogo alemão de toda sua originalidade. Além do mais, ao evocar o argumento no qual Weber teria tomado partido pelo “espírito de seu tempo”, este advindo da filosofia de Nietzsche, diz Oëlze (*Ibidem*), que apesar da irrefutabilidade desta posição, “todos nós estamos sempre influenciados pelo espírito de nosso tempo. Desse fato geral resulta pouco” (p. 268). Diferentemente do que pensam alguns autores da corrente interpretativa nietzschiana, Weber nunca foi marxista e, sobretudo, nietzschiano, assim como advoga Fleischmann, prossegue Sell (2020), mas sim, caso fossemos buscar seu referencial intelectual, deveríamos busca-lo na filosofia kantiana: “É Kant de uma ponta a outra: epistemologia, método, teoria sociológica, teoria da modernidade, teoria da racionalização, teoria ética etc. O mesmo vale para sua sociologia da dominação [...]” (p. 325).

Por fim, ao falar desta vez sobre o desencantamento do mundo pela *religião*, como desmagificação conforme compreendido pelo pensador alemão, Pierucci também deixa evidente seu distanciamento quanto à hipótese um nietzschianismo velado no diagnóstico weberiano da modernidade:

Diz Weber que os acontecimentos do mundo se tornaram *entzaubert*: desencantados, desenfeitados. O emprego da voz passiva se oferece como uma oportunidade para alertar os mais açados quanto ao fato de que *não é o mundo (o mundo moderno, hélas!) que “nos desencanta” por alguma razão, mas é o mundo ele mesmo que “se torna desencantado”*. São os processos e sucessos deste mundo [*die Vorgänge der Welt*] que “ficam desencantados”, não nós, os sujeitos modernos, tardomodernos, pós-modernos, pós-metafísicos, pós-históricos, *en bref*, pós-tradicionais, que teríamos nos desencantado “com” a vida moderna e, ainda por cima” assim “desiludidos com o mundo”, talvez nos imaginássemos estar sendo retratados quando Weber fala em desencantamento...do mundo. *Na realidade estamos simplesmente confundindo desencantamento “do” mundo com “sentimentos” ou “estados de espírito” de desencanto, decepção, desilusão, desengano, desapontamento [...] nada a ver com Weber, para quem desencantamento do mundo rimava com ascetismo intramundano, que por sua vez e ao contrário do ascetismo investido por Nietzsche, rimava com muita coisa, menos com *disempowerment* (PIERUCCI, 2013, p. 110-1; grifo meu).*

Como entendido por Weber, imputar um sentido totalizante ao mundo, como feito pelo protestantismo ascético, é a melhor maneira de desencanta-lo e de afirmar sua intrínseca falta de “sentido imanente”, segundo Pierucci (2013, p. 113). Trata-se de um processo de “eticização da conduta” (*Ibidem*), o qual quando defendido por uma doutrina religiosa, como no caso do puritanismo advindo da Reforma, que retira o caráter mágico de sua religiosidade e direciona os esforços do fiel para o mundo, ainda que a meta estabelecida por ele esteja canalizada com bases em *um além*. Com isso, o protestante acaba racionalizando “[de ponta a ponta]” a sua vida “em seu percurso intramundano”, dominando-a para leva-la por apenas um caminho: “aumentar a glória de Deus na terra” (WEBER, 2004, p. 107).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suas investigações relativas ao Ocidente e à condição humana, Nietzsche dá privilégio ao território moral (MOURA, 2014). Como visto anteriormente, o filósofo alemão identifica na filosofia grega, representada por Sócrates e Platão, a raiz do niilismo, que tem sua gênese na interpretação moral da existência. Platão dividiu o mundo em dois, um falso e outro verdadeiro, pois não aceitava o *devoir*, portanto, enxergava o “mundo real” como ruim. Herança legada ao cristianismo, que ao cometer uma inversão de valores, disseminou a interpretação da vida concebida pela filosofia platônica, a radicalizando e, portanto, instituindo o niilismo no Ocidente. Diferentemente da concepção de niilismo dos literatos russos, o niilismo nietzschiano é fundamentalmente ambíguo, tomando forma nas mais diversas esferas da cultura, e esta era uma de suas grandes tarefas, pois na sua busca, Nietzsche questiona-se: “de onde nos vem esse mais inquietante de todos os hóspedes?” (VP, 1). Neste sentido, torna-se importante compreender o termo com tal ambiguidade, visto que para o filósofo alemão, devia-se investigar as diversas manifestações deste “mais inquietante de todos os hóspedes”, que se encontram na política, na ciência, na filosofia moderna, isto é, na cultura ocidental. De maneira ampliada, para compreender a história do Ocidente moralizado, Nietzsche caracteriza o niilismo como um processo histórico-moral, que a partir da negação da vida endossada por Platão, contudo, desenvolvida com o cristianismo, que na modernidade, se transmuta para uma desvalorização de todos os valores (ARALDI, 2019). Para o filósofo, desde que estabelecemos compromisso com determinados valores, estamos fadados ao regime de niilismo: o homem nega a vida como ela é, logo, precisou refugiar-se sob a autoridade do Deus judaico-cristão. No entanto, ao prescrever compromissos com os dogmas do cristianismo e endossar a veracidade, o homem mata seu próprio Deus, afinal, ele conclui que Este era uma ficção. Mesmo no ideário iluminista secular do mundo moderno, Nietzsche enxerga a moral judaico-cristã, pois o homem pode ser anticristão, mas não antirreligioso; ele promove a fé no mesmo ideal. O fruto disso para o homem é, *também*, o niilismo, que desta vez toma os ares de problema existencial na obra do filósofo alemão, sugerindo que o homem agora concebe sua vida como excessivamente carente de significado. Negação, desvalorização, causa e consequência da morte de Deus, perda de sentido, desorientação e desespero são alguns dos sentidos atribuídos ao niilismo na obra nietzschiana. No entanto, ele também é polivalente, o que sugere que taxar Nietzsche de pessimista pode ser compreendido como um tremendo equívoco, dado que para o autor, o niilismo só pode ser superado caso seja levado às últimas consequências. Sem os valores

judaico-cristãos, faz-se necessário criar novos valores, moralmente fortes e nobres, para dessa maneira, afirmar a vida como ela é.

Assim como o filósofo alemão, uma das grandes preocupações de Weber era o mundo moderno. A crescente racionalização interna às mais diversas esferas da vida, que se manifesta nas instituições, na religião, na política, na ciência e na cultura, conseqüentemente, racionaliza a vida do homem moderno. Na medida que a racionalização se acentua no Ocidente, o mundo passa a ser cada vez mais desencantado. Um duplo processo histórico, que tem suas raízes no judaísmo antigo e no pensamento científico da Grécia antiga, têm sua conclusão na modernidade, sendo representado pela racionalização religiosa promovida pelo protestantismo ascético por um lado, e pela ciência moderna, que despoja o mundo não somente de magia como operado pelas Igrejas Reformas, mas também de sentido imanente. Se através da religião, o mundo é desencantado justamente por meio da imposição de um sentido metafísico-imanente, é no conhecimento empírico e no domínio da técnica, que se perde esse sentido Uno (PIERUCCI, 2013). O processo duplo de desencantamento do mundo é coetâneo, e radicaliza, concomitantemente, a racionalização no mundo moderno ocidental. Disso, resulta-se uma realidade que Weber assimila aos deuses politeístas (WEBER, 2011), mas desta vez, em um mundo que foi desencantado, também, ao endossar uma divindade monoteísta. Nessa “guerra dos deuses”, deve-se escolher o caminho a seguir, cumprindo as exigências do dia decorrentes do endosso a certos valores. Todavia, Weber quer comunicar ao homem moderno que os meios dos quais muitos deles querem utilizar para buscar um sentido, isto é, o domínio da técnica, é inútil. O conhecimento empírico-racional não traz significado para a vida, mas muito pelo contrário, ele destitui-a de sentido, dado que tudo é resumido a mecanismos causais. Por isso, Weber irá dizer aos seus alunos que Abrão e os camponeses do passado viviam “plenos da vida”, pois não se indagavam por enigmas e nem estavam introduzidos a um progresso *ad infinitum*, logo, viviam e viam a vida como um “ciclo orgânico” (WEBER, 2011). Porém, em regime de desencantamento do mundo, o homem não está mais “pleno”, pois tudo que ele vive é fragmentado, provisório e sem sentido. No Ocidente moderno diagnosticado por Weber, o homem escolhe o “demônio que tece as teias da sua existência”, para dessa maneira, construir seu próprio sentido ético e significar sua existência, constituindo assim sua “personalidade” (SELL, 2013).

Ao analisar os diagnósticos da modernidade, especificamente do Ocidente, de Nietzsche e Weber, para assim, fazer uma interlocução entre ambos os autores, percebem-se alguns pontos. Antes de tudo, afirmar que Weber foi um nietzschiano por excelência, um sociólogo que

orientou-se pelo pensamento de Nietzsche para formular suas próprias ideias e conceitos, gostando ou não, é impossível. No entanto, isso não exclui o fato de ambos traçarem paralelos similares⁵⁸, chegarem a conclusões parecidas e deterem “afinidades eletivas”. Apesar desse longo e recorrente debate, não restam dúvidas que ambos convergem para uma preocupação, e problemática, comum: a modernidade. Se, conforme uma parte da literatura especializada, tanto Weber como Nietzsche tinham o mesmo sentimento quanto ao mundo pós-morte de Deus e à perda de sentido, por outra, os autores não tinham, majoritariamente, nada em comum. Em um mundo destituído de sentido, seja por um ponto de vista de lamento niilista, seja pela perda da unidade concebida pelas grandes doutrinas metafísicas, deve-se ter uma postura ética condizente, para desta maneira, estabelecer seu lugar no mundo. Para uma parte dos comentadores, Nietzsche e Weber compartilham não somente da perspectiva trágica quanto aos novos paradigmas estabelecidos pelo mundo moderno, mas sobretudo, do próprio ideário ético, que recusa qualquer postura utilitário-idealista, afinal, para uma realidade desencantada, imbuída em uma profunda crise de valores, deve-se afirmar a tragédia de maneira corajosa e íntegra, para só assim, viver a vida de maneira plena e significativa. Apesar de Weber criticar duramente “os últimos homens”, sua postura não tinha nada de extraordinária, conforme Schluchter (2011): o autor por diversas vezes endossou as virtudes do corriqueiro, pois, sobretudo, o que realmente importava para o autor era buscar o próprio significado de sua vida. Independentemente de qual valor ou estatuto escolhido. Em uma realidade na qual fragmentam-se as esferas culturais, as quais contam com sua própria legalidade, a decisão é puramente atribuída à dimensão subjetiva do homem. Mesmo a atividade científica, que apesar de não substituir nenhum deus, pode ser, legitimamente, levada como uma *deidade* (SELL, 2013). No entanto, autores como Fleischmann (2013) veem Weber não somente como nietzschiano, mas como um “executor testamentário” do legado de Nietzsche, o que divergiria fortemente da perspectiva de uma visão de mundo que se filiaria, normativamente falando, ao pluralismo liberal de valores (SELL, 2020). Nessa crise entre valores, o que resta é a dominação, conforme o filósofo francês, pois em regime de politeísmo desencantado, a fragmentação das esferas valorativas implica a violência, logo, através da vontade, o mais forte deve lutar com poder e pelo poder.

Porém, este Weber, lido (literalmente) como um dos “profetas de desgraça que prediziam o declínio do Ocidente” (FLEISCHMANN, 2013), na verdade, nunca existiu para uma grande

⁵⁸ Como sugerido por Nobre (2006), existe uma conclusão comum entre ambos os autores no que diz respeito ao protestantismo como religião potencialmente secularizante; cf. WEBER (2004; EP) e NIETZSCHE (BM, 58).

parcela dos intérpretes weberianos, como é o caso de Berthold Oëlze: Weber não seria filósofo, mas sim, um homem de dedicada carreira acadêmica; ambas as personalidades se distinguiam muito; um foi um liberal, outro, antiliberal por excelência (OËLZE, 2000). Apesar de Nietzsche, contudo, de fato ter afirmado que um dos seus grandes arrependimentos, além de ter seguido Richard Wagner por um período de sua vida, foi ter lecionado na Universidade da Basileia (EH, *Humano, demasiado humano*, 3), Weber, em certa medida, nunca conseguiu desenvolver sua atividade político-prática, coisa que o sociólogo alemão sempre teve um enorme apreço (SCHLUCHTER, 2011). Ambos tiveram suas frustrações, o que é natural do ser humano ao decorrer do desenvolvimento de sua vida.

Todavia, visto que não há consenso nenhum estabelecido entre a relação da filosofia nietzschiana com a sociologia de Weber, a não ser pelo fato da hipótese quanto à relação em termos de influência ter sido amplamente descartada pela literatura especializada, e apesar dos nítidos afastamentos entre ambos, mas também, das aparentes afinidades, esperamos contribuir para a teoria social e para o debate filosófico com o presente trabalho. E que, caso, porventura, conseguirmos chegar mais longe do que a discussão a qual intentamos com essa pesquisa, a respeito da relação entre Nietzsche e Weber, isso só será possível em virtude dos esforços de autores como eles: pois, assim como os escolásticos medievais, que admitiam “ver mais longe do que os Antigos”, somente por terem subido no ombro de gigantes (FILIPE, 2004).

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1. *Obras de Nietzsche*

NIETZSCHE, Friedrich W. **A disputa de Homero**. (CP) Em: Cinco prefácios para cinco livros não escritos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

_____. **A gaia ciência**. (GC) 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **A vontade de poder**. (VP) Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. (BM) 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. (ZA) 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos: Ou como se filosofa com o martelo**. (CI) 1ª ed., São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

_____. **Ecce homo: de como a gente se torna o que é**. (EH) Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. **Genealogia da moral: Uma polêmica**. (GM) São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O Anticristo: Maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio**. (AC) São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

6.2. *Obras de Weber*

AVIGDOR, Renée; SANTOS, Yumi G. dos. (2005). **Carta a Else Jaffé de 13 de setembro de 1907, de Max Weber**. Plural, 12, 123-132, disponível em < <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2005.75675> > Acesso em: 30 jan. 2022.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. (EP) São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 13. ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

_____. **Ciência e política: duas vocações**. (CV) 18ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

_____. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

_____. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos Editora, 1982.

_____. **Religião e racionalidade econômica**. Em: COHN, Gabriel (Org.). Sociologia. 7. ed. São Paulo: Editora Ática, 2003.

6.3. *Demais obras*

ARALDI, Claudemir L. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 5 (1998), p. 75-94, 06 mar. 2019.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BLOOM, Allan. **O declínio da cultura ocidental**. 2. ed. São Paulo: Best Seller, 1989.

COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. Vol. 1. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

FILIPPE, Rafael G. **De Nietzsche a Weber**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

FLEISCHMANN, Eugène. **Weber e Nietzsche**. In: COHN, Gabriel (org.). Sociologia: para ler os clássicos, Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIACÓIA, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000.

GIL, Antonio C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed., São Paulo: Atlas, 2008

HOBBSAWM, Eric. J. **A era das revoluções, 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

LOBO, Iann E. A contribuição neokantiana para a fundação das ciências sociais. **Em Tese**, [S.L.], v. 15, n. 2, p. 57-68, 20 dez. 2018. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Disponível em: < <https://doi.org/10.5007/1806-5023.2018v15n2p57> >. Acesso em: 25 fev. 2022.

LOPES, Rogério Antônio. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. 2008. 573 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

MOURA, Carlos A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NASSER, Eduardo. Nietzsche e a busca pelo seu leitor ideal. **Cadernos Nietzsche**, [S.L.], v. 1, n. 35, p. 33-56, dez. 2014. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S2316-82422014000200003> >. Acesso em: 20 fev. 2022.

NOBRE, Renarde F. **Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche**. DADOS, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 49, nº 3, 2006, pp. 511 a 536.

_____. Entre passos firmes e tropeços. **Revista Brasileira de Ciências SOCIAIS**, São Paulo, v. 19, ed. 54, p. 161-164, fev. 2004. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S0102-69092004000100010> >. Acesso em: 20 jan. 2022.

_____. Weber, Nietzsche e as respostas éticas à crítica da modernidade. **Trans/Form/Ação**, [S.L.], v. 26, n. 1, p. 53-86, 2003. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-31732003000100002> >. Acesso em: 24 fev. 2022.

ÖELZE, Berthold. **Weber e Nietzsche**. In: SOUZA, Jessé (Org.). A atualidade de Max Weber. Brasília: UNB, 2000.

OWEN, David e STRONG, Tracy. **Introduction**. In: WEBER, Max. The vocation lectures. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.

PIERUCCI, Antônio F. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

PLATÃO. **A República**. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. **Diálogos, vol. I - II**: Apologia de Sócrates - Critão - Menão - Hípias Maior e outros. Belém: Universidade Federal do Pará (UFPA), 1980.

REGINSTER, Bernard. **The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism**. Cambridge: Harvard College, 2006.

SANTOS, Leandro dos. **DA DESVALORIZAÇÃO E DOMINAÇÃO DO MUNDO: o diagnóstico do racionalismo ocidental a partir de Nietzsche e Weber**. 2010. 100 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010. Disponível em: < <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/93683> >. Acesso em: 2 dez. 2021.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

_____. **Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SELL, Carlos E. **Apresentação à edição brasileira**. Em: SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

_____. **Em busca do centro democrático-progressista: o liberalismo agonístico de Max Weber**. *Estud. av.*, São Paulo, v. 34, n. 100, p. 321-338, Dec. 2020. Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.2020.34100.020> >. Acesso em: 25 fev. 2022.

_____. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. Racionalidade e racionalização em Max Weber. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.L.], v. 27, n. 79, p. 153-172, jun. 2012. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69092012000200010> >. Acesso em: 18 jan. 2022.

_____. **Sociologia clássica**. 4. ed. Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí, 2006.

SICA, Alan. **Weber, irrationality, and social order**. Berkeley And Los Angeles: University Of California, 1988.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. **Revista de Administração Pública**, [S.L.], v. 43, n. 4, p. 897-918, ago. 2009. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S0034-76122009000400007> >. Acesso em: 10 dez. 2021.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e filhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VANDENBERGHE, Frédéric. A FILOSOFIA MARGINAL DE MAX WEBER. **Estudos de Sociologia**, [S.L.], v. 1, n. 25, p. 213-246, dez. 2019. ISSN 2317-5427. Disponível em: < <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243759> >. Acesso em: 05 mar. 2022.

VELHO, O. G. Considerações (In) Tempestivas sobre Nietzsche e Weber. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 98-133, 2018. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6236> >. Acesso em: 14 fev. 2022.