

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

LEANDRO DOS SANTOS

*DA DESVALORIZAÇÃO E DOMINAÇÃO DO MUNDO:
O DIAGNÓSTICO DO RACIONALISMO OCIDENTAL A PARTIR DE
NIETZSCHE E WEBER*

Florianópolis
2010

LEANDRO DOS SANTOS

*DA DESVALORIZAÇÃO E DOMINAÇÃO DO MUNDO:
O DIAGNÓSTICO DO RACIONALISMO OCIDENTAL A PARTIR DE
NIETZSCHE E WEBER*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do título de mestre em Sociologia Política.

Orientador: Carlos Eduardo Sell

Florianópolis
2010

LEANDRO DOS SANTOS

*DA DESVALORIZAÇÃO E DOMINAÇÃO DO MUNDO:
O DIAGNÓSTICO DO RACIONALISMO OCIDENTAL A PARTIR DE
NIETZSCHE E WEBER*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito para obtenção do título de mestre em Sociologia Política.

Florianópolis, 09 de abril de 2010.

Prof. Dr. Ricardo Silva
Coordenador do Programa

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Carlos Eduardo Sell
(orientador)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Renarde Freire Nobre
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Jacques Mick
Universidade Federal de Santa Catarina

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina

S237d Santos, Leandro dos

Da desvalorização e dominação do mundo [dissertação]:
o diagnóstico do racionalismo ocidental a partir de
Nietzsche e Weber / Leandro dos Santos; orientador,
Carlos Eduardo Sell. - Florianópolis, SC, 2010.

100 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Sociologia Política.

Inclui referências

1. Weber, Max, 1864-1920. 2. Nietzsche, Friedrich
Wilhelm, 1844-1900. 3. Sociologia política. 4.
Racionalismo. 5. Paradigmas. I. Sell, Carlos Eduardo. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Sociologia Política. III. Título.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente ao Conselho de Aperfeiçoamento do Ensino Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos.

Agradeço aos professores que nesse período contribuíram para a meditação deste trabalho, e de modo especial ao meu orientador.

Também agradeço à equipe da secretaria do programa pela atenção aos serviços prestados, e aos incentivos dados pelos companheiros e companheiras de turma.

RESUMO

O fenômeno da racionalização e o atributo da racionalidade são enfatizados no pensamento sociológico como elementos fundamentais pelo qual se define a modernidade. O presente trabalho tem por objetivo refletir sobre os contornos do racionalismo ocidental, considerando nesse caso o racionalismo como um paradigma sócio-cultural que informa uma visão ou imagem de mundo. Para tanto, nossa dissertação se concentra especialmente na contribuição de dois clássicos do assunto em questão, F. Nietzsche e M. Weber, em que se destacam respectivamente os conceitos de “nihilismo” e “desencantamento do mundo”. Ambos os conceitos são avaliados num par de significados: o “nihilismo” enquanto rejeição dos elementos mundanos e desvalorização dos valores supremos, e o “desencantamento” enquanto rejeição dos elementos mágicos e perda do sentido do mundo. Ao cabo desse exame, buscamos exprimir uma perspectiva de síntese do diagnóstico sobre o racionalismo ocidental pelo qual denominamos como o *racionalismo da desvalorização e dominação do mundo*. Ao final, como formulação alternativa a tal diagnóstico, elaboramos um posicionamento teórico que, tendo por referência os desenvolvimentos da “perspectiva sistêmica” e do “pensamento complexo”, denominamos como o *racionalismo da cultura do mundo*.

PALAVRAS-CHAVE

Weber – Nietzsche – racionalismo – racionalização – desencantamento do mundo – nihilismo.

ABSTRACT

The phenomenon of rationalization and the attribute of rationality are emphasized in the sociological thought as fundamental elements for which it defines the modernity. The general objective this work is to reflect about the contours of the western rationalism. The rationalism must be considered, in this case, while a socio-cultural paradigm that informs a vision or image of the world. To think the diagnosis of western rationalism, we concentrated the reflection on the significances of two concepts revealed for F. Nietzsche e M. Weber: “nihilism” and “disenchantment of the world”. Both concepts can be evaluated in a pair of definitions. Then, “nihilism” as 1) the rejection of the life and 2) the depreciation process of supreme values; and the “disenchantment of the world” as 1) the rejection of magical elements and 2) the loss of the world meaning. To the handle of this search, we try to set up a synthesis perspective which we call as the *rationalism of the world mastery and depreciation*. To the end, as an alternative formularization to the diagnosis of western rationalism, we elaborate a theoretical positioning that, taking for reference the developments of the “systemic perspective” and the “complex thought”, we call as the *rationalism of the world cultivation*.

KEYS-WORKS

Weber – Nietzsche – rationalism – rationalization – disenchantment of the world – nihilism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	15
2. RELAÇÕES ENTRE WEBER E NIETZSCHE: UMA CARTOGRAFIA.....	21
2.1 A POSIÇÃO DE WEBER EM RELAÇÃO A NIETZSCHE.....	21
2.2 INTRODUÇÃO AO "ESTADO DA ARTE".....	23
2.3 PODER.....	25
2.4 EPISTEMOLOGIA.....	27
2.5 MODERNIDADE.....	30
2.6 ÉTICAS.....	34
3. A GENEALOGIA NIETZSCHIANA DO RACIONALISMO OCIDENTAL.....	37
3.1 O TRATAMENTO GENEALÓGICO DOS VALORES MORAIS.....	37
3.2 NIILISMO.....	43
3.2.1 O niilismo como desvalorização do mundo.....	44
3.2.2 O niilismo como desvalorização dos valores supremos.....	52
4. A COMPREENSÃO WEBERIANA DO RACIONALISMO OCIDENTAL.....	63
4.1. A POSIÇÃO DO RACIONALISMO NA OBRA DE WEBER.....	63
4.2. DESENCANTAMENTO DO MUNDO.....	70
4.2.1 Desencantamento religioso do mundo.....	71
4.2.2 Desencantamento científico do mundo.....	78
5. DA DESVALORIZAÇÃO E DOMINAÇÃO DO MUNDO AO RACIONALISMO DA CULTIVAÇÃO DO MUNDO.....	85
5.1. DA DESVALORIZAÇÃO E DOMINAÇÃO DO MUNDO.....	85
5.2. AO RACIONALISMO DA CULTIVAÇÃO DO MUNDO.....	88
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	95

1. Introdução

A reflexão filosófica e teórico-sociológica em torno da problemática e especificidade do “racionalismo ocidental” apresenta-se com determinado grau de destaque, e inquietação, no pensamento intelectual moderno/contemporâneo. A questão do racionalismo ocidental encontra-se marcadamente expressa nas formulações teóricas sobre os contornos da modernidade, bem como na discussão, destacadamente emergida no último terço do século XX, sobre a “problemática socioambiental”.

A atenção privilegiada à problemática em torno da racionalidade ocidental do mundo moderno apresenta-se de modo emblemático nas formulações da tradição intelectual veiculada pela abordagem da “Teoria Crítica”, e que pela qual J. Habermas, a título de exemplo, participa como herdeiro, colocando-se, entretanto, em uma “posição privilegiada para não apenas criticar a postura instrumental-dominadora da razão moderna em sua configuração positivista, mas, sobretudo, encaminhar uma proposta alternativa capaz de superar os déficits da teoria crítica” (BOLZAN, 2005, p.15). Isto se dá através das considerações sobre a formação de uma “racionalidade comunicativa” própria do mundo da vida, a fazer resistência à postura instrumental decorrente da esfera dos sistemas sociais modernos (particularmente, o Estado e a empresa capitalista).

Em relação às implicações sócioambientais do viger determinante de um padrão de racionalismo e sua referência a configuração de *estilos de vida*, Vieira, a título de exemplo, coloca-se na “linha de argumentação que recomenda a busca de um novo ponto de vista, implicando uma revisão drástica dos padrões dominantes de racionalidade e o desgaste progressivo da hegemonia alcançada pela *ética do domínio sobre a natureza*” (*idem*, p.20).

Em última análise, a questão do “racionalismo” remete ao *projeto* mesmo da modernidade – “projeto técnico” (DUPUY, 1980, p.31) e de “esclarecimento” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p.17) – como seu traço nuclear, ao redor e pelo qual se constituem e desenvolvem-se os institutos e instituições características das modernas sociedades. A racionalidade se coloca, pois, como princípio organizacional na constituição e funcionamento do sistema sócio-cultural da modernidade. Modernidade e racionalização encontram-se assim “necessariamente imbricados: somente faz sentido pensar a modernidade a partir do momento em que o processo de racionalização

passa a definir as dimensões constitutivas da vida social” (TAVOLARO, 2001, p.53).

Conforme sugere Max Weber, o termo “racionalismo” se presta a múltiplas interpretações e usos, dependendo das intenções e aos domínios a que se refere (1996, p.11). Por “racionalismo” estamos nos referindo aqui à expressão de uma determinada “imagem do mundo”, uma *mentalidade*, que dependendo do caráter das ideias e valores que o constituem esse complexo intelectual pode se apresentar sob diversas formulações. Um dado “racionalismo” entendido, portanto, como um modo de pensar e agir no mundo, conseqüentemente traduzem-se na cultura e configuração da sociedade em sua relação com o mundo.

A presente dissertação debruça-se assim, sobre a problemática central da “questão do Ocidente e sua especificidade” (VELHO, 1995, p.99), o que invariavelmente nos remete à problemática do racionalismo. No entanto, na perspectiva de delimitação do trabalho, o enfoque de estudo sobre a questão se desenvolverá através de um exame particularmente detido na reflexão de dois autores de fundamental relevância ao assunto: Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) e Max Weber (1864-1920). No intuito de formular a “questão do ocidente”, ambos diagnosticam de modo significativo o fenômeno da experiência de uma perda do sentido mundo na condição moderna. A esse respeito é que se apresentam dois conceitos, “nihilismo” (Nietzsche) e “desencantamento do mundo” (Weber), que se prestam, assim, como portas de entrada ao exame de suas reflexões sobre a natureza cultural/moral do racionalismo ocidental.

As reflexões e apontamentos realizados por esses dois autores alemães solidificaram-se no ambiente intelectual-acadêmico subsequente, tornando-se referência fundamental e balizas teórico/afetivas ao acalorado debate em torno da natureza da modernidade em relação à especificidade do racionalismo que a constitui. Assim, muito das representações contemporâneas em torno da reflexão sobre racionalismo e modernidade são remetidas ao legado de Nietzsche e Weber. Portanto, o pensamento legado por ambos pode ser tido como digno de nota.

Considerando a questão do racionalismo ocidental como tema de estudo, cumpre ressaltar que essa dissertação se constituiu fundamentalmente sob a inspiração da disciplina de “sociologia do racionalismo”, então oferecida no segundo semestre de 2007, pelo programa de pós-graduação em sociologia política da UFSC, então ministrada pelo orientador do presente trabalho. Ressalva-se que, em referência a relação entre os dois autores, ao invés de pautarmos o

exame demarcando as influências nietzschianas sobre a obra weberiana, a intenção é realizar uma *abordagem comparativa*, delineando assim, as reflexões que envolvem a questão sobre o racionalismo ocidental.

Ao delinear os desenvolvimentos produzidos em termos de uma “afinidade eletiva” (FILIPE, 2004), esperamos obter não só um delineamento mais claro dos pontos de convergência, como também a especificidade de cada análise, esperando-se contribuir à reflexão crítica do *racionalismo ocidental*. A exemplo do que Weber sinaliza, trata-se de “reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro deste moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer a sua origem” (WEBER, 1996, p.11), que tão fundamentalmente importa as condições sócio-culturais contemporâneas. Tal tratamento torna-se ainda mais relevante na medida em que se enfrentam, hodiernamente, os desafios de reformulação e formulação de um racionalismo alternativo,¹ ante as consequências patológicas do vigente racionalismo ocidental moderno.

A questão referente à configuração do racionalismo e sua tipologia, remete em certa medida às estruturas paradigmáticas no âmbito da ciência ocidental moderna. Nessa direção, faz sentido então pensar o racionalismo ocidental como o epicentro do paradigma clássico da ciência moderna, apontado como mecanicista e simplificadora, tendo em Descartes e Newton os nomes mais destacados em termos de fundação do estatuto científico moderno.

No entanto, a questão vai mais além da esfera científica. É assim que, estendendo o conceito kuhniano de paradigma para além da esfera estritamente científica, F. Capra utiliza a expressão de “paradigma social” como uma “constelação de concepções, de valores, de percepções e de práticas compartilhados por uma comunidade, que dá forma a uma visão particular da realidade, a qual constitui a base da maneira como a comunidade se organiza” (CAPRA, 1999, p.25). De modo que, dada a correspondência, uma virada paradigmática está associada a uma mudança no racionalismo que a compõe, o que implica por sua vez numa transformação dos valores culturais que orientam e organizam a sociedade.

Grande parte da dissertação desenvolve-se assim numa leitura crítico-reflexivo e comparativa sobre as considerações de Nietzsche e

¹ Que traga as emoções como no “raciovitalismo” (MAFFESOLI, 2005), que insira a dimensão ambiental por meio de uma “racionalidade ambiental” (LEFF, 2000), ou que apresente as peculiaridades históricas e culturais para além do eixo central do ocidente (CARDEIRA, 1984), só para ilustrar com algumas referências a esse respeito.

Weber a respeito da especificidade do racionalismo ocidental. Em retrospectiva, na primeira seção do capítulo final, tomando por base as considerações advindas dessa leitura, chegamos à formulação de uma síntese que expressaria o diagnóstico do racionalismo ocidental, que então expusemos sob *racionalismo da desvalorização e dominação do mundo*.

Ao final desta dissertação, buscamos expor, ainda que brevemente, uma formulação de antítese ao diagnóstico nietzsche-weberiano do racionalismo ocidental. Tal empreitada se desenvolveu tomando por base as elaborações epistemológicas contemporâneas, destacadamente promulgadas sob os vieses da “perspectiva sistêmica” e do “pensamento complexo”, sobre as necessidades de busca e as dimensões que constituem o novo paradigma, isto é, de um novo modo de ver e ser no mundo. Tendo por conta os princípios que informam essas perspectivas teóricas, chegamos à definição dessa nova mentalidade como o *racionalismo da cultivação do mundo*.

Metodologia

Ao adotar por objeto de estudos a questão do racionalismo ocidental particularmente considerada no contexto das obras de Nietzsche e Weber e nas contemporâneas elaborações sobre o pensamento sistêmico e complexo, essa pesquisa desenvolve-se, portanto, num campo eminentemente teórico. Trata-se assim, de proceder metodologicamente em adequação à pesquisa de corte bibliográfico e de caráter exploratório.

Por pesquisa bibliográfica entende-se, basicamente, o levantamento e análise de material literário-acadêmico pertinente ao assunto proposto. As fontes de consulta constituem-se em livros, capítulos de livros, ensaios, artigos, teses e dissertações. O conteúdo a ser pesquisado se encontra tanto na produção dos próprios autores, isto é, diretamente provenientes de Nietzsche e Weber, bem como da literatura de segunda ordem, isto é, constituída pelos comentadores, a nível nacional e internacional.

Quanto ao caráter exploratório da pesquisa, entende-se o desenvolvimento de investigação que tem como “principal finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e idéias” (GIL, 1994, p.44). Com este intuito é que projetamos a pesquisa sobre as ideias e conceitos relacionados com a questão do racionalismo ocidental, em que

se destacam: “niilismo”, “desencantamento do mundo”, *perda do sentido do mundo*, “morte de Deus”, “racionalização”, etc.

Na realização operacional da pesquisa bibliográfica, salienta-se que se seguiu nas seguintes etapas: a) exploração das fontes bibliográficas, b) leitura do material, c) elaboração de fichamentos, d) ordenação e análise das fichas, e) organização e escrita. No entanto, tal procedimento não se refere necessariamente ao desenvolvimento linear entre as etapas (LIMA e MITO, 2007). Isso porque, deve-se atentar para o fato da complexidade envolta na pesquisa bibliográfica, pelo qual se desenvolve no processo de investigação movimentos de inter-retroações, remetendo a um exercício de dinâmica adaptativa constante, cerceando-se e aprofundando-se assim, cada vez mais na vereda delineada pelo assunto em questão.

Quanto ao recorte bibliográfico no contexto da extensa obra de ambos os autores, privilegiou-se os trabalhos efetivamente realizados na fase última de produção intelectual, período em que se expressam destacadamente as considerações em relação à problemática aqui assumida como objeto de dissertação.

Assim, no que se refere diretamente a Weber, o exame se deteve naquilo que se constitui o “quarteto de ouro da sociologia teórico-reflexiva de Max Weber” (PIERUCCI, 2003), que se compõem da: “Introdução” [*Einleitung*] (conhecida no Brasil como “A psicologia social das religiões mundiais”), a conhecida internacionalmente como “Introdução do autor” [*Vorbemerkung*] (o prólogo geral aos “Ensaio reunidos de Sociologia da Religião”), a “Consideração intermediária” [*Zwischenbetrachtung*] (“Rejeições religiosas do mundo e suas direções”) e “A ciência como vocação” [*Wissenschaft als Beruf*], além da qual se acrescenta a “Ética protestante e o espírito do capitalismo” [*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*].

Quanto a Nietzsche, o conjunto de obras sobre o qual fundamentalmente – e, portanto, mas não exclusivamente – repousamos a atenção, detém-se naquilo que se constituiu no terceiro período de sua produção intelectual, ao assim chamado “período da transvaloração dos valores” (MARTON, 2000, p.24). Fase última em que Nietzsche revisa e sistematiza suas produções antecedentes, com fito nas considerações que foram adquirindo maior envergadura, e parte para a constituição de seu projeto filosófico. Contexto de empreendimento este pelo qual aflorariam as ideias de “niilismo”, “vontade de poder”, “eterno retorno”, assim como outros. Tal período se estende biograficamente do *Assim Falava Zarathustra* ao *Ecce Homo*. Por ocasião de imprescindíveis elementos a serem considerados, é que além do exame concentrado

sobre o conjunto das obras que formam esse período, retomou-se com especial atenção à primeira obra sobre *O nascimento da tragédia* e aos escritos póstumos compilados na obra *Vontade de Poder*.

Quanto à bibliografia referente à construção do novo paradigma, que se apresenta enquanto crítica e alternativa ao desenvolvido nos cânones do racionalismo ocidental, optou-se em privilegiar o discurso apresentado sob a denominação de “perspectiva sistêmica” e “pensamento complexo”. Para tanto, foi eleito principalmente a contribuição de dois grandes autores de síntese e promulgação dos princípios que constituem a promulgada nova imagem científica do mundo: Fritjof Capra e Edgar Morin. Ainda que não haja propriamente uma referência explícita entre ambos os autores, o conteúdo das reflexões que se desenvolvem paralela e concorrentemente oferece a legitimação para encará-los a partir de uma mesma orientação, que é: das críticas que identificam os erros e problemas decorrentes dos velhos preceitos, e dos princípios que orientam o estatuto do novo “paradigma dos sistemas complexos”.

2. Relações entre Weber e Nietzsche: uma cartografia

Este *capítulo* tem por objetivo um mapeamento dos principais tópicos de aproximação entre a sociologia de Max Weber (1864-1920) e a filosofia de Friedrich W. Nietzsche (1844-1900). A ideia de uma *cartografia* se apresenta como um delineamento dos principais relevos temáticos que sobressaem na comparação entre os dois autores. Para tanto, tal procedimento se atém ao exame do “estado da arte” da literatura de segunda ordem, ou seja, tomando por campo de averiguação as considerações realizadas pelos comentadores no sentido de apontar as relações entre Weber e Nietzsche.

A questão do tratamento dos eixos temáticos como *relevos* se constitui tendo por método de levantamento a (a) expressividade e (b) recorrência dos temas então levantados pela literatura. Espera-se que ao confeccionar esta cartografia possamos contribuir para avistar os pontos de maior saliência no terreno das aproximações entre Weber e Nietzsche. Como interessa-nos, sobretudo, uma perspectiva mais panorâmica dessa *geografia*, eu diria então, *cartográfica*, afastamo-nos por ora de adentrar mais profundamente nas *saliências* encontradas, o que levaria, portanto, a uma averiguação mais detalhada sobre cada ponto específico. Procuramos, ainda assim, apresentar argumentos suficientes para uma ideia clara sobre os assuntos abordados, não só apontando as semelhanças como também as dessemelhanças em relação às proximidades no tratamento de certas questões e o compartilhamento de perspectivas de Weber e Nietzsche.

Diante dos objetivos acima traçados e necessários a uma presente delimitação, é que um exame de minúcia e confrontação das alegações no interior das próprias obras de Nietzsche e Weber, na intenção de averiguar a legalidade das afirmações e seus pormenores, foram então contidos. Por certo é que se poderia e mereceria, a cada ponto, um aprofundamento de análise. Deixa-se em todo caso os itens como uma agenda de estudos a serem desenvolvidos mais especializadamente, isto é, detidamente

2.1. A posição de Weber em relação a Nietzsche

Uma estimativa sobre a consideração de Weber em relação à relevância do pensamento nietzscheano no ambiente intelectual de seu

tempo, pode ser avaliada em um de seus comentários, apenas posteriormente publicizada por Baugartener. Há poucas semanas antes de sua morte, em fevereiro de 1920, Weber assim se referira às contribuições de Nietzsche – bem como as de Marx:

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).

Do exposto, ainda que a título indicativo, percebe-se a considerável importância que Weber conferia ao pensamento de Nietzsche, assim como também ao de Marx. É de se esperar que diante de uma declaração de tamanha envergadura, o próprio Weber tenha posicionado seu trabalho à luz das considerações de Nietzsche e Marx. Nesse caso, o comentário tornar-se-ia também um atestado de sua honestidade intelectual, e sua obra, portanto, o documento que permitiria considerar propriamente a recepção e tratamento das contribuições devidas ao legado dos dois pensadores precedentes. Não quer dizer com isso, no entanto, que Weber tenha feito uma absorção passiva e deixado de desenvolver a especificidade de seu próprio pensamento em decorrência das influências. Absolutamente, não é esse o caso quando se procura aqui apresentar as relações entre Weber e Nietzsche. Melhor seria então, descrever as proximidades em termos de uma “afinidade eletiva” (FILIPE, 2004) entre os autores, isto é, trabalhar os autores em termos de suas contribuições ao tema proposto do racionalismo ocidental. Portanto, procura-se fazer uma leitura comparada ao invés de interessada na questão das influências.

No interior da obra weberiana é possível verificar determinadas passagens que se reportam diretamente às reflexões nietzscheanas sob duas formas, umas explícitas e outras implícitas. De modo explícito, ainda que, como se pode facilmente observar, excepcionalmente raras quaisquer referências a autores na escrita weberiana, pode-se constatar menção direta a Nietzsche, quando, por exemplo, na *Introdução à Ética Econômica das Religiões Mundiais*, escrita em 1913, refere-se que uma

“determinação de classe, bastante geral e abstrata, da ética religiosa poderá ser deduzida da teoria do ‘ressentimento’, conhecida desde o brilhante ensaio de Friedrich Nietzsche” (WEBER, 1982, p.313).²

Implicitamente, a presença nietzschiana se faz ver a respeito da introdução por Weber de determinadas expressões ou conceitos do vocabulário nietzschiano, bem como também no estilo e inspiração desenvolvidos em algumas passagens. Assim transparece, por exemplo, quando se refere aos “últimos homens”, como acontece no fechamento da *Ética Protestante*, originariamente escrita no período de 1904-5. Weber escreve que “então, para os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdadeiras as palavras [...] especialistas sem espírito e gozadores sem coração” (WEBER, 2004, p.166). Contudo, não vem ao caso, nessa ocasião, o exame de todas as passagens que poderiam ser reportadas a influência do pensamento nietzschiano na obra de Weber.

2.2. Introdução ao “estado da arte”

No cenário internacional não há uma extensa produção a respeito das conexões e proximidades entre Weber e Nietzsche, embora a contribuição de alguns poucos textos seja ainda fundamentais à discussão. Nas últimas décadas, no entanto, assistiu-se a um considerável aumento de estudos. Em parte, há que se notar, tendo em vista o despontamento do interesse acadêmico em torno da obra nietzschiana. Isso se deve principalmente a partir do posicionamento e repercussão de alguns pensadores franceses, tais como Foucault, Derrida, Deleuze e, mais recentemente, Maffesoli.

O desenvolvimento dessa literatura no contexto internacional pode ser ilustrado, mui didaticamente, através de uma periodização. Para tanto, seguimos de perto o esquema descrito por Öelze (2000) em que se apresentam quatro etapas. Segue-se assim:

Na primeira fase, repousaria uma compreensão, ainda que velada, da recepção weberiana de Nietzsche. Ou seja, haveria o entendimento dos traços nietzscheanos em Weber, mas que não fora devidamente sistematizada numa exposição pública nos trabalhos

² Importante nota, aliás, já que indica as proximidades metodológicas quanto à averiguação das éticas religiosas entre Weber e Nietzsche.

daquela geração. Nessa fase que se estenderia até 1933, figurariam nomes como Karl Löwith, Siegfried Landshut e Thomas Mann.

A segunda fase, que se estenderia de 1959 a 1965, inauguraria a exposição claramente tematizada sobre a relação Weber e Nietzsche. Essa etapa se balizaria fundamentalmente – considerado como o texto seminal –, no ensaio de Eugène Fleischmann, intitulado *De Weber a Nietzsche*, de 1964. Esse se constituindo ainda o trabalho que apresenta mais vastamente os tópicos de aproximação de Weber em relação a Nietzsche; referência indispensável no debate sobre o assunto.

Da terceira fase em diante, que se estende de 1982 a 1989, que o assunto sobre Weber e Nietzsche adquiriria maior expressão em termos quantitativos. Destaca-se nesse ínterim, principalmente o livro *Max Webers Fragestellung [A questão de Max Weber]* de Wilhelm Hennis, também destacada referência nesse campo, onde consta mais especificamente o capítulo intitulado *Die Spuren Nietzsche im Werk Max Webers [Os traços de Nietzsche no trabalho de Max Weber]*. Outras expressões desse período seriam duas obras de Robert Eden, *Bad conscience for a Nietzschean Age: Weber's calling for science [Má consciência de uma era nietzschiana: o chamado de Weber a ciência]* de 1983, e *Political leadership and nihilism: a study of Weber and Nietzsche [Liderança política e niilismo: um estudo de Weber e Nietzsche]* de 1984.

No Brasil, Gabriel Cohn, situando-se no intervalo entre a segunda e terceira fase, inaugura a discussão sobre o assunto, apresentando no livro *Crítica e Resignação* de 1979, o capítulo *Weber, Nietzsche e a crítica dos valores*. A partir da década de 80 adentraríamos, conforme sugestão de Öelze, a quarta etapa dos estudos sobre a relação Weber e Nietzsche. Fase essa em que se desenvolve uma análise mais detida sobre os temas de aproximação.³

Uma nota importante surge da constatação de que desde a terceira fase, a questão sobre a influência nietzscheana sobre Weber estaria secundarizada, ou mesmo relegada, não constituindo uma preocupação dos estudos mais recentes que se detêm mais na análise comparativa. Aliás, é possível identificar no posicionamento dos comentaristas a respeito das relações entre Weber e Nietzsche, algumas diferenças.

³ Os trabalhos indicados testemunham aqueles de maior expressão e representatividade na periodização descrita. Portanto, não se esgota a literatura sobre assunto – muito embora não se vá muito além do mencionado.

Nesse sentido, os dois maiores nomes de referência internacional, Fleischmann e Hennis, entenderam a relação em termos de recepção por parte de Weber da influência nietzscheana, característica que marca, aliás, as primeiras etapas na trajetória da literatura de comentadores. Temos aqui, a indicação de uma forte influência, onde Weber teria sido um “dos sociólogos que não hesitaram em trabalhar à luz das hipóteses nietzscheanas” (FLEISCHMANN, 1977, p.178). Com vistas ao contraditório, outra disposição poderia ser aqui juntada, como é o caso do entendimento de Ölze, que se colocando justamente em oposição frontal aos dois comentadores mencionados, advoga não existir nenhuma influência desse tipo. Uma terceira posição pode ser tirada no entendimento de uma instrumentalização por parte de Weber do pensamento nietzscheano, exemplificada no Brasil por Gabriel Cohn. Ainda uma quarta maneira de lidar com a questão se expressa nos casos de Otávio Velho e Renarde Freire Nobre, em que se percebem os temas de Weber e Nietzsche comparativamente, traçando os paralelos, abarcando as similaridades e diferenças constituídas.

No que se segue, agrupamos os tópicos de maior relevância e recorrência no que diz respeito às ligações entre Weber e Nietzsche, traçadas a partir de um exame do “estado da arte” da literatura. Nesse sentido, pudemos destacar quatro grandes pontos de aproximação: a) considerações sobre o poder; b) considerações sobre o conhecimento; c) sobre a modernidade; e, d) considerações éticas.

2.3. *Poder*

A perspectiva em torno do fenômeno do ‘poder’ apresenta-se como um dos pontos de destaque nas considerações de Nietzsche a Weber – e, a respeito dos apontamentos subseqüentes, entre Weber e Nietzsche. É, pois, de conhecimento geral que na sociologia geral de Weber, a questão do poder na dinâmica da vida social apresenta-se como um centro de gravidade, e Nietzsche por seu lado, o filósofo da ‘vontade de poder’. Em ambos, a atenção para as manifestações do poder apresenta-se como ponto forte de encontro onde orbitam suas análises psico-filosóficas e sócio-históricas.

Assim, dentre as sendas iluminadas pelas hipóteses nietzscheanas sobre as quais seguiria Weber, de significativa relevância se constituiria o efetivo desenvolvimento de uma “sociologia da

dominação”. A esse respeito, Weber teria aceitado a tarefa de desenvolver uma indicação que partira de Nietzsche, de que no “lugar da ‘sociologia’, uma *doutrina das configurações de domínio*” (NIETZSCHE, 2008, p.249) deveria ser estabelecida. Nesse sentido, Weber teria dado execução ao projeto, na medida em que buscava “apreender as relações de dominação que se escondem por trás da hierarquia de valores existente em uma sociedade dada” (FLEISCHMANN, 1977, p.181-2).

Na direção de realização do projeto de uma sociologia da dominação a questão do poder se constituiria, portanto, como a chave de entendimento para algumas importantes seções da obra weberiana, notadamente presente na sociologia da religião e da política. Assim, no que diz respeito ao ‘campo religioso’, por exemplo, esse não deixaria de “ser um dos domínios possíveis do exercício do poder do homem sobre o homem e que ela é, por conseguinte, [...] uma subseção da ‘grande’ sociologia da dominação” (*idem*, p.181).

No que diz respeito à política há diferenças marcante no tratamento do tema. De interesse notar, no entanto, que Weber introduz no domínio político categorias do pensamento nietzscheano em relação ao fenômeno do poder que não se referiam direta e necessariamente ao âmbito da “pequena política”, isto é, da política prática de Estado, pelo qual inclusive o filósofo expressava menosprezo. Isso acontece, por exemplo, na aplicação dos conceitos de “vontade de poder”, que aparece em Nietzsche com uma conotação muito mais abrangente, considerada em sentido cosmológico (MARTON, 2000) ou mesmo metafísica (HEIDEGGER, 2007), e a noção do ‘novo homem’ categorizado no tipo ideal do “além-do-homem” (*übermensch*), em relação ao indivíduo portador de qualidades e forças suficientes para a criação de novas tábuas de valores. A atenção weberiana pela política prática é notadamente uma das grandes marcas que diferenciaram os pensadores nesse tópico, como exemplarmente acontece na postura nacionalista repudiado por Nietzsche e glorificado por Weber.

A respeito de um discurso de Weber em Friburgo (1895), Fleischmann faz apontar como o pensamento weberiano vai se desenvolvendo desde cedo em torno das questões de poder. No respectivo discurso, figurariam afirmações com referência ao âmbito político e econômico, como a de que a “vontade de poder e de dominação não é somente privilégio do estadista, ela também está no centro da vida econômica”, e mesmo civilizacional, como a de que “toda a civilização nada mais é do que uma luta pela vida, onde os mais viáveis prevalecem e dominam” (*idem*, p.156).

A visão de um mundo constituído por uma configuração de forças, e, portanto, estabelecida pela dinâmica das relações de poder, apresenta-se como um traço relevante na relação e aproximação entre Weber e Nietzsche. Assim é que uma “afinidade pelo reconhecimento da cultura e da vida como campos de domínio e de luta é, sem dúvida, um ponto forte na relação entre Weber e Nietzsche” (NOBRE, 2004, p.35). Nesse sentido, tal afinidade se expressaria primordialmente no que se refere ao “apontamento das formas e dos sentidos dos domínios nos estudos históricos, sociais ou filosóficos” (*idem*, p.35-6). No entanto, nessa mesma linha de argumentação, o distanciamento em relação à consideração do fenômeno do poder se constituiria ao “definirem a *natureza última* dos domínios – se do tipo *vital e efetivo*, como pensou Nietzsche, ou se do tipo *histórico e efetivado*, como analisou Weber” (*idem*, p.35)

A seguir essa orientação, a afinidade de um reconhecimento da crucialidade do poder na constituição da cultura e da vida também se vincularia ao compartilhamento de uma consideração do caráter *agonístico* da realidade. De modo que do “caráter agonístico da existência decorre a relevância de noções como as de ‘luta’, ‘seleção’, ‘poder’, e ‘dominação’, todas elas centrais nas análises culturais de Nietzsche e Weber” (NOBRE, 2003, 57). O caráter agonístico no mundo da vida e da cultura decorre do conflito entre as diferentes perspectivas de vontade e valor. Assim, para que se faça valer determinadas perspectivas, torna-se necessário afirmá-las num campo de disputa em que se encontram outras disposições de valor. Assim é que para ambos, o “curso de uma *ação* ou o fluxo de uma *força* só se efetiva sob tensão com outros cursos possíveis” (*ibidem*).

2.4. Epistemologia

Dentre os pontos de relevo nas considerações sobre as relações entre Weber e Nietzsche, a questão da construção e possibilidades do conhecimento em apreender a realidade se destaca fortemente. Nessa direção, haveria uma forte aproximação entre a concepção weberiana dos “tipos ideais” com o “perspectivismo” da filosofia nietzschiana. E tal proximidade não revelaria de menor importância, uma vez que “é por aí que ambos relativizam as totalidades e os cursos definidos da história” (VELHO, 1995, p.89-90).

Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche descreve sobre a maneira de apreensão dos fenômenos da realidade, relata que “existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo”, de forma que no interesse e progresso do conhecimento “*quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (NIETZSCHE, 1998, p.109).

No sentido de um conhecimento sempre aproximativo da realidade, a construção dos tipos ideais em Weber corresponderia a procedimentos operatórios diante do “politeísmo de valores” da vida cultural. Nesse sentido, em relação aos tipos ideias, a “tipificação” weberiana significaria uma “confirmação de que todo conhecimento parte de um ponto de vista particular”, e a “ideação”, uma “confirmação de que a objetividade (ou a pureza lógica) não é uma propriedade da realidade mas, sim, da representação teórica” (NOBRE, 2003, p.55).

Em referência ao estatuto da ‘verdade’, a validade metodológica dos tipos ideais se aproximaria fortemente às indicações da filosofia nietzschiana dos valores. A crítica nietzschiana dos valores aponta para a precariedade das pretensões de determinação da ‘verdade’, sejam elas sustentadas pela metafísica, pelo positivismo, ou como em última e fundamental instância, pela moralidade. O elemento de contato entre a filosofia weberiana da ciência com a crítica nietzscheana dos valores se constituiria na noção de arbitrariedade dos valores, ou seja, em referência ao caráter perspectivista dos valores e ajuizamentos. Desse modo, ao compartilhar o questionamento do caráter normativo e transcendental dos valores, Weber que “jamais teve ilusões sobre o caráter subjetivo, arbitrário, ‘demasiado humano’ dos valores, coloca-se visivelmente do lado de Nietzsche” (FLEISCHMANN, 1977, p.144).

Ainda em correspondência à perspectiva dos valores, diagnosticar-se-ia também uma relação dos tipos ideais com a crítica nietzscheana da linguagem. Em ambos os casos, estaria em jogo o entendimento de que o mundo, o mundo mesmo não se deixa aprisionar, isto é, reduzir-se nas malhas da linguagem, que é sempre representativa da realidade. Assim, o “tipo ideal parece enquadrar-se na discussão de Nietzsche sobre a linguagem”, porque tanto um como outro se apresentariam como: utopia (não é ‘verdadeiro’), inevitável, e extremado (VELHO, 1995, p.82).

Em relação ao procedimento científico de Weber, teria ele mantido a compreensão de que “*tudo* o que podemos *conhecer* cientificamente a respeito da realidade humana são justamente essas

sínteses históricas parciais construídas de acordo com as regras da causalidade em torno de um tipo ‘ideal’” (FLEISCHMANN, 1977, p.144). Deprendem-se desse comentário duas considerações. A primeira como já anotado, seria a margem de parcialidade do conhecimento possível, de forma que aproximaria, portanto, o estatuto dos tipos ideias com o perspectivismo da análise nietzschiana. Mas um segundo ponto, que se colocaria então como distanciamento surge. Essa questão se refere à busca, sempre exigível, pela veracidade em Weber, verificável e analisada de acordo com a lógica das regras de causalidade. No caso de Nietzsche, tal pretensão de buscar a verdade seria ainda alvo de questionamentos.

Em um primeiro momento, Weber compartilharia com Nietzsche a concepção de que existiriam múltiplas histórias possíveis de serem interpretadas, de modo que “falar de uma história ou de outra é uma questão de ‘perspectiva’, de interpretação” (COHN, 1979, p.107). No entanto, e aí estaria à diferença, Weber enquanto cientista não se despediria de uma procura pela veracidade, possível e tornado válido através do método científico, ao estabelecer as relações de causalidade do fenômeno em questão. Nesse sentido, embora exista a possibilidade de múltiplas reconstruções histórias, já que delineadas de acordo com as perspectivas, Weber jamais chegaria ao “ponto de negar a idéia de que se possa alcançar uma verdade científica a respeito da história e da sociedade, ainda que particularizada” (*ibidem*).

Nesse sentido, não bastaria proceder à construção dos tipos ideais enquanto sínteses parciais de representação da realidade, para torná-los válido cientificamente, Weber procurava vincular os tipos ideias no contexto empírico dos acontecimentos históricos, segundo as regras da causalidade. De modo que o tipo ideal continuaria “pura ficção na medida em que não seja confrontado com o desenrolar real – isto é, causal – dos acontecimentos” (FLEISCHMANN, 1977, p.148).

A ‘verdade’ poderia então ser encontrada, uma vez que a “exigência da análise causal *prende* o pesquisador às regras universalmente aceitas do método científico, e assegura o caráter também universal das suas conclusões” (COHN, 1979, p.110). A confiança no descobrimento da ‘verdade’ a partir da análise das causalidades e da verificação empírica sinalizaria assim, os traços positivistas na filosofia da ciência weberiana, afastando-o em relação à crítica nietzschiana das presunções de objetividade do positivismo. Para o filósofo, em última instância, só haveria o conhecimento perspectivista, e mesmo as inferências de causalidade, a observação dos pretensos fatos derivariam ainda de determinadas perspectivas, dentre

outras possíveis. Assim, assevera o filósofo do perspectivismo: “Contra o positivismo, que fica no fenômeno ‘só há fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações” (NIETZSCHE, 2008, p.260).

Com essa marcação de distanciamento, Weber não iria tão longe quanto Nietzsche na crítica do ‘substancialismo’ do conhecimento, isto é, das pretensões de se atingir as ‘verdades essenciais’. Ainda que a operacionalização dos tipos ideais compartilhe os traços com a epistemologia perspectivista de Nietzsche, a exigibilidade por evidências empíricas e o estabelecimento das conexões causais se afastaria da posição nietzschiana em relação ao estatuto da ‘verdade’, que em última análise, repousa sua validade em termos de utilidade para a vida. De modo que Weber se colocaria “exatamente dentro do universo que Nietzsche está procurando aniquilar pela crítica imanente” (COHN, 1979, p.107).

No entanto, tal linha de interpretação que afasta o procedimento científico weberiano da filosofia nietzschiana do conhecimento não é definitivamente acordada. A esse respeito, a operacionalização do método weberiano se relacionaria com as instruções do pragmatismo epistemológico de Nietzsche, ao compartilhar o reconhecimento do caráter *utilitário* dos valores e da ‘verdade’. Nesse sentido, os conceitos e as regras da causalidade, embora se constituíssem enquanto ‘*aparentes verdades*’, já que no fundo remetem às perspectivas, guardariam ainda assim sua validade em termos de utilidade, na medida em que apresenta necessária para a conservação e o desenvolvimento humano. Assim, uma vez que “reconhecida a verdadeira natureza dos conceitos, utilizá-los como instrumento” (VELHO, 1995, p.83), enfatiza-se o aspecto operacional dos tipos ideais, concebendo-o então como um instrumento útil para o conhecimento da realidade, e não necessariamente, portanto, como o estabelecimento da ‘verdade’.

2.5. Modernidade

Na pretensão de se procurar por um foco de análise no conjunto da obra weberiana, aparecerá como que transpassando todo seu trabalho a “questão do Ocidente e sua especificidade” (VELHO, 1995, p.99). A esse respeito, também gravita o emaranhado das reflexões nietzschianas, pode-se apontar, o cerne mesmo de suas preocupações. Assim é que

desde *O Nascimento da Tragédia* (1871)⁴, encontra-se no centro das reflexões a especificidade da cultura ocidental e os *frutos maduros* de um processo de civilização que caracterizariam a era moderna, o que o faz procurar no mundo grego antigo as gêneses desse processo.

Em relação à proximidade de Weber e Nietzsche sobre a questão do ocidente, estaríamos em “posição privilegiada para avaliar a complexidade, não só epistemológica e metodológica, mas, também, substantiva e filosófica, da comparação entre os dois, a qual incorpora e ultrapassa a esfera da influência” (*idem*, p.99).

A respeito da interpretação do mundo moderno, ambos então convergiriam na “visão da contemporaneidade cultural como o movimento mais profundo de desvalorização das significações superiores” (NOBRE, 2003, p.58). A consideração compartilhada acerca de uma perda do sentido do mundo estaria condicionada em relação com o desenvolvimento de um racionalismo tipicamente ocidental, e cujo processo consuma-se na modernidade.

Uma abertura fundamental para delinear as perspectivas de Weber e Nietzsche quanto à compreensão das consequências do racionalismo ocidental na cultura da era moderna se estabelece a propósito de uma comparação dos conceitos de “niilismo” em Nietzsche e de “desencantamento do mundo” em Weber. Nesse sentido, os dois conceitos confluem numa mesma direção, ao indicar o fenômeno de uma perda do sentido no mundo decorrente de um processo de desvalorização dos valores.

Direção comum essa que Nobre se referirá como o processo “deseticização”. Para tanto, há que se ater ao sentido do desencantamento tardio do mundo, isto é, particularmente ao processo desencantamento científico do mundo, em que a visão religiosa e ética do mundo é substituída por uma visão científica do mundo, de desconsideração dos atributos valorativos de sentido do mundo, tal como se dá nas orientações ditadas pela interpretação ético-religiosa, e mesmo antes, o sentido atribuído aos fenômenos no mundo encantado pela interpretação mágica. É então que o “desencantamento tardio, impetrado pelos processos seculares de intelectualização do pensamento e

⁴ A problemática fundamental assenta sobre a emergência de uma “*sabedoria teórica ou racional*”, representado na figura de Sócrates e o movimento intelectual por ele iniciado. Traço marcante e prenhe de significações ao desenvolvimento cultural do ocidente estaria contido no caráter de negação e hostilidade para com os fenômenos naturais da existência no mundo, como os instintos, por um racionalismo superestimado a uma escala superior da realidade e desvalorizador do *mundo da existência*.

de instrumentalização das ações, constitui a versão weberiana sócio-histórica de um mundo sem Deus” (NOBRE, 2006, p.516).

O acontecimento da morte de Deus, descrito por Nietzsche, é um fenômeno representativo de expressão do niilismo. A morte de Deus se apresenta como um ícone emblemático do processo de desvalorização dos valores supremos, e que traz como resultado a experiência de uma perda do sentido do mundo, fazendo surgir o sentimento do *em vão* da existência. E é justamente nesta interpretação que também podemos tomar o fenômeno da morte de Deus como correspondente ao “‘desencanto’ da ética, uma espécie de deseticização” (*ibidem*), uma vez que tal evento seria a indicação de que os preceitos éticos perderam validade. Nos termos da própria definição do niilismo, o acontecimento da morte de Deus é um sintoma de que os “valores supremos se desvalorizam” (NIETZSCHE, 2008, p.29).

Ora, vê-se que os dois conceitos confluem na direção de indicar uma experiência de perda do sentido do mundo, decorrente de um processo de desvalorização dos valores supremos, tanto éticos quanto metafísicos. Em ambos os casos, pode-se ainda notar, a indicação da ciência como vetor do processo. Claramente delineado pela ideia de “desencantamento científico do mundo” (PIERUCCI, 2003), no caso evocado pelo niilismo é também a ciência que promove, através da *legalidade* própria de seus procedimentos e a visão de mundo resultante, a erosão das bases metafísico-éticas de avaliação e orientação da ação no mundo.

O anúncio da morte de Deus carrega dentre suas características mais relevantes o fato de ter sido imputado à humanidade a responsabilidade pela ruína dos valores supremos simbolizado na ideia de Deus, constituindo-se então mais propriamente a caracterização do acontecimento como o assassinato de Deus, isto é, o desenvolvimento, correspondente ao percurso histórico da civilização ocidental, da desvalorização dos valores superiores. Nesse sentido a ciência então se apresentaria como um vetor decisivo para a condução do processo de desvalorização dos valores e sua consumação na perda do sentido do mundo, em outros termos, ao processo de deseticização da vida pública. Ainda que os antecedentes do movimento crescente de intelectualização estivessem contidos no âmbito da religião.

Enquanto por um lado, o racionalismo de expressão niilista se definiria como uma disposição de negação ou rejeição do mundo, por outro, no que se refere ao racionalismo de desencantamento do mundo, a postura diante do mundo se revelaria como uma disposição de dominação do mundo. Essa comparação entre os conceitos de niilismo e

desencantamento como expressões de racionalismo, quero dizer, de mentalidades que informam uma determinada forma de ver e ser no mundo, é seguida de outra comparação. Nas expressões modernas do niilismo e desencantamento, o fenômeno que ambos indicam é a perda do sentido do mundo.

A crise dos valores pelo qual se chaga a perda do sentido do mundo, decorrente de um processo de desvalorização dos valores supremos da vida pública moderna, também revelaria o estado de uma “perda no potencial de criação” (NOBRE, 2003, p.60), isto é, do potencial de criação de novos valores. A respeito dessa consideração é que então se apresentaria que as “visões da modernidade de Nietzsche e Weber são similares no mínimo em duas considerações” (SCHROEDER, 1987, p.207). Num primeiro sentido pelo compartilhamento no “pessimismo acerca do vácuo deixado no mundo moderno devido ao declínio dos ideais religiosos”, e num segundo encontro em relação a “defesa dos líderes poderosos como um remédio possível contra esse declino” (*ibidem*).

Em Weber, a expressão do declínio no poder de criação de valores estaria impressa no arcabouço institucional da burocracia moderna. Assim, o desenvolvimento da burocracia se institucionalizaria como sistema de ‘mediocridade’ através da ascensão ao poder da burguesia. A esse respeito, em alusão a um pronunciamento público, Weber teria expressado que a “burguesia, ‘os últimos homens que inventaram a felicidade’ [...] inventou um meio para se conservar em vida: é a burocratização da vida social e da vida do Estado” (FLEISCHMANN, 1977, p.164).

A referência aos “últimos-homens” que reaparece em outras circunstâncias na obra weberiana a indicar o tipo humano produzido e adaptado ao mundo consumado pelos processos de racionalização reporta-se, como se sabe, diretamente às figuras do pensamento nietzschiano. Ao cabo desse processo, a “terra tornar-se-á então mais pequena, e sobre ela andarão aos pulos o último homem, que tudo apouca. A sua raça é indestrutível como a da pulga; o último homem é o que vive mais tempo” (NIETZSCHE, s/d, p.15). A alusão depreciativa ao tipo de vida burguês que acredita ter progredido e conquistado a felicidade segue ao longo do trecho.

A burocratização da vida social torna-se assim uma ameaça às possibilidades de fomento aos criadores e conseqüentemente à criação dos novos valores. Vê-se que, neste ponto, os dois autores “concebiam os tempos áureos como períodos de criação, e os criadores como grandes homens” (NOBRE, 2003, p.60). É aqui que reaparece em

Weber a noção do “além-do-homem” [*übermensch*] nietzscheano, transubstanciado na idéia do “líder carismático”, ou seja, como aquele indivíduo dotado de força para enfrentar a crise dos valores e a tarefa de erigir novos valores. Desse modo, e acompanhando Nietzsche, seria essa “opção por esse homem de poderosa vontade – e as razões que o levaram até esse ponto – que faz de Weber o executor testamentário de Nietzsche no domínio da política” (FLEISCHMANN, 1977, p.165). Nesse sentido, a pauperização da vida no mundo moderno se apresenta na medida em que as condições culturais e institucionais “mostram-se inóspitas ao aparecimento desses tipos extraordinários, quer porque impunham à especialização, quer porque enalteciam a opinião da maioria” (NOBRE, 2003, p.60).

2.6. Ética

Uma vez compartilhado a consideração do caráter perspectivista da cultura e a constatação de uma perda do sentido do mundo na vida sócio-cultural da modernidade, só restaria apontar que ao indivíduo caberia dotar sua própria vida de significado e sentido. Assim, há tanto em Weber como em Nietzsche a preocupação em apresentar um posicionamento de resposta face ao diagnóstico de crise cultural dos valores decorrente dos processos de racionalização.

Na formulação de uma *postura ética* adequada à modernidade, caracteristicamente marcada pelos fenômenos do *niilismo* e do *desencantamento do mundo* se revelaria então, mais um ponto de contato nas considerações entre Weber e Nietzsche. Referindo-se a uma correspondência endereçada ao economista Robert Liefmann em 1920, Cohn comenta que não seria possível olvidar Nietzsche, quando Weber “ênfatisa o caráter radicalmente destituído de sentido intrínseco do ‘mundo’ e que, portanto, compete aos próprios homens outorgarem significado a alguns entre os infinitos eventos que o constituem” (COHN, 1979, p.102). As suas éticas então apontam numa mesma direção, essencialmente expressas enquanto “reações ao rebaixamento espiritual e um esforço de ressignificação da existência em busca do senhorio de si” (NOBRE, 2006, p.531).

A formulação de uma nova postura ética exigiria então uma conduta “digna” e “coerente” em relação aos acontecimentos do período histórico da modernidade, apta a estar, portanto, à “altura das ‘verdades’ trazidas com a crise dos valores superiores” (NOBRE, 2003, p. 62). A

esse respeito, na formulação dessas posturas éticas apropriadas ao mundo moderno dois atributos podem ser destacados. O posicionamento ético então concebido se caracterizaria por um “realismo ético”, e que pelo qual se marcava uma oposição ao idealismo ético, e o “subjetivismo ético”, pelo qual se distanciava dos traços universalistas.

Nesse sentido o realismo ético então corresponderia a uma “dose de resignação (ou pessimismo) contida em ambas as máximas”, a variar, contudo, “apontando ora para as forças racionais modeladoras de um mundo como destino (Weber) ora para as forças naturais modeladoras da vida como destino (Nietzsche)” (*idem*, p.65). Desse modo, o realismo das posturas éticas significaria um posicionamento de ajuste diante das configurações de forças envolvidas. Essas forças modeladoras se definiriam em Weber como forças históricas, enquanto em Nietzsche as forças em atuação corresponderiam a manifestações elementares da própria vida.

Quanto ao subjetivismo ético, esse atributo refletiria a “enorme dose de coragem na qual a dignidade se edifica na personalidade ou no espírito” (*ibidem*). Nesse sentido, o traço subjetivista da postura ética significa que o indivíduo é intimado, ele próprio, a responsabilizar-se pela criação dos valores, em um mundo marcado pelo esfacelamento dos valores supremos e pela conseqüente perda do sentido da existência no mundo. Assim, o “indivíduo é ‘convidado’ a dar, ele próprio, sentido à sua presença no mundo” (*idem*, p.83).

Decorre, portanto, do caráter subjetivo e realista dessas posturas éticas o distanciamento crítico às marcas do absoluto ético dos postulados metafísicos, sejam esses religiosos ou filosóficos. Como resultado dessa ruptura no assento extra-mundano, a postura ética coerente com as condições do mundo moderno se caracterizaria enquanto “*caráter*, com o que acentuam-se virtudes tais como ‘coragem’, ‘virilidade’, ‘coerência’, ‘integridade’, ‘dignidade’ e ‘honestidade’” (*idem*, p.64).

É ainda em relação às considerações éticas de um “espírito que possa encarar de frente a sua época e, nela, dar conta de sua tarefa ou de sua obra” (*idem*, p.65-6), que mais uma vez, a noção weberiana de “carisma” representaria em “nossa sociedade, o antagonista histórico da racionalização” (VELHO, 1995, p.105). Nesse sentido, o carisma se constituiria em uma característica de personalidade apta para o enfrentamento de um mundo cada vez mais submetido aos processos históricos de racionalização, como a burocratização da vida política responsabilizada pelo bloqueio das condições de criação dos novos valores.

O carisma assim concebido, e particularmente em referência ao homem político, repousaria numa atitude face ao mundo moderno na qual em muito se assemelha com os atributos do “além-do-homem” nietzschiano. Pois o portador das qualidades carismáticas “deveria se opor, embora paradoxalmente, às estruturas desencantadas e sem espírito da racionalidade burocrática extremada, tal como o sobre-homem se opõe ao niilismo em todas as suas formas” (*ibidem*). Apontando numa mesma direção, o líder carismático assim como o além-do-homem assumiriam a tarefa ou a obra para a edificação de novos valores.

No entanto, afastando-se da particularidade com que Weber idealiza o líder político dotado de carisma e sua relação com o “espírito livre” do além-do-homem nietzschiano, a respeito das finalidades almeçadas pelas posturas éticas formuladas haveria uma diferença fundamental na direção em que se inclinariam. Nesse sentido, tais diferenças corresponderiam, fundamentalmente, há uma motivação primordialmente racionalista em Weber enquanto em Nietzsche ao sempre presente vitalismo. De maneira que em relação a tais motivações distintas, os autores localizariam as disposições éticas distintamente, num caso, “o *ethos* da consciência reflexiva, no outro, o *pathos* da sensibilidade artística” (NOBRE, 2003, p.74).

Aqui, a diferença fundamental entre *éthos* (ética) e *pathos* (sentimento) é que, respectivamente, enquanto Weber se referia à cultivação racional e metódica do caráter, Nietzsche aludia aos atributos passionais e instintivos do caráter individual. Enquanto Weber visava armar o “espírito à altura do seu tempo e se suas significações fragmentadas”, Nietzsche “desejava o espírito à altura da vida e precisamente contra tais significações” (*ibidem*). De um lado o compromisso com a contemporaneidade, de outro, o encaminhamento para a extemporaneidade.

Nesse sentido, pode-se observar que a postura ética em Weber como que se dispõe em resignação perante o desenrolar do processo histórico de racionalização na modernidade, enquanto que em Nietzsche, a disposição da postura ética se inclinaria ativamente para uma reviravolta dos valores, a transvaloração dos valores já então desgastados na modernidade. De modo que assim se apresentaria o distanciamento entre uma “postura ética centrada no ideal de ‘inserção’ crítica nas condições objetivas (responsabilidade)” e uma postura outra “centrada no ideal da ‘transvaloração’ dos valores (extemporaneidade)” (*idem*, p.74-5).

3. A genealogia nietzschiana do racionalismo ocidental

O presente capítulo tem por finalidade abordar o tema do niilismo e sua relação com a especificidade do racionalismo ocidental. Num primeiro momento a apresentação se concentrará mais fortemente no aspecto central que a questão dos valores morais apresenta, para em seguida abordar então diretamente as duas acepções do conceito de niilismo. Este capítulo se coloca no conjunto da dissertação com vista a inserir uma base para efeitos de comparação com a perspectiva weberiana em relação ao processo de racionalização e sua vinculação com a experiência moderna de uma perda do sentido do mundo.

3.1. *O tratamento genealógico dos valores morais*

Tomando por medida a relação entre os valores morais e a disposição para com a vida, isto é, da postura diante da vida no mundo, que para Nietzsche se colocará a questão do “*valor* desses ‘valores’”. Nessa perspectiva, os valores morais podem constituir a orientação de uma postura para afirmação da vida, ou seu contrário, isto é, uma postura ou mentalidade de rejeição do mundo.

Mas, se por um lado os valores são então compreendidos como dispositivos psicológicos que orientam certa disposição diante do mundo, por outro lado também se revelariam como consequência de certas tendências instintivas, nesse caso, sintomas pulsionais de afirmação ou negação da vida e do mundo. Nesse sentido é que compreende não só a “moral como consequência, como sintoma”, mas também “como causa, medicamento” (NIETZSCHE, 1998, p.12).

Para Nietzsche torna-se urgente e *vital* a satisfação de uma necessidade advinda de uma “*nova exigência*” em relação aos valores, em que se processa através de uma “*crítica* dos valores morais” e pela qual o “*próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (*ibidem*). O filósofo procura então desvelar por meio do método da “*pesquisa genealógica*”, as “*condições e circunstâncias* nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” os valores. Coloca em evidência o valor desses valores, na intenção de avaliar se tais valores são um fortificante ou envenenamento para existência no mundo.

Ao avaliar, portanto, o valor dos valores morais em sua vinculação com as doutrinas filosóficas e religiosas, Nietzsche faz apontar que tais ideais metafísicos – porque vislumbrados para além da *physis*, isto é, do natural, do mundo real vivenciado – configurar-se-iam assentados no “ódio ao natural” sendo a “expressão de um profundo mal-estar com o real” (NIETZSCHE, 2007, p.21). Assim é que na análise do *filósofo-médico* a ficção dessa moral metafísica se deve à “preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer” em relação aos processos naturais da existência. Uma preponderância que transmitiria então a “*fórmula da decadence*” (*ibidem*).

Assim é que na leitura nietzscheana sobre os valores morais encontra-se o diagnóstico dos sintomas generalizados de uma disposição orientada para a negação da vida e rejeição do mundo. De modo que Nietzsche indaga se não “estaria a humanidade mesma em *decadence*? Sempre esteve?”, e se posiciona: “certo é que lhe ensinaram sempre os valores de *decadence* como os valores supremos” (NIETZSCHE, 1995, p.115).

Convém frisar que tal *disposição da decadência* não se retém apenas ao domínio circunscrito do indivíduo – e a esse respeito residiria o interesse à teoria social -, uma vez que tal disposição da decadência se transmitiria à esfera dos valores e ideais que organizam a sociedade. Nesse sentido, Nietzsche argumenta que “todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de decadence*” (NIETZSCHE, 2007, p.13). ⁵Se os mais altos valores se formaram a partir de um estado de decadência, isto é, entendido como uma disposição de negação da vida, a “questão da origem dos valores morais” torna-se então crucial, uma “questão de *primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade” (NIETZSCHE, 1995, p.79).

Os traços da decadência se revelariam como aspecto *fundamental* em relação à história ocidental não apenas porque encarado como uma marca importante, mas compreendido mais enraizadamente no sentido mesmo de fundamento, como uma condição base sobre a qual se ergueram os valores supremos e ideais máximos que modularam o sistema sócio-cultural e moral da civilização ocidental – e até mesmo

⁵ Em relação ao emprego do termo ‘decadência’, Nietzsche utilizava mais frequentemente as expressões em francês *decadence* e *décadent*. De acordo com o renomado tradutor de Nietzsche para a comunidade brasileira e responsável pelas traduções editadas pela Companhia das Letras, Paulo César de Souza, isso se deve a influência do crítico e romancista francês Paul Bourget (ver notas em: NIETZSCHE, 2007; 2006). Em referência ao vocabulário alemão, ao aparecerem as expressões *Verfall* e *Niedergang*, são traduzidas como ‘declínio’.

como Nietzsche se refere repetidas vezes, a própria humanidade, na medida em que esteja envolvida no universo dos valores decadentes.

Em Nietzsche, a decadência se refere a uma disposição de “negação da vida” (1995, p.115) e “difamação do mundo” (idem, p.114). Assim, em “diversos textos, Nietzsche associa a decadência a uma condenação da vida” (MOURA, 2005, p.240). Referimos-nos a uma *disposição* para negar a vida e difamar o mundo, pelo fato de que em Nietzsche a ideia de decadência aparece frequentemente em relação aos instintos, portanto, como “instinto de *décadence*”. Assim, quando Nietzsche apresenta sua tarefa em esclarecer a humanidade, preparando-a para o “*grande meio-dia*”, isto é, o “instante de suprema tomada de consciência” de que “sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente” (1995, p.79). E então que o “próprio *instinto de decadence*” é apresentado como disposição de “negação da vontade de vida” (NIETZSCHE, 1999, p.378).

Adotamos, por vezes, o vocábulo *disposição* para abarcar o estado de uma configuração ou arranjo de forças, e de modo a poder expressar ainda a tomada de posição em uma dada situação, isto é, a perspectiva e atitude diante de algo, além de se poder fazer referência a um estado de espírito, ao ânimo. Com o termo *disposição*, chegamos a própria interpretação dos “instintos ou os impulsos”, então “considerados como um conjunto de forças, inconscientes e qualitativamente diferentes” (MACHADO, 2002, p.13).

Nesse sentido, um “*quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade” (NIETZSCHE, p.36), e cujo resultado final configuraria uma dada disposição, ou seja, a destinação desse quantum de força. Em relação ao termo instinto, pulverizam-se ainda sinônimos como “força, vontade, atividade; e pode-se aumentar esta lista de sinônimos da terminologia nietzschiana acrescentando potência, energia, intensidade” (MACHADO, 2002, p.91).

A decadência, além de apresentada como um instinto, foi também delineada por Nietzsche enquanto forma de um contra-senso instintivo, ou seja, em referência a uma perda da organização e direção instintivas. Nesse sentido, um “animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso” (NIETZSCHE, 2007, p.13). É como se o instinto de decadência se voltasse contra o próprio instinto básico da vida, a vontade de viver. Eis que nos encontramos diante de um fatídico contra-senso – e é justamente esse aspecto explorado ao longo das críticas nietzschianas aos valores da decadência, como um *contra-senso da vida*.

Esse contra-senso da vida, “a vontade que se volta conta a vida” (NIETZSCHE, 1998, p.11), emergindo como sintoma do instinto de decadência, foi a condição pela qual se conceberam os valores que desvalorizam a “vida mesma”. Sendo que a vida mesma é, sob a perspectiva nietzschiana, “instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, *de poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio” (2007, p.13). E a expressão da vontade de poder, nesse âmbito, é fundamentalmente entendida como vontade para mais vida, como instinto de superação.

Referindo-se então a este instinto de ascendência da vida, a vontade de poder, Nietzsche avalia que “todos os valores supremos da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados” (2007, p.13). Onde falta essa vontade de vida, de instinto de crescimento, é onde se esgueira, portanto, o instinto de decadência a erigir em ideais os valores que lhe condizem. “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*” (NIETZSCHE, 2007, p.22). Em contraposição aos valores de declínio oriundos de um retrocesso fisiológico, os “valores nobres” se apresentariam como correspondentes de uma disposição afirmativa da vida, em que a vontade de poder encontrar-se-ia então em ascendência e pela qual partiria um “dizer Sim à vida, um triunfante sentimento de bem-estar consigo e com a vida” (*idem*, p.69).

Em comum, veicular-se-ia através dos valores uma *visão* negativa do *mundo*, cuja avaliação sobre a vida seria ditada pelo *ressentimento* e *pessimismo*, caracterizando assim a presença dos traços instintivos da decadência enraizados nos mais altos ideais da humanidade, mas de modo especial e exacerbadamente, em relação aos valores desenvolvidos no ocidente. É nesse sentido que, por exemplo, quando a respeito da filosofia e religião ocidentais, que “tanto o platonismo quanto a moral de escravos convergiram no mesmo princípio gerador, ambos originaram-se em um ato de negação” (MOURA, 2005, p.241), quer dizer, negação do mundo.

A especificidade fundamental da doutrina cristã, principal alvo da crítica nietzschiana em referência aos valores morais desenvolvidos em seu âmago, mas de alcance geral e profundo nos mais diversos setores da civilização ocidental, residiria na hipertrofia da substância moral, doutrina pela “qual é e quer ser *somente* moral”, e que “com seus padrões absolutos” de moralidade desenvolvera uma perspectiva de “*hostilidade à vida*” (NIETZSCHE, 2000b, p.17). Por sua vez, a doutrina cristã remete ao judaísmo, sendo assim “como a derradeira

consequência do judaísmo” (NIETZSCHE, 2007, p.29). A avaliação crítica, de cunho *psico-fisiológica*, que faz remeter o judaísmo à decadência, ou seja, enquanto rejeição da vida, é que nesta doutrina se teria preferido o “*ser a todo custo*” – também aqui, como veremos, um paralelo ao socratismo que requer a “racionalidade a todo custo”. Esse custo que teve de ser pago em contrapartida, arremata Nietzsche, “foi a radical *falsificação* de toda a natureza, naturalidade e realidade, de todo o mundo interior e também do exterior” (*ibidem*).

A esse respeito, na medida em que compartilham os traços do idealismo, do anti-realismo, platonismo e cristianismo são apresentados na crítica nietzschiana dos valores morais como prolongamentos de uma postura básica em *desvalorizar o mundo da vida*. Isto fica expresso quando se descreve que o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (NIETZSCHE, 2005, p.8), e, em outra ocasião, a respeito do idealismo platônico (metafísica), como uma atitude de fuga diante da vida, do ideal versus o real, em que Platão se apresentaria de forma “tão cristão anteriormente ao cristianismo” (NIETZSCHE, 2006, p.102). Desse jeito, o platonismo enquanto “filosofia da decadência”, “não estava só, enquanto produto de um ato de negação” (MOURA, 2005, p.241), a essa vertente da decadência se juntaria “a moral da *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral cristã” (NIETZSCHE, 1995, p. 111).

Bem da verdade, a moralidade cristã seria mais bem apresentada como uma modalidade em especial da moralidade “antinatural”. A esse respeito, Nietzsche formula uma classificação dos tipos morais em “termos psicológicos” em dois conceitos antitéticos e em duas ocasiões que variam apenas no nome. Esta dicotomia é apresentada, por um lado, através de uma “moral nobre”, como constituindo um movimento ascendente da vida, e em que se expressariam os valores nobres de afirmação da vida, e por outro lado e em contraposição, uma “moral do ressentimento” (ou “moral dos escravos”), constituído enquanto movimento caracteristicamente reativo e em que se portam os valores de negação do mundo (NIETZSCHE, 2007, p.29-30; 1998, p.17-46).

De outro modo – e da qual preferimos, por afastar-se mais do terreno semântico político –, mas com o mesmo significado subjacente, a dicotomia é então expressa em termos de “moral *sadia*”, na medida em que um “instinto da vida” é dominante, e “moral *anti-natural*”, associada a “quase toda moral até hoje ensinada”, em que a moral volta-se “justamente *contra* os instintos da vida” (NIETZSCHE, 2006, p.36).

Portanto, a radicalidade da crítica nietzschiana à moralidade cristã se deve mais à aguda expressão dos sintomas de decadência nesta,

mas que se apresentaria, de modo geral, nas formulações de toda moralidade do tipo “antinatural”. E assim a moralidade se inscreve no questionamento nietzschiano pelo valor dos valores. Nesse sentido, referindo-se aos alcances de sua primeira obra, comenta que o entendimento da “moral mesma como sintoma de decadência é uma inovação, uma singularidade de primeira ordem na história do conhecimento” (*idem*, p.62-3).

Mas se a vinculação entre os valores morais e as doutrinas religiosas se apresenta óbvia, e até certo ponto também mais explícita na genealogia crítica nietzschiana, contudo, não deixou de divisar a relação condicionante entre filosofia e valores morais – e nisso sentido, para além da evidente constatação na filosofia da moral ou ética. Filosofia e moral não estariam assim em compartimentos, e esse é um ponto forte para onde se dirige o arsenal crítico nietzschiano ao estatuto e ambições do conhecimento racional. Este se assentaria, em última análise, em bases constituídas por motivações morais ou moralizantes. Assim, a “filosofia instauradora da racionalidade, criadora da oposição verdade-aparência, é uma filosofia moral” (MACHADO, 1999, p.52). Os dois fenômenos, isto é, conhecimento e moral estariam, portanto, “intrinsecamente ligados”.

O núcleo dessa crítica, estabelecida na vinculação íntima entre conhecimento racional e moralidade, residiria na concepção de “verdade” como ideal supremo, o que confere valor da verdade à esfera da avaliação moral, convertida então em dogma, inatacável. Aliás, esse “caráter incriticável da verdade como valor é o que possibilita a afirmação da continuidade entre a ciência, a filosofia e a moral” (*idem*, p.79). O valor da verdade se apresenta então como ideal supremo, como a “crença de que nada é mais necessário do que o verdadeiro” (*idem*, p.12), tornando-se até mesmo tirânico ao rejeitar as condições do mundo, como o engano e a aparência, e com isso rejeitando a vida mesma.

A esse respeito e em relação à ciência, a posição no discurso nietzschiano aparece, de certo modo, ambivalente. Pois, se por um lado, acusa as pretensões morais em torno da ideia de verdade, que equivaleria como um “ideal ascético” e, desse modo, além e avesso às manifestações da vida (NIETZSCHE, 1998), por outro lado, concebe a ciência como “sabedoria do mundo” e auxílio no combate ao idealismo e aos preceitos metafísicos oriundos da moral, da filosofia e religião (NIETZSCHE, 2007). Deste modo, a ciência, dependendo de sua disposição e perspectiva, “tanto pode contribuir para a expansão da vida quanto concorrer para sua degeneração” (MARTON, 2000, p.219).

Uma palavra sobre o “perspectivismo” nietzschiano faz-se necessária, com o intuito de nos questionarmos sobre a ideia de que Nietzsche estaria - através da genealogia dos valores morais e da defesa de uma nova “legislação dos valores” -, estabelecendo novas *verdades*, isto é, advogando interpretações únicas e universais.⁶ Ao referir-se, por exemplo, à “preparação do intelecto para a sua futura ‘objetividade’”, entende com isso a “faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” (NIETZSCHE, 1998, p.108-9).

“Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo”, eis o atestado de Nietzsche sobre o estatuto do conhecimento em adequação ao pluralismo das forças no mundo. Nessa direção do conhecimento que reconhece o complexo e o diverso da realidade, do pluralismo das forças e processos em curso, a “objetividade” passa a ser considerada como um esforço de ampliação das perspectivas. Nesse sentido, “quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (*idem*, p.109). Assim, “afirmando e reivindicando o perspectivismo, torna efetivo o caráter experimental de seu pensamento” (MARTON, 2000, p.227).

Em relação a esse procedimento de integrar as múltiplas perspectivas, é que então ao “tomar a vida como critério de avaliação dos valores, adota, às vezes, o ponto de vista da psicologia e, outras, o da fisiologia” (*ibidem*). Ao reconhecer, portanto, os limites de sua perspectiva, o conhecimento humano pode, contudo, fazer jus ao mundo a qual está ele também inserido e assim, “acoplada à possibilidade que ele tem de abraçar diferentes perspectivas, acaba por coincidir com o caráter fundamental do próprio mundo” (*idem*, p.226).

3.2. *Nihilismo*

⁶ No artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*, Michel Foucault (1979) discorre sobre o procedimento genealógico nietzschiano que se contrapõem ao fazer histórico metafísico, e cujos objetos próprios são a *proveniência* e *emergência*, ao invés da origem, sendo este, um objeto ideal próprio do pensar metafísico.

O “nihilismo” se constitui como uma das questões centrais no pensamento nietzschiano. Com essa formulação, o filósofo procura expressar o enraizamento dos valores morais (ou culturais) mais prementes da civilização ocidental em termos psico-fisiológicos. Isto é, a questão é refletir os valores enquanto sintomas das condições de vida no mundo, e por outro lado, em que medida a orientação dos valores contribui para uma exaltação ou rejeição da vida.

No que se refere ao entendimento do “nihilismo” é possível distinguir dois significados, que corresponderiam a “dois elementos distintos, mas conexos” (BOEIRA, 2002, p.24). Por um lado, e que se refere ao próprio sintoma da decadência, define-se então como uma marca de ordem instintiva, no sentido de uma disposição psicológica e fisiológica no mundo. Por outro lado, o nihilismo está a se referir a um evento de ordem histórica, pelo qual delinea o acontecimento e as consequências do processo de desvalorização dos valores supremos, e nesse sentido, como característica marcante da condição moderna. Ainda que se refiram a processos distintos, os “dois sentidos do nihilismo são dois momentos de mesmo processo” (MOURA, 2005, p.249), e nesse sentido, estão essencialmente vinculados. O fenômeno do nihilismo na modernidade estaria assim condicionado pelo germen nihilista na constituição dos valores decadentes.

3.2.1. O nihilismo enquanto desvalorização do mundo

Um primeiro sentido apontado pelo conceito do nihilismo remete ao significado mesmo da noção de decadência, ou seja, desse modo o nihilismo é então entendido como a expressão de uma *desvalorização do mundo*. Nesse sentido, portanto, o nihilismo em sua primeira apreciação, “significa a negação e a depreciação da vida” (MOURA, 2005, p.249).

Tal disposição para com o mundo, isto é, que se dispõe “negativamente perante a vida”, não seria outra coisa senão o reflexo de uma vida declinante, de um organismo “*fisiologicamente*” em decadência, diagnóstica Nietzsche. Isso porque o “*valor da vida não pode ser estimado*”, pelo menos não “por um vivente, pois ele é parte interessada” (*idem*, p.18). Nesse sentido, não haveria condições para se apoiar um julgamento depreciativo do mundo ou da vida no mundo. Pois, afinal, “juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas” (*ibidem*). Enquanto sintomas,

os juízos de valor sobre a vida refletiriam certa disposição (fisiológico, psicológico, sociológico) diante e no mundo, mas que, por conseguinte, uma vez expresso na forma dos valores supremos condicionariam por sua vez tal posicionamento diante do mundo. O fato de se enxergar um problema no “valor da vida” deporia, então, contra as próprias pretensões desta sabedoria.

Na obra tardia e autobiográfica do *Ecce Homo*, Nietzsche menciona as duas grandes inovações na obra primeira d’*O nascimento da Tragédia*. Uma das grandes novidades apresentadas corresponderia a “compreensão do fenômeno *dionísíaco* nos gregos”, e a outra, ficaria por conta da “compreensão do socratismo”. Mas que interpretação do socratismo, ou seja, da doutrina filosófica legada por Sócrates, representaria uma inovação tal qual anunciada? A resposta é que precisamente enquanto se situasse na condição de sintoma da decadência. Nesse sentido apareceria “Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*” (NIETZSCHE, 1995, p.62).

Sobre *O problema de Sócrates*, Nietzsche aponta como o socratismo oferecera um antídoto para as consequências arrebatadoras derivadas do excesso de fluxo instintivo escoando na cultura. Toda essa seção, aliás, é muito ilustrativa sobre o papel representado pelo racionalismo socrático enquanto método de retenção da fruição dos instintos, isto é, dos fenômenos que transcorreriam *naturalmente*. Pois então na velha Atenas, em “toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso” (NIETZSCHE, 2006, p.21). Nesse contexto é que Sócrates anunciaria uma solução contra-instintiva para a contenção dos instintos que ameaçavam a transpor os limites, necessitava-se então inventar um “*contratirano*” bem mais forte que os instintos, sendo ele próprio, contudo, um movimento instintivo. E assim houve a “necessidade de fazer da *razão* um tirano. [...] A racionalidade foi então percebida como *salvadora*” (*ibidem*). Frisa-se a *necessidade* “com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade”, pois tinha a frente de si “uma única escolha: sucumbir ou – ser *absurdamente racionais*” (*idem*, p.22). – Eis o traçado instintivo da escolha: sobrevivência.

É desse ponto que se introduz todo o moralismo presente no conhecimento racionalista. Seria preciso estar em permanente vigília, constantemente racional, na tentativa de extirpar a ameaça perigosa dos instintos. A fórmula “Razão = virtude = felicidade”, ou seja, a felicidade alcançável através de uma orientação permanente a luz do racionalismo significaria que “é preciso imitar Sócrates”, isto é, de modo a “instaurar

permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – uma luz diurna da razão” (*ibidem*). Deste modo, segundo esta avaliação, tornava-se necessário “ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo...*” (*ib.*).

Ser *absurdamente racionais*, isto é, ao ponto do exagero, do contra-senso. Dito de outro modo, a “crença na racionalidade a qualquer preço”, da racionalidade acima de tudo, estipulada pelo socratismo como salvação ou saída à ameaça provocada pela tirania anárquica dos instintos, guardava em si mesma outra forma de tirania. Assim, ao invés de remédio, outro envenenamento. Nesse sentido, na crença de que escapavam da decadência patrocinada pelos instintos, “filósofos e moralistas” se enganam ao lhe fazerem uma contraposição. Pois o que “elegeram como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam” (*ib.*). É, portanto, o racionalismo socrático como “promoção da tirania de uma parte da alma sobre as demais” que “vai se revelar como negação da vontade de viver – que não é, por sua vez, senão outro nome da negação da vontade de potência” (MOURA, 2005, p.240).

A crítica nietzschiana ao racionalismo endereça-se a um contexto de amplo decurso, uma vez que o “que interessa a Nietzsche é realizar uma crítica radical do conhecimento racional tal como existe desde Sócrates e Platão” (MACHADO, 1999, p.7). Nessa emergência é que dar-se-ia “início a uma idade da razão que se estende até o mundo moderno, que Nietzsche chega a chamar de ‘civilização socrática’” (*idem*, p.8).

A esse respeito, Nietzsche refere-se a “cultura socrática” quando aborda em *O Nascimento da tragédia* os três “graus de ilusão” que vinculariam o ser humano à vida, isto é, a desejarem continuar vivendo, e que constituiriam, respectivamente, uma classificação da cultura em três tipos de modulação. Nesse sentido, funcionaria o “prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência” (NIETZSCHE, p.106). A exemplificação histórica dessa vertente socrática é a “cultura alexandrina”, e que por sua vez remete ao próprio âmago da modernidade ocidental, enquanto seu desenvolvimento. Desse modo, “todo o nosso mundo moderno” estaria “preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico* [...] cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates” (*ibidem*).

O núcleo dessa cultura socrática, o que se encontraria “oculto no regaço dessa cultura socrática”, seria a constituição de um “otimismo que se presume sem limites” (*idem*, p.107), e que pela qual remeteria a reivindicações e consequências de capacidade destrutivas no contexto

social do mundo moderno. Tal otimismo se constituiria também como um traço marcante do “espírito científico” desencadeado pelo socratismo, e o que caracterizaria a “*consideração teórica do mundo*”. Por “espírito da ciência”, Nietzsche se refere “aquela crença, surgida à luz pela primeira vez na pessoa de Sócrates, na sondabilidade da natureza e na força terapêutica universal do saber” (*idem*, p.102). Nesse ponto, a crítica de Nietzsche se dirige ao “otimismo” científico revestido em idealismo, acusando a incapacidade da ciência no cumprimento de executar as pretensões universais de extirpação dos males do mundo.

O que estaria marcado e, portanto, veiculado pelo racionalismo, seriam os traços do instinto de decadência, isto é, enquanto perspectiva de insatisfação e *desvalorização do mundo*. “Em todos os tempos”, aponta Nietzsche, os “homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*” (NIETZSCHE, 2006, p.17). Esse “pensamento desrespeitoso” de que “os grandes sábios são *tipos da decadência*”, teria ocorrido, considera o filósofo, a partir da percepção de “Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega” (*idem*, p.17-8).

Haveria um mal-entendido fundamental, aponta Nietzsche, em “*toda a moral do aperfeiçoamento*”, tal como o racionalismo, nesse sentido, se comportaria. Essa má compreensão se refere ao combate exagerado e radical pela extirpação dos fenômenos instintivos. “Ter de combater os instintos – eis uma fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (NIETZSCHE, 2006, p.22).

Ao procurar encontrar um meio que conduzisse à ‘virtude’, à ‘saúde’, à ‘felicidade’, por meio da “racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos”, desviou-se do caminho em relação a tais metas estipuladas. A “racionalidade a todo custo”, ao invés de constituir-se como contraposição à decadência, desenvolveu-se justamente como um dos seus sintomas, apresentando-se então como “apenas uma doença, uma outra doença” (*ibidem*). Pois “atacar as paixões pela raiz”, extirpar radicalmente os instintos através de uma moralidade ou cultura *absurdamente* racionalizada, cuja doutrina enfatizaria a erradicação, “significa atacar a vida pela raiz” (*idem*, p.34).

Mas teria Nietzsche apresentado uma resposta alternativa para as ameaças provocada pelos excessos, sejam estes em relação ao transbordamento instintivo bem como ao racionalismo tirânico? Ainda que nossa intenção não seja a apresentação das saídas apontadas pelo autor, mas sim identificar as críticas aos traços que delineariam a questão do ocidente e da modernidade e, mais especificamente, naquilo

que remete ao diagnóstico, isto é, da natureza, das causas e consequências do racionalismo ocidental, há de convir aqui um brevíssimo parêntese.

Nesse sentido é que se apresentaria o método de “espiritualização das paixões”. Desse modo, ao invés do controle baseado na extirpação radical dos instintos, das paixões, a proposta da espiritualização teria por objetivo encaminhar os instintos no sentido de uma expressão superior da cultura. Um procedimento exemplar teria sido realizado em relação ao “amor”, nesse caso, apresentando-se como decorrência de uma “espiritualização da sensualidade” (*idem*, p.34).

Em relação às paixões ou instintos corresponderiam dois períodos e dois métodos de tratamento. Referente aos dois estados no desenvolvimento das paixões haveria um período baixo e outro alto, um “período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se ‘espiritualizam’” (*idem*, p.33).

Haveria também dois modos de lidar com as paixões. Nesse caso, através de um método de “espiritualização” das paixões, de seu refinamento, e outra maneira através de um procedimento de “aniquilação” das paixões. Mas, conforme já identificado, o método de “aniquilar as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências de sua estupidez”, apresenta-se na ótica nietzschiana como uma direção à decadência, e não uma saída, de forma que se apresenta “hoje, apenas uma forma aguda de estupidez” (*ibidem*).

Em relação a essa perspectiva de acusação dos sentidos, do corpo, e de modo mais geral, do próprio *mundo da vida*, Nietzsche mostra, na seção sobre A “razão” na filosofia, como intenção do pensamento metafísico pela demonstração do “verdadeiro ser” estaria marcada por injúrias contra o mundo do sensível. A “sensualidade”, isto é, o mundo dos sentidos, seria apontado pela metafísica como um obstáculo à percepção do ser. A esse respeito, diriam os perseguidores do ser verdadeiro que esses “sentidos, já tão imorais em outros aspectos, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo” (*idem*, p.25). E a

⁷ Outra chave de solução indicada, mas não comprometidamente trabalhada por Nietzsche, seria a manutenção, no contexto de uma cultura superior, seja este individual ou social, de duas câmaras culturais, sendo uma câmara responsável pelo aquecimento e outra pelo resfriamento dos impulsos. (SAFRANSKI, 2001).

moral significaria então a procura erigida em valores, constituída em doutrina, por “desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira” (*ibidem*).

Assim, no desenvolvimento da filosofia metafísica se revelariam apenas características da morte, da não-vida, “tudo o que os filósofos maneжaram, por milênios, foram conceitos-múmiас; nada realmente vivo saiu de suas mãos” (*ib.*). O “testemunho dos sentidos” seria rejeitado porque mostrariam a “multiplicidade e mudança”, e desse modo, o mundo do sensível que é a vida no mundo testemunharia justamente o “vir-a-ser, o decorrer, a transformação” (*idem*, p.26), ao invés de carregarem àquelas expectativas metafísicas de “unidade”, “substância”, “duração”. Logo, as categorias da razão na filosofia se expressariam na procura pela “verdade” como uma “mentira” diante do *real*, isto é, daquilo que é o *realmente vivido*, da experiência, de modo que através do racionalismo filosófico se veicularia uma falsificação e acusação dos sentidos. A “razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos” (*ib.*).

O racionalismo ocidental, constituindo-se enquanto metafísica, apresentar-se-ia então, como a expressão de um sintoma da decadência, resultado de uma insatisfação e conseqüente desvalorização em relação às condições do mundo da vida. Nesse sentido, aparência, instintos, inconsciente, movimento, multiplicidade, corpo, etc., são características ou fenômenos então desprezadas, encarados como erros, mentiras, ilusões pelo racionalismo. De forma que “Sócrates e Platão significam o início de um grande processo de decadência que chega até nossos dias é porque [...] a sabedoria instintiva foi reprimida pelo saber racional” (MACHADO, 1999, p.8). O caráter fundamental desse projeto de “esclarecimento”, que finca raízes na emergência das bases sócio-culturais da civilização ocidental, residiria, portanto, na falsificação e acusação das condições do mundo da vida através de uma “racionalidade a todo custo”. Em suma, ter-se-iam aqui os caracteres que permitiriam evocar a expressão de um *racionalismo da negação do mundo*.

Se o racionalismo exacerbado é o aspecto decisivo na contestação do socratismo, no que se refere ao questionamento nietzschiano do platonismo, é a “doutrina dos dois mundos, em que o mundo sensível e mutante é o mundo da aparência e o mundo supra-sensível e imutável o mundo verdadeiro” (MACHADO, 1999, p.87), o traço fundamental da crítica. E através dessa dicotomia e hierarquização dos mundos é que então a decadência, “enquanto é um não dirigido à vida, vai se revelando

como aquilo que estava na origem do platonismo, enquanto este foi uma grande estratégia de negação do vir-a-ser” (MOURA, 2005, p.240).

A acusação do mundo da vida traz como paralelo a elucubração de um mundo ideal, então concebido como instância superior e apresentando-se em contraposição ao *mundo da existência*, que passa a ser desqualificado como uma dimensão inferior, imperfeita. Aqui, a postura de decadência, “enquanto negação dos instintos, negação da vida, reata com a sua ideologia justificadora: negação do mundo dado em benefício de um ‘verdadeiro mundo’, ficção de um além que virá legitimar a negação do mundo ‘aparente’” (*ibidem*).

O idealismo, na medida em que se apresenta como doutrina contraposta ao realismo, estaria assim vinculada à disposição decadente de negação do mundo. Nesse sentido o idealismo, presente na moral, religião e filosofia, se colocaria numa posição de julgamento do “mundo sensível” a partir daqueles atributos derivados do “além mundo”, isto é, do mundo das ideias. E “quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada*”, reflete Nietzsche que conseqüentemente “despoja-se a vida do seu centro de gravidade” (NIETZSCHE, 2007, p.50). A vida mesma tornar-se-ia então sem sentido, uma vez que o seu significado estaria todo ele vinculado à esfera metafísica, supra-sensível do *além mundo*. “Viver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida” (*ibidem*).

Nietzsche resume sua visão crítica da sabedoria racional de rejeição do mundo embutida na doutrina da dicotomia dos mundos em quatro teses, que podemos sintetizar da seguinte forma. Primeiro, as “razões que fizerem ‘este’ mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade” (NIETZSCHE, 2006, p.29). Tais razões se devem as características da multiplicidade e mudança inerentes ao mundo fenomênico, que seriam assim acusadas como obstáculos e erros, na medida em que se procura no ‘ser verdadeiro’ os atributos de unidade e permanência.

Por conseqüência, tais atributos nos levam a segunda tese, de que “as características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-ser, do *nada*” (*ibidem*). Tais atributos estariam presentes apenas no mundo *além* da razão, e não refletiriam os frutos recolhidos da experiência vivida, do que nos falam os sentidos acerca dos fenômenos da vida no mundo.

A terceira tese seria a de que ao “fabular acerca de um ‘outro’ mundo [...], *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’” (*ib.*). Pois ao erigir outro mundo enquanto superior e verdadeiro, rebaixa-se assim este mundo da existência a um estrato

inferior, de aparência, mentira, de erro e ilusão. É então que através das categorias construídas pelo idealismo se desqualifica as condições e marcas da existência, isto é, do mundo vivido, “com o ‘além’ se mata a vida” (NIETZSCHE, 2007, p.75).

E por fim, a quarta tese, em que “dividir o mundo em ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’ [...], é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*” (NIETZSCHE, 2006, p.29). Portanto, a perspectiva de uma dicotomia dos mundos, entre um mundo verdadeiro e outro aparente, revela-se como uma sugestão provocada pelo sintoma da decadência, ao refletir uma disposição de negação do mundo. E assim aparece o “além como vontade de negação de toda a realidade” (NIETZSCHE, 2007, p.79), ou seja, correspondendo a definição mesma da decadência.

O ideal do idealismo se colocaria então como um lugar de refúgio para aqueles que não suportam a vida, portanto, como escapatória diante da insatisfação com a realidade. Nesse sentido, acusa Nietzsche, uma fuga para o ideal é uma covardia diante da *real*, e desse modo, “Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal” (NIETZSCHE, 2006, p.103). A coragem por outro lado se revelaria na “incondicional vontade de não se iludir e enxergar a razão da *realidade* – não na ‘razão’, e menos ainda na ‘moral’” (*ibidem*).

Como disposição oposta à *covardia* do refúgio no ideal, os caracteres de bravura e força próprias de um “realismo” para encarar os fenômenos da existência seriam a expressão afirmativa da vontade de poder, isto é, da vida que ascende – em contraposição a expressão negativa da vontade de poder, como ocorreria no caso de todo idealismo -, onde se reconheceria então que “não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável” (NIETZSCHE, 1995, p.63). Tal disposição afirmativa do mundo, do “conhecimento, do dizer Sim a realidade, é para o forte uma necessidade tão grande quanto para o fraco, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga diante da realidade – o ‘ideal’... Não estão livres para conhecer: os *décadents* necessitam da mentira” (*ibidem*).⁸ Essa falsificação do mundo inscrita em todo idealismo, expressão da decadência, Nietzsche a detectaria presente nos

⁸ Vimos que nesses dois últimos parágrafos, Nietzsche fala do “conhecimento” e da “razão” da realidade em tons positivos. Isso revela – algo muitas vezes despercebido pelas críticas superficiais -, que Nietzsche está a criticar na racionalidade uma forma particular de concebê-la, isto é, metafísica (além da *physis*) e antinatural, ao contrário das possibilidades de uma racionalidade que seja adequada e útil às condições da existência, que se coloca mesmo como reconhecimento afirmativo da vida, e não o seu contrário.

valores, por meio de noções e ambições que não corresponderiam com as condições naturais encontradas no mundo.

A “*consideração trágica do mundo*”, ou em outros termos, a “fórmula dionisíaca”, seria a visão de mundo apresentada por Nietzsche como contraposta àquela expressa pela decadência. A consideração trágica da fórmula dionisíaca corresponderia ao sintoma da força em ascendência, refletindo, pois, em uma valorização da vida e expressão da vontade de poder. O que Nietzsche chama por dionisíaco e pelo qual vislumbra a “ponte para a psicologia do poeta trágico” é justamente esse amor incondicional pela vida (*amor fati*), o “dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida” (NIETZSCHE, 2006, p.106).

No símbolo dionisíaco, Nietzsche oferece uma concepção de afirmação do mundo e valorização da vida, da aceitação de todas as suas condições, “enganos” e ilusões, uma vez que “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro” (NIETZSCHE, 2007b, p.17). Aqui, ao contrário de uma concepção de “*hostilidade à vida*”, haveria a perspectiva de uma aceitação e afirmação das condições inerentes ao mundo. Em relação a esses enganos indispensáveis, se situaria o próprio universo dos valores, da cultura, condição da própria vida que assim a requer, a necessidade das “grandes ilusões” para a existência humana no mundo.

3.2.2. O niilismo enquanto desvalorização dos valores supremos

Ao introduzir as considerações sobre o “niilismo europeu” no desenrolar da história ocidental, Nietzsche insere no diagnóstico da modernidade – traçado na ocasião no último quartel do século XIX – uma prospectiva de longo alcance. Assim se expressa quando descreve que o que sinaliza “é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo: o *advento do niilismo*” (NIETZSCHE, 2008, p.23). A referência ao “niilismo europeu”, diz nesse contexto, mais que uma circunscrição geográfica específica, nesse sentido ‘europeu’ aqui teria uma “significação histórica e diz tanto quanto ‘ocidental’, no sentido da história ocidental” (HEIDEGGER, 2007, p.22).

Nietzsche diagnostica as manifestações do niilismo desenvolvendo-se no contexto da cultura ocidental, e que de modo radical encontraria sua expressão na época histórica da modernidade:

“Essa história pode já agora ser contada: pois aqui obra a própria necessidade. Esse futuro pronuncia-se em cem sinais, esse destino anuncia-se por toda parte” (NIETZSCHE, 2008, p.23). Traço característico da modernidade seria então a radical infecção do niilismo que irrompe profunda e extensivamente, sendo que “sintomas desse estado de prostração podem ser detectados, segundo Nietzsche, em todos os setores da moderna vida social” (GIACOIA, 2000, p.65).

Mas o que vem a ser o niilismo propriamente, isto é, enquanto fenômeno histórico relacionado à trajetória ocidental e cujo ápice de sua expressão se encontra no viger da modernidade?

A esse respeito, Nietzsche define assim o cerne do niilismo:⁹ “Que significa niilismo? – Que os *valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por que?’” (NIETZSCHE, 2008, p.29). Em uma segunda acepção do niilismo, portanto – já que a primeira significação do niilismo se dá enquanto desvalorização da vida -, o conceito se refere a um processo de “desvalorização dos próprios valores supremos, a negação de sua existência e validade” (MOURA, 2005, p.249).

Seria em correspondência à experiência do niilismo, que o “homem moderno vivencia a perda de sentido dos valores superiores de nossa cultura” (GIACOIA, 2000, p.65). Logo, o fenômeno histórico do niilismo se manifestaria, enquanto desvalorização dos valores supremos, como a expressão de uma crise da cultura, em outros termos, de uma crise moral.

Por consequência do niilismo há uma profunda desorientação, decorrente da perda daqueles valores supremos, que em vigência representavam guias mestras de orientação e dotação de sentido do mundo ou de vida no mundo. O niilismo seria, pois, o sentimento geral na cultura moderna, de que “nossos sistemas tradicionais de valoração, tanto no plano do conhecimento, quanto no ético-religioso, ou sóciopolítico, ficaram sem consistência e já não podem mais atuar como instâncias doadoras de sentido e fundamento para o conhecimento e a ação” (*ibidem*).

Em relação às condições de desenvolvimento do niilismo, Nietzsche descreve os “*três estados psicológicos do niilismo*”, em que por “estado psicológico”, nesse contexto, remeteria a “posição do

⁹ Este fragmento, aliás, é também trabalhado por Heidegger, que avalia a adequação do fragmento como definição fundamental do niilismo a partir de três critérios, a saber: 1) por estar contido num período de clara lucidez do autor; 2) por conter o cerne do niilismo; e 3) por permitir uma confrontação com o pensamento nietzschiano do niilismo em solo adequado (2007, p.31).

homem em meio ao ente na totalidade [...] ao modo como ele configura e afirma essa relação, e, com isso, a si mesmo”, ou de outro modo, não significaria “outra coisa senão o modo como o homem é historicamente” (HEIDEGGER, 2007, p.45). Os três estados psicológicos delinearíamos assim as “condições sob as quais o niilismo entra em cena” (*ibidem*), isto é, as condições em que apresentaria historicamente, sob quais circunstâncias e necessidades psicológicas o niilismo então se expressaria.

Nesse sentido, o “*niilismo como estado psicológico* terá de se declarar primeiro quando procuramos em todo acontecimento um ‘sentido’ que não há aí” (NIETZSCHE, 2008, p.31). A causa de manifestação do niilismo seria remetida aqui à “desilusão com um pretense *fim do devir*” (*ibidem*). A esse respeito então o niilismo se manifestaria como a percepção de um engano em relação aos fins, isto é, da desesperança quanto a um sentido alcançável no devir.

Por sua vez, o niilismo enquanto estado psicológico se declararia em “*segundo lugar*, quando se postulou uma *totalidade*, uma *sistematização*, uma *organização* em todo acontecimento e sob todo acontecimento” (*idem*, p.32). O que está em vista aqui seria a ideia, ou o ideal, de uma *unidade* sobre todo acontecimento, na qual fosse possível então conferir uma valoração, isto é, um significado supremo sobre toda existência. No entanto, uma vez mais, o ideal tornar-se-ia caduco.

Os dois primeiros *estados psicológicos do niilismo* são então identificados como o reconhecimento de que “com o devir, nada deve ser alcançado e que, sob o devir, não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de supremo valor” (*ibidem*).

Dadas essas duas condições iniciais, a “*terceira e última forma*” do niilismo se inicia quando se prossegue do “condenar todo esse mundo do devir e inventar um mundo que fica além do mesmo como verdadeiro mundo” (*ib.*). Desse modo se constitui uma doutrina sobre o além-mundo, terreno metafísico, a separação entre um mundo verdadeiro e um mundo aparente, o mundo da ilusão e do erro sob o qual vivemos. A terceira forma psicológica do niilismo surgiria no momento em que o “homem descobre como esse mundo é estruturado somente por necessidades psicológicas e como ele não tem direito algum de fazer isso” (*ib.*).

Como resultado final ao longo desses três estágios do niilismo, tem-se como conclusão que o “sentimento de *desvalorização* foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de ‘fim’, nem com o de

‘unidade’, nem com o de verdade” (*ib.*). Assim, uma vez que as categorias valorativas que conferiam à existência humana um valor, isto é, conferindo-lhe um sentido e importância, tenham sido desacreditadas, apresenta-se então a emergência do niilismo em sua forma integral, manifestação suprema em termos de uma perda dos valores atribuidores de sentido. Assim, em “resumo: *extirpamos* de nós as categorias ‘fim’, ‘unidade’, ‘ser’, com as quais inculcamos um valor no mundo – e então o mundo aparece como *sem valor*” (*ib.*). Eis a perda do sentido do mundo, consequência direta do processo de desvalorização dos valores superiores.

Ao refletir sobre a modernidade, Nietzsche introduz o diagnóstico de que o “niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (NIETZSCHE, 1999, p.429). Mas por que viria o advento do niilismo como um destino à modernidade? Isso porque o niilismo é uma consequência, expressão que resulta da lógica dos próprios valores então desenvolvidos, o niilismo é a consumação desses valores que acarreta na sua própria desvalorização. 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 pensadas até o fim” (NIETZSCHE, 2008, p.24).

A procedência do niilismo remeteria, portanto, aos traços da disposição decadente responsáveis pela constituição dos valores supremos. Assim, implícita nos grandes “*valores sociais*” a “serviço dos quais o homem *devia* viver” (*idem*, p.30), a lógica da decadência conduziria ao estado do niilismo. Condição pela qual se conclui que o “niilismo não é nenhuma causa, mas somente a lógica da *décadence*” (NIETZSCHE, 2008, p.45).

Deste modo, o niilismo, enquanto desvalorização dos valores supremos, e por consequência, da perda do sentido no mundo, apresentar-se-ia como a expressão desenvolvida a partir de uma disposição inicial de desvalorização do mundo. Sendo assim, derivaria do próprio niilismo entendido em sua primeira acepção, isto é, no sentido de uma manifestação terminal da decadência. O niilismo então “seria a expressão afetiva e intelectual da decadência” (GIACOIA, 2000, p.65).

A condição para a desvalorização dos valores supremos foi dada pela própria fundamentação desses valores, uma vez que foram constituídos na perspectiva de uma desvalorização do mundo. Nesse sentido, a desvalorização dos valores que se expressa no niilismo derivaria da concepção mesma desses valores, seria a consequência da própria lógica dos valores supremos. É desse modo que se aponta que a

“crença nas categorias da razão é a causa do niilismo, - nós mediamos o valor do mundo em categorias *que diziam respeito a um mundo puramente fictício*” (NIETZSCHE, 2008, p.33).

De acordo com a visão nietzschiana, o niilismo estaria essencialmente impresso na constituição do racionalismo ocidental, isto é, na formação de uma mentalidade, na forma de ver o mundo. Primeiramente o niilismo racionalismo revelar-se-ia pelo caráter desvalorizador do *mundo* implícito nos valores. Tal caráter é expresso pelo racionalismo socrático (contra-instintivo) e pelo idealismo platônico (anti-realista). A segunda manifestação do niilismo remete ao processo de desvalorização dos valores supremos. Esse processo, aliás, decorreria do próprio desenvolvimento da razão, ao cabo da qual se abalariam as bases metafísicas, morais e religiosas em que assentavam os valores supremos da cultura. Por essa via, “descobre-se de qual material se tinha construído o ‘mundo verdadeiro’: e então só resta o mundo condenado e *computa-se conjuntamente aquela suprema desilusão na conta de seu caráter condenável*” (NIETZSCHE, 2008, p.42).

O niilismo assim diagnosticado se expressa como o resultado da própria lógica dos valores com os quais se havia dado um sentido ao mundo, como por meio daqueles conceitos de ‘fim’, ‘unidade’, ‘verdade’, ‘ser’ – nesse sentido, a ideia de Deus corresponderia a uma espécie de categoria-síntese, expressão suprema dos valores. Esse mundo tornar-se-ia, pois, sem sentido, uma vez que tais valores tenham sido desacreditados de seus pressupostos de essencialidade ou transcendência. Descobre-se então, que tais categorias, “computados psicologicamente são resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas: e só falsamente foram projetadas na essência das coisas” (*idem*, p.33).

A esse respeito, o anúncio da “morte de Deus” se apresenta como uma manifestação do niilismo, indício superior do processo de desvalorização dos valores e acontecimento significativo à modernidade. Ao apresentar a morte de Deus – que Nietzsche o faz através de um homem louco ou desvairado que vai ao mercado a procura de Deus -, a novidade narrada não é exatamente ou fundamentalmente a ausência ou morte de Deus como valor supremo, pois no mercado já se encontravam “muitos daqueles que não criam em Deus” (NIETZSCHE, 2001, p.147). O que se introduz de modo mais significativo é que a morte de Deus decorre de um assassinato, ato então grandioso e de repercussões grandiosas provocado pelo desenrolar da história humana. ““Para onde

foi Deus? ”, pergunta o louco, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos os seus assassinos!” (*ibidem*). Deste modo, portanto, o assassinato da morte de Deus é obra humana.

O ‘Deus cristão’ representa nesse contexto mais que a divindade monoteísta do cristianismo. O “Deus” aqui representa um símbolo, que fundamentalmente expressa uma síntese das categorias supremas inscritas na dimensão do supra-sensível. Nesse sentido, “pensado metafisicamente, o nome Deus encontra-se como um correlato do mundo supra-sensível. Esse é para Platão o reino das idéias” (HEIDEGGER, 2000, p.197). E como tal, constituía-se como uma representação diretriz para os “ideais e para as normas, para os ‘princípios’ e as ‘regras’, para as ‘finalidades’ e os ‘valores’ que são erigidos ‘sobre’ o ente a fim de ‘dar’ ao ente na totalidade uma meta, uma ordem e – como se diz de maneira sucinta – um ‘sentido’” (HEIDEGGER, 2007, p.22).

O acontecimento da morte de Deus se apresenta como um sintoma, senão, o sintoma terminal do processo de desvalorização dos valores supremos, tendo por consequência uma perda de orientação, sentido e finalidade para a interpretação da existência no mundo. A esse respeito, indaga o louco anunciador do assassinato de Deus: “Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções?” (NIETZSCHE, 2001, p.148).

Uma humanidade assim sem horizontes, isto é, diante da experiência do desmoronamento dos valores supremos, sem sóis a lhe indicar a direção, revelaria então o caráter “*distintivo mais universal da época moderna*: o homem perdeu incrivelmente em *dignidade* aos seus próprios olhos” (NIETZSCHE, 2008, p.35). Tal perda de dignidade da condição humana na modernidade deve-se ao fato, portanto, de que aqueles valores supremos então desvalorizados conferiam ao próprio homem uma importância e significado no mundo.

O simbólico evento da morte de Deus representa um esfacelamento, um enfraquecer das bases em que assentavam os valores supremos. O “acontecimento de que o mundo supra-sensível na verdade se desmorona e perde a sua essência imperativo-cunhadora é interpretado como um ato do homem” (HEIDEGGER, 2000, p.194). Acontece que as categorias e valores oriundos do mundo supra-sensível já não vigorariam, desde então, com forças suficientes para imprimir uma normatividade irresistível que anteriormente imperavam. De modo que se ainda esse mundo supra-sensível, ou as categorias que a ele

remetem, são concebidos enquanto “‘real’, ‘eficaz’ e ‘normativo’”, tal concepção seria “similar àquele processo por meio do qual o brilho de uma estrela que se apagou há milênios continua reluzindo, mas permanece, contudo, uma mera ‘aparência’ com essa sua refulgência” (HEIDEGGER, 2007, p.22-3).

Se como vimos, deve-se ao próprio homem a responsabilidade pela morte de Deus, sendo, portanto, que o “assassínio de Deus é ele mesmo uma história” (HEIDEGGER, 2000, p.197), é então que também o “niilismo, entendido enquanto a história da desvalorização dos valores supremos, é obra humana” (*idem*, p.194).

Como acontecimento do obrar humano e, portanto histórico, o niilismo se apresenta como um “processo fundamental de nossa história ocidental”, processo este da “desvalorização, do tornar-se sem valor dos valores supremos” (HEIDEGGER, 2007, p.32). Reconhece-se assim, no niilismo apontado por Nietzsche, “aquele processo histórico por meio do qual o domínio do ‘supra-sensível’ se torna nulo e caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido” (*idem*, p.22).

O niilismo se delinea assim como um fenômeno processado historicamente, e “cuja interpretação essencial” ou expressão radical de sua manifestação pode ser concentrada na “sentença resumida: ‘Deus está morto’” (HEIDEGGER, 2007, p.22), colocando-se este como o indício capital do processo de desvalorização dos valores supremos em curso na história do ocidente. Nessa sentença, portanto, desvela-se o “colapso do domínio do supra-sensível e dos ‘ideais’ dele emergentes” (*idem*, p.23).

No domínio filosófico, a “história do niilismo se confunde com a série dos conceitos que orientou, desde a Grécia, o pensamento ocidental” (BOEIRA, 2002, p.24). Tais conceitos ou categorias da sabedoria racional seriam expressões daquela disposição negativa diante do mundo, da contradição da vida germinada pelo instinto de decadência. Em seu estágio de gestação, o niilismo se formaria através de um “longo processo de desenvolvimento e esgotamento progressivo de determinados pressupostos filosóficos, cuja formulação canônica encontra-se em Sócrates e Platão” (*ibidem*). Nesse processo de desenvolvimento do niilismo, Nietzsche não enxerga outra coisa senão a “deterioração do homem”. É nesse sentido que então “mais desenvolvimento *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento” (NIETZSCHE, 2007, p.12).

O niilismo como fenômeno que então “transpassava de maneira determinante os séculos precedentes e que determina o seu próximo século” (HEIDEGGER, 2007, p.22), se constitui assim na perspectiva

aberta por Nietzsche, como a “característica básica de toda a história da cultura ocidental, pelo menos a partir de Sócrates” (VATTIMO, 2000, p.825). Resulta que para Nietzsche, o niilismo então seria como que a “lei fundamental velada da história ocidental” (HEIDEGGER, 2007, p.43).

Uma ilustração desse processo histórico, isto é, da escalada do niilismo, desde suas manifestações decadentes de desvalorização do mundo até o estágio da própria desvalorização dos valores supremos na história da civilização ocidental, está contida na quarta seção do *Crepúsculo dos ídolos* intitulada de *Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula*. Nessa passagem Nietzsche descreve a história de ascensão e declínio do mundo verdadeiro, estabelecendo assim os passos da *História de um erro* – subtítulo dessa seção. O niilismo pode ser aqui pensado em relação ao desenvolvimento das mais influentes doutrinas ou filosofias no ocidente.

O primeiro passo na história de como o “mundo verdadeiro” se tornou enfim uma fábula seria dada, nesse sentido, através da doutrina platônica do mundo das ideias e sua correspondente dicotomia dos mundos, em que seria então o “mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso” (NIETZSCHE, 2006, p.31). O segundo passo na história do niilismo seria dado pela doutrina cristã, estágio em que o “verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso” (*ibidem*). O passo seguinte constituir-se-ia pela doutrina moral kantiana, estágio em que o “mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo” (*ib.*). Vê-se que nesse estágio o “mundo verdadeiro” enquanto instância do supra-sensível torna-se mera inteligência e não mais uma via de acesso, pronta a ser alcançada ou mesmo prometida.

No quarto passo entra em cena a doutrina positivista, e assim, a ideia de um “mundo verdadeiro” passa a nem mais obrigar, isto é, perde sua normatividade, porque inacessível aos procedimentos próprios do espírito científico, onde então o mundo verdadeiro “enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?” (*idem*, p.32). O quinto capítulo nessa história remeteria então à segunda acepção do niilismo, isto é, enquanto fenômeno da desvalorização dos valores supremos, o “mundo verdadeiro” torna-se ideia inútil. Nesse estágio, o “mundo verdadeiro” se interpreta como “uma idéia que para nada mais serve, não mais obriga a nada – idéia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la” (*ib.*).

No entanto, esse quinto capítulo da construção do niilismo, da desvalorização dos valores supremos, não seria o registro do último passo na história do niilismo. Essa etapa é considerada por Nietzsche como período intermediário, ainda incompleto na história do niilismo. O niilismo consumado, perfeito, que atinge o máximo de seu desenvolvimento se apresentaria como um sexto passo na história do niilismo, em formação e formulação e para o qual o próprio Nietzsche se coloca como sua tarefa de realização, ou seja, da criação de *novos valores* diante do horizonte vazio deixado pelo desmoronamento dos antigos valores e da tradicional dicotomia dos mundos.

Mas se ao niilismo então se designa como a “etapa final de uma crise de todos os valores até então tidos como supremos, culminação desse processo histórico” (BOEIRA, 2002, p.24), acerta-se em qualificá-lo em seu estágio ainda vacilante e terminal dos valores supremos. Porque para além da crise dos valores, que é a própria desvalorização dos valores supremos, o pensamento nietzschiano prescreve o advento de um período ou movimento de *consumação do niilismo*.

A esse respeito, o filósofo reconhece que em si mesmo o pesar do niilismo já fora sentido, tornando-o assim apto a reconhecê-lo e descrever-lhe os movimentos, e também remediá-lo, por meio de contramovimentos. Em sua própria pessoa a experiência do niilismo já se consumara, afirma, tendo realizado a travessia em meio a essa experiência e a superado. Nesse sentido é que “*olha para trás* quando conta o que virá; como o primeiro niilista consumado da Europa, que, todavia, já viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim, - que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si” (NIETZSCHE, 2008, p.23).

O niilismo pelo qual há de ser realizada a travessia com vistas a sua superação é o que se apresenta então como um “estado intermediário patológico” (*idem*, p.33). Esse “niilismo *incompleto*, suas formas: vivemos no meio dele” (*idem*, p.38). O estado incompleto do niilismo é, portanto, o período em que vigem os termos da desvalorização dos valores e da perda do sentido do mundo, “seja pelo fato de que as forças produtivas ainda não estejam fortes o bastante; seja porque a decadência ainda vacila e ainda não inventou os seus remédios” (*idem*, p.33). No niilismo incompleto a *força* ainda vacila e a patologia da decadência permanece.

Já no “niilismo em si mesmo consumado e normativo para o futuro” (HEIDEGGER, 2007, p.23), o acontecimento do desmoronamento dos valores até então tomados como supremos é interpretado como libertação e exortação para a possibilidade de construção de novos valores. Nesse estado do niilismo a questão de que

as “metas até aqui e de os valores até aqui se desvalorizarem não é mais experimentado como uma mera aniquilação e deplorado como uma falha e uma perda” (*ibidem*). O niilismo assim consumado, isto é, que tenha chegado a sua conclusão é então compreendido, ao invés do sentimento lastimável de uma perda, “muito mais agora a libertação *dos* valores até aqui como uma libertação *para* uma transvaloração de todos (esses) valores” (*idem*, p.24).

Do niilismo consumado, que olha para trás e enxerga o que se passou, é que se abre o horizonte para a criação de novos valores e superação do niilismo por meio de uma “transvaloração dos valores”. De modo que “porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o *valor* desses ‘valores’... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores” (NIETZSCHE, 2008, p.24).

Essa “transvaloração dos valores” é uma reviravolta *legislativa* que substitui os antigos valores supremos, expressões da decadência, por novos valores que corresponderiam à vida que ascende, dos “antigos valores nascidos da vida que sucumbe” aos “novos da que ascende” (*idem*, p.56). E é justamente nesse sentido de um sentimento de libertação e abertura para novas possibilidades criadoras que se interpreta a experiência do niilismo dado em relação à pós-morte do assassinato de Deus, cuja responsabilização se impõe a obra humana, realizada no desenrolar do processo histórico ocidental. E assim é que “nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (NIETZSCHE, 2001, p.148).

4. A compreensão weberiana do racionalismo ocidental

Com o objetivo de discorrer sobre os aspectos essenciais da sociologia do racionalismo de Max Weber, o capítulo seguinte foi desenvolvido em três passos. Inicialmente, procura-se delinear o tema da racionalização na obra weberiana, de modo a esclarecer os principais delineamentos e o contexto de desenvolvimento do tema. Nas etapas subseqüentes, dando sequência à compreensão do processo de racionalização, o texto se ramifica em duas vertentes ou etapas desse processo. Então, a seguir, aborda-se a forma do “desencantamento do mundo” manifesto pela religião, marcado fundamentalmente pela rejeição dos elementos mágicos. A última seção, trata da expressão científica do “desencantamento do mundo”, que traz como principal característica a perda do sentido do mundo num contexto de fragmentação e autonomização dos sistemas sócio-culturais.

4.1. A posição do racionalismo na obra de Weber

A questão da racionalização pode ser apresentada como a linha mestra que transpassa a estrutura da obra sociológica de Max Weber. Observada em seu conjunto, sua sociologia procura, fundamentalmente, descrever e explicar o desenvolvimento histórico e peculiar da civilização ocidental, assim como examinar as características marcantes da modernidade. E nessa investida em detectar a especificidade do desenvolvimento ocidental, a racionalização se apresenta como fenômeno fundamental. Tal ponto de vista, isto é, da centralidade do tema do racionalismo na produção intelectual de Weber, é particularmente desenvolvida segundo uma orientação da “escola” alemã de interpretação, e tão fortemente desenvolvida que pode ser caracterizada como “verdadeira ‘escola’, cuja interpretação estende-se, hoje, pra muito além do cenário intelectual germânico” (SELL, 2009, p.16).

A questão de definição do “racionalismo” aponta Weber, teria de ser especificamente situada, uma vez que a racionalidade pode se referir a diferentes metas, isto é, em relação às finalidades pretendidas o racionalismo se constitui em diferentes formulações. Nesse sentido, tendo em vista a problemática das correspondências, o sociólogo salienta que se deveria introduzir em todo estudo que aborde a questão

do racionalismo, a menção da possibilidade de se “‘racionalizar’ a vida de pontos de vista últimos extremamente diversos e nas mais diversas direções” (WEBER, 2004, p.69). Na busca por tais delimitações, é que ao se referir ao processo de “racionalização particular da vida civil” que ocorreu no Ocidente, e ao considerar, portanto, que o racionalismo “pode significar coisas bem diferentes”, Weber confecciona uma tipologia do racionalismo de acordo com suas principais marcações. No entanto, observa, ainda que apresentadas sob diferentes formulações, os tipos de racionalismo em “última análise estão inseparavelmente juntos” (WEBER, 1982, p.337).

Por um lado, a racionalização pode significar a sistematização da imagem do mundo, tal como desenvolvida por um intelectual, em que se expressa por um “domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos” (*ib.*). Por outro lado, o racionalismo significa a “realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (*ib.*). É nesse sentido que, tal como acontecem em geral com “todos os tipos de ética prática que são sistemática e claramente orientados para metas fixas de salvação são ‘racionais’” (*idem*, p.338), a característica de racional pode “significar uma ‘disposição sistemática’” da conduta (*ib.*).

Em suma, portanto, e de acordo com essa classificação, os “tipos de processos de racionalização” delimitados por Weber se apresentam sob duas principais formulações, mas que compartilham como marca principal o método de sistematização, pelo qual se perseguem os fins almejados. De um modo, a racionalização se dá como sistematização do mundo por meio de elaborações conceituais, e por outro, por uma disposição prática sistemática orientada segundo metas estabelecidas.

A propósito do emprego multidimensional do ‘racionalismo’ empregado por Weber, Schluchter propõe três usos ou interpretações do conceito. Num primeiro sentido, o “racionalismo científico-tecnológico”, referindo-se a “capacidade de controlar o mundo através do cálculo”, como “consequência do conhecimento empírico e know-how” (SCHLUCHTER, 1984, p.14). Segundo, o “racionalismo metafísico-ético”, referindo-se à “sistematização dos padrões de sentido”, e como “consequência da ‘compulsão interna’ do homem civilizado não só para entender o mundo como um ‘cosmos pleno de significado’, mas também tomar uma consistente e unificada disposição diante dele” (*idem*, p.15). Em terceiro, apresenta-se o “racionalismo prático”, referindo-se a “realização de um metódico modo de vida”,

como “consequência da institucionalização das configurações de sentido e interesse” (*ib.*).

Já de acordo com Habermas, o conceito de “racionalidade” na obra weberiana se apresenta sob duas modulações: de um modo “complexo” e outra “especificada”. Assim, Weber se valeria de um “conceito complexo, ainda que não pouco confuso, de racionalidade”, quando analisa o “processo universal de desencantamento” (HABERMAS, 1987, p.198). De outro modo, na “análise sobre a racionalização social [...], se deixa guiar por uma recortada ideia de racionalidade” (*ib.*). Essa modulação específica corresponderia à noção de “racionalidade com relação a fins”.

Tendo por fundamento essa noção mais específica de racionalidade, em que se delinea o tipo de “conduta que ajusta os meios disponíveis à finalidade desejada” (FREUND, 2003, p.105), é que a “racionalização social” passa a ser identificada como um processo de “aumento da racionalidade instrumental e estratégica dos contextos de ação” (HABERMAS, 1987, p.199).

Ainda segundo essa leitura habermasiana, a concepção de Weber a respeito da racionalização social teria se desenvolvido num contexto pelo qual o tema já estava previamente elaborado, tendo sido primeiramente “articulado no século XVIII pela filosofia da história e reconhecida e transformada no século XIX pelas teorias evolucionistas da sociedade” (HABERMAS, 1987, p.200). No primeiro caso, a racionalização social se processaria segundo o modelo da história da ciência, enquanto no segundo caso, a temática da racionalização social é absorvida pela ideia de evolução social, segundo o modelo da evolução dos sistemas orgânicos.

Enquanto objeto de investigação, a “racionalização social implica em considerar de que forma a compreensão moderna do mundo institucionaliza-se enquanto ação social” (SELL, 2009, p.12), de modo que Weber “busca explicar a institucionalização da ação social com relação a fins nos complexos institucionais da economia capitalista e do Estado moderno” (*ib.*). O ponto de partida weberiano, portanto, de “reconstruir os processos de racionalização social” se constituiria a partir de uma postura crítica diante das duas teorias correntes. Retoma então, por seu turno, a temática da racionalização “utilizando como fio condutor [...] a evolução das imagens religiosas do mundo” (HABERMAS, 1987, p.204). Assim, a análise weberiana da racionalização se desenvolveria “dentro de sua teoria do desencantamento da cultura ocidental moderna, principalmente no nível das imagens do mundo” (SCHLUCHTER, 1984, p.16).

Na teoria da racionalização weberiana, portanto, os interesses de investigação se concentrariam nos “fundamentos prático-morais da institucionalização da ação racional com relação a fins” (HABERMAS, 1987, p.212). Tendo por base uma esquematização oriunda de Parsons, Habermas apresenta uma classificação dos sistemas que sofreram o processo de racionalização ocorrida na civilização ocidental, que se distribuiriam então em: a) sistema social; b) cultural; c) da personalidade.

Segundo essa linha habermasiana de interpretação, quanto ao sistema social, isto é, a “modernização da sociedade” ou de sua racionalização, Weber a tomaria como o processo pelo qual emergem, fundamentalmente, a empresa capitalista e o Estado moderno, e que pela qual se junta um terceiro elemento, o “direito formal” que se apresenta como “meio organizativo”, completando assim as condições que “resultam fundamentais para a racionalização da sociedade” (HABERMAS, 1987, p.216). Quanto à “racionalização cultural”, Weber a compreenderia na “ciência e técnica moderna, na arte autônoma e em uma ética regida por princípios e ancorada na religião” (*ib.*). Por fim, o “modo metódico de vida” responde como o fenômeno de racionalização do sistema da personalidade, e pelo qual se credita um dos fatores, “se não o fator mais importante, do nascimento do capitalismo” (*ib.*). O sistema da personalidade, por sua vez, absorveria os vários elementos racionalizados derivados dos outros sistemas.

Weber pode descrever a modernização como racionalização social porque tanto a empresa capitalista como o Estado moderno estariam configurados de acordo com o tipo de ação racional com relação a fins. Mas o que Weber pretendia mesmo, era “explicar a institucionalização da ação racional com relação a fins em termos de um processo de racionalização” (*idem*, p.226). Para tanto é que a situação de partida desse processo de racionalização teria de ser o “modo metódico de vida” compartilhado por empresários e funcionários na incipiente modernidade. A esse respeito, portanto, é que ao “racionalismo ocidental o antecede uma racionalização religiosa”. Entende-se aqui, o racionalismo ocidental enquanto racionalização social ou modernização, que pôde então se projetar desligando-se de “suas próprias condições de partida e prosseguir de forma autoregulada” (*idem*, p.227).

Em relação ao processo de racionalização religiosa que antecede e prepara as condições da racionalização social propriamente moderna, pode-se então distinguir dois grandes acontecimentos. Uma primeira etapa no processo de racionalização teria se realizado através da “racionalização das imagens do mundo”, isto é, em referência ao

processo de racionalização religiosa. Assim é que a “diferenciação das esferas de valor” se constituiu como “resultado de um processo de desencantamento, legível no plano das imagens de mundo” (*ib.*). Já um segundo momento do processo de racionalização se realizaria na “materialização institucional das estruturas de consciência”, que se formaram então a partir do processo anterior de racionalização, e por onde se concretiza a “transformação da racionalização cultural em racionalização social” (*ib.*).

Ao se referir à indagação que afronta o interessado em estudar quaisquer dos problemas da história universal, Weber indaga sobre foi a “combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de que na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados de um desenvolvimento universal em seu valor e significado” (WEBER, 1996, p.1). Dentre os fenômenos destacadamente racionalizados, pelo qual se atribui então o valor e significado universais, o capitalismo é, assevera Weber, a “força mais significativa de nossa vida moderna” (*idem*, p.4). Ainda que tenham existido variações de capitalismo – como do tipo aventureiro e político – em outras épocas e culturas, somente na civilização ocidental em sua era moderna se viu surgir um tipo específico de capitalismo, definido por Weber como a “organização capitalista racional assentada no trabalho livre (formalmente pelo menos)” (*idem*, p.7). Dos fatores que viabilizaram o seu desenvolvimento dois aspectos sobressaem: a “separação da empresa da economia doméstica” e a “criação de uma contabilidade racional” (*idem*, p.8).

No entanto, mesmo do ponto de vista puramente econômico, em Weber a atenção não se coloca dada pelo “desenvolvimento da atividade capitalista como tal” (*idem*, p.9), mas fundamentalmente por suas condições de emergência, de institucionalização. Nesse sentido, são antes duas procedências que se coloca a questão genealógica do capitalismo na perspectiva de uma história da cultura: a) a origem da classe burguesa ocidental, e b) a origem da organização racional (capitalística) do trabalho (*ibidem*).

Em uma primeira aproximação, a especificidade do moderno capitalismo ocidental, pareceria então “fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas” (*ib.*). No entanto, ainda que a “utilização técnica dos conhecimentos científicos” tenha sido encorajada pelas considerações econômicas, tal encorajamento decorreria de modo mais amplo, em vista das “peculiaridades da organização social do Ocidente” (*idem*, p.10). A respeito de tais peculiaridades, dentre os fatores imprescindíveis do moderno

capitalismo ocidental, “encontram-se as estruturas racionais do direito e da administração” (*ib.*). Deste modo é que então a peculiaridade da organização moderna do capitalismo, “baseia-se não só nos meios técnicos de produção, como num determinado sistema legal e numa administração orientada por regras formais” (*ib.*).

Mas a questão pelas origens ainda permanece, nesse caso, em relação das condições de surgimento desse tipo de direito e de administração específicos do ocidente. Pois, em todos os casos e de aspecto essencial, trata-se ainda “do ‘racionalismo’ específico e peculiar da cultura ocidental” (*idem*, p.11). Tendo considerado, portanto, o enraizamento dos fenômenos culturais modernos fundados na perspectiva do racionalismo ocidental, convém “reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro deste moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer sua origem” (*ib.*).

Ao tomar como objetivo o esclarecimento das origens do moderno racionalismo ocidental, coloca-se então a questão, de fundamental relevância, sobre as condições de impulso e motivação que forneceriam a “capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional” (*ib.*). E é isso que levará o sociólogo do racionalismo para as considerações sobre a ética, não de forma filosófica, mas propriamente de modo histórico-sociológico. Mesmo tendo por estimativa a “importância fundamental da economia”, trata-se ainda de reconhecer a determinação motivação na disposição de conduta – ainda que, admite Weber, a correlação inversa possa ser investigada, isto é, na consideração fundamental das condições econômicas.

Ao empregar o conceito de “ética econômica”, Weber está se referindo aos “impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (WEBER, 1982, p.309). Na determinação de sua forma, a ética econômica apresenta certa margem de autonomia frente aos fatores puramente religiosos. Sendo assim, a “determinação religiosa da conduta na vida [...] é apenas um dos elementos determinantes da ética econômica” (*idem*, p.310). Ainda que dada a importância da influência dos fatores econômicos e políticos, Weber se concentra sobretudo na identificação dos “elementos diretivos na conduta de vida das camadas sociais que influenciaram mais fortemente a ética prática de suas respectivas religiões” (*ib.*). E é aqui que o protestantismo se apresentou com o “potencial de produzir as condições necessárias para o surgimento de uma base motivacional da ação racional com relação a fins” (SELL, 2009, p.12).

Por mais significativas que sejam as influências sociais sobre a ética religiosa, tal ética é ainda assim profundamente marcada pelos

fatores próprios da ordem religiosa. Recebe a ética, assim, “sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa” (WEBER, 1982, p.312). Weber toma cuidado, no entanto, para não esquecer a importância das sucessivas reinterpretações dos conteúdos iniciais de anunciação e promessa. Tais conteúdos, ou melhor, a interpretação e significado desses conteúdos podem variar no tempo, tendo em vista o processo de conformidade com as “necessidades da comunidade religiosa” (*ibidem*). Em relação aos outros interesses que não aos especificamente religiosos, aqueles só podem pesar secundariamente na determinação da ética, ainda que, salienta Weber, sua frequência seja “muito óbvia e, por vezes, decisiva” (*ib.*).

Assim, no esclarecimento das proveniências na formação da disposição racional, e em particular, do racionalismo ocidental, a atenção se dirige para o papel das “forças mágicas e religiosas, e os ideais éticos de dever deles decorrentes”, uma vez que essas expressões culturais “sempre estiveram no passado entre os mais importantes elementos formativos da conduta” (WEBER, 1996, p.11). É nessa direção que se encaminha então, o procedimento de estudar a “ética religiosa das classes que foram as ‘portadoras’ da cultura de seus respectivos países, da influência exercida pela conduta delas” (*idem*, p.14). Em relação ao protestantismo, “é a especificidade desta ética que, como fator cultural, contribui para o surgimento do racionalismo ocidental e de suas instituições e ordens sociais próprias” (SELL, 2009, p.11). A consideração sobre as imagens de mundo (ou visões de mundo) são particularmente importantes, pois por um lado funcionam como “componentes de motivos humanos” e, por outro lado, como “possível estímulo para a ação” (SCHLUCHTER, 1984, p.18).

Ainda que dado o peso das imagens do mundo, Weber acentua a força do interesse humano na formação da conduta, sendo “não as ideias, mas os interesses material e ideal, governam diretamente a conduta do homem” (WEBER, 1982, p.323). Ocorre que, no entanto e de modo freqüente, foram “as ‘imagens de mundo’ criadas pelas ‘ideias’” que “determinaram, qual manobrieros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse” (*idem*, p.323).

A respeito da força de condução do ‘racionalismo’ sobre a conduta e vida humana, Weber assinala que a “racionalidade, no sentido de uma ‘coerência’ lógica ou teleológica, de uma atitude intelectual-teórica ou prático-ética tem, e sempre teve, poder sobre o homem” (WEBER, 1982b, p.372). Devido a isso, é que os “efeitos da razão”, e principalmente no que refere à necessidade de coerência, são

perceptíveis “entre todas as éticas religiosas” (*ib.*). Tendo em vista essa íntima e significativa vinculação entre religião e racionalidade, é que Weber sugere então que os ensaios de sua sociologia da religião visavam “necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo” (*ib.*).

Na sociologia weberiana da religião desenvolvem-se, de igual modo e relacionadas uma a outra, os rudimentos de uma “tipologia do racionalismo” e de uma “teoria dos estágios do racionalismo” (SCHLUCHTER, 1984, p.21). Os ensaios de sociologia da religião não devem ser abordados como uma especialização da sociologia, neste caso, direcionado à religião. Diferentemente, segundo Schluchter, Weber “se pretende o sociólogo que, ao eleger as religiões como objeto, produz uma dupla macro-sociologia: uma sociologia geral da mudança social como inevitável racionalização da vida, e uma sociologia específica da modernização ocidental” (*idem*, p.18).

Tendo por base o interesse crescente, a partir da década de 70, pelas grandes teses de desenvolvimento do racionalismo ocidental, é que a sociologia weberiana da religião foi então retomada de modo expressivo. Entre os autores que deram forte impulso nesta direção, Tenbruck, Schluchter e Habermas, figuram entre os basilares na discussão. O interesse então desperto prossegue na subsequência das décadas, na focalização “pelos problemas e dilemas da racionalização” do social, do cultural, do agir e “seu crescente impacto no mundo da vida” (PIERUCCI, 2003, p.22).

4.2. *Desencantamento do mundo*

O conceito de “desencantamento do mundo” desponta de maneira central no contexto de desenvolvimento da sociologia do racionalismo de Weber. No emprego que Weber faz do conceito de “desencantamento do mundo”, a expressão não é unívoca, mas tampouco chegaria a se prestar a uma polissemia semântica. Segundo Pierucci, a variabilidade do conceito se fixaria em torno de um “par de sentidos ao longo das sucessivas utilizações” (*idem*, p.35), cujo emprego depende do contexto em questão.

Nesse sentido é que, das dezessete referências ao desencantamento na obra weberiana pesquisados por Pierucci, dois significados podem ser encontrados em concomitância, em que se “acompanham um ao outro sabendo-se entretanto distintos, na medida

em que dizem ora o desencantamento do mundo pela religião (sentido ‘a’), ora o desencantamento do mundo pela ciência (sentido ‘b’)” (*idem*, p.42). A tese aqui é a de que ambos os significados do desencantamento do mundo, isto é, do desencantamento religioso e do desencantamento científico podem ser encontrados simultaneamente ao longo da obra weberiana.

Há que se observar que se os dois sentidos para o desencantamento do mundo coexistem simultaneamente enquanto conceitos na confecção dos textos, o mesmo não ocorre enquanto fenômenos na história cultural (NOBRE, 2004b, p.162). Nobre sustenta a interpretação dos dois “núcleos duros” do conceito em referência a duas etapas históricas que se seguem. Portanto, as duas etapas do desencantamento se “sucedem na forma de uma inflexão histórica”, pela qual a “ascese éticoprática inventada e cultivada pelas religiões ajudou a constituir um mundo moderno que, contudo, a profanou” (*idem*, 162).

Dois fenômenos impõem-se por consequência das duas etapas do desencantamento do mundo. Assim, por um lado, o desencantamento do mundo provocado pela religião corresponde ao processo de desmagificação, isto é, da expulsão da magia no mundo. Por outro lado, o desencantamento científico do mundo corresponde à perda de sentido do mundo, isto é, ao esgotamento dos ideais que conferiam sentido à vida no mundo. Há, portanto, dois processos distintos mas interligados, cujo núcleo de uma “é a desmagificação religiosa do mundo, e outra, cujo núcleo é a desdogmatização técnica e intelectual do mundo” (*idem*, p.163). Observa-se, aliás, conforme a expressão utilizada em relação a este desencantamento tardio e moderno do termo, que tal manifestação não se encontra restrita ao “intelectualismo científico”, quando efetivamente “se manifesta em todas as esferas racionalizadas de modo “puro”, significando “técnicas de vida”, como a economia capitalista e o Estado de Direito” (*ibidem*).

4.2.1. O desencantamento religioso do mundo

Referindo-se às origens do desencantamento do mundo como um processo histórico-religioso de superação dos elementos mágicos, Weber assinala uma dupla veiculação originária desse processo, compartilhada pelas profecias do judaísmo antigo e pelo pensamento científico da Grécia antiga. É assim indicado, quando em referência à consumação no puritanismo daquele “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” (WEBER, 2004, p.96).

Weber não se atém de igual maneira ao estudo das duas origens de veiculação da racionalização. Sobretudo, o interesse se dirige na concepção racional do mundo que está “encerrada, em germe, dentro do mito do redentor” (WEBER, 1982, p.317). Isto é, no domínio da religião que oferece como bem maior a salvação do indivíduo. Por consequência, a “necessidade de uma interpretação ética do ‘significado’ da distribuição das fortunas entre os homens aumentou com a crescente racionalidade das concepções do mundo (*idem*, p.318).

A necessidade de explicação, isto é, de conferir um sentido racional frente à desigualdade espiritual e material precisou ser elevada no percurso de racionalização das imagens de mundo. Nesse sentido, segundo Weber e contrapondo-se a teoria do ressentimento de Nietzsche, entende que foi o “interesse racional nas compensações materiais e ideias” (*idem*, p.320) e não a vingança, o determinante suficiente para o “poder ideal das profecias éticas entre as camadas socialmente desfavorecidas” (*ib.*), noutros termos, das “concepções metafísicas”. Camadas sociais essas, aliás, por onde se enraizariam primariamente a “evolução de uma ética religiosa racional” (*idem*, p.319).

A profecia emissária “dirige suas exigências ao mundo em nome de um deus” (*ib.*). Tais exigências “são éticas; e têm, com frequência, um caráter ascético preponderante” (*idem*, p.328). E quanto mais forte for a influência das camadas cívicas – como ocorre em geral com as religiões ocidentais -, a atitude religiosa conduziu-se através do “ascetismo ativo, da ação desejada por Deus e alimentada pelo sentimento de ser o ‘instrumento dele’” (*ib.*).

Em referência à influência das camadas cívicas, Weber destaca que o surgimento da “ética racional intramundana”, gênero tipicamente ocidental, se desenvolveu primordialmente no contexto da cidade, local de emergência e enfrentamento das questões políticas. Sem a especificidade dessa configuração social, seriam “inconcebíveis tanto o judaísmo quanto o cristianismo como também o desenvolvimento do pensamento grego” (WEBER, 1999, p.148).

Para medir o grau de racionalização que uma religião representa, Weber propõe a utilização de dois critérios básicos: a) o nível de despojamento dos traços mágicos na religião; b) o nível de “coerência sistemática” que a religião imprime às relações entre Deus e

o mundo, e entre sua ética com o mundo (*idem*, p.151). Consta-se que, tanto o desencantamento do mundo quanto a sistematização da conduta de vida são dados enquanto critérios para auferir o grau de racionalização. Portanto, deve-se conceber que os caracteres mencionados se apresentam como características do processo de racionalização.

Em relação ao primeiro critério, sua mais alta realização, isto é, do processo de desmagificação foi levada às últimas consequências pelo “protestantismo ascético nas várias manifestações” (*ib.*). No ascetismo protestante, “toda a magia tornou-se demoníaca e apenas tinha valor religioso o racionalmente ético” (*idem*, p.152). Quanto ao segundo critério, o caráter da sistematização se dirige ao entendimento de duas condições: a) na relação entre Deus e o mundo; b) na relação entre o homem com o mundo. Quanto ao primeiro aspecto, a relação é explicada nos termos da teodiceia (ou soteriologia). Quanto à segunda condição, tem-se na ética racional a orientação ao indivíduo das condições para uma “conduta de vida” no mundo. Nesse sentido, fomentou-se uma “orientação sistemática da conduta de vida, a partir de dentro conforme um critério de valor, de tal modo que o ‘mundo’ aparece como o material a ser formado eticamente segundo a norma” (*ib.*).

Em face das exigências éticas racionais, “toda religião” acaba por colocar-se num contexto de “tensão em face do ‘mundo’” e “numa relação de tensão com as suas irracionalidades (*ib.*). No entanto, ocorre que “o grau de desvalorização religiosa do mundo”, expresso por meio do conteúdo de exigências das éticas religiosas, “não é idêntico ao grau de sua rejeição prática” (*ib.*), isto é, em relação ao método de condução prática na vida. Assim é que a ética puritana “desloca-se para o contexto de uma formidável e trágica tensão em face do ‘mundo’” (*ib.*).

Traço peculiar do “ascetismo do mundo”, radicalizado pela ética protestante, é que em relação ao juízo de rejeição do mundo, a disposição consequente assume não o direcionamento de uma fuga do mundo, como no modo contemplativo de ascetismo, mas tende a “racionalizar o mundo eticamente de acordo com os mandamentos de Deus” (WEBER, 1982, p.335). Essa guinada para a ação no mundo acontece porque o estado de graça concedido por Deus somente é posta à prova na vida diária, ou seja, através da ação no mundo, e assim, “transformada racionalmente numa vocação, a conduta cotidiana torna-se central para a comprovação do estado de graça” (*idem*, p.335).

O deslocamento para o “contexto de uma formidável e trágica tensão em face do ‘mundo’” (WEBER, 1999, p.152) da ascese voltada

para o mundo, torna-se particularmente prenhe de significações e consequências à condição moderna. O ascetismo é apresento por Weber como um dos elementos que compõem não só o “espírito capitalista moderno”, mas inscrita no âmago da própria “cultura moderna”. O ascetismo que “ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana” (WEBER, 2004, p.165).¹⁰

Em relação às condições de formação do capitalismo moderno, tendo considerado que “não se cria uma mentalidade econômica com uma política econômica” (WEBER, 1999, p.154), Weber indica que da doutrina puritana se deve a criação das condições mentais para um “método de vida burguês”. Mas tal prosseguimento teria se dado “inteiramente contra a sua vontade”, isto é, contra as intenções iniciais do puritanismo. Weber exprime essa consequência não intencionada através do “paradoxo do efeito diante da vontade”, em que se apresenta o “destino como consequência da sua ação contra a sua intenção” (*id.*).

Inicialmente, cumpriria aqui o papel da “crença na predestinação”. A certeza da salvação individual se dava na “segurança de que era um instrumento de Deus”, e que pela qual, como em “toda ascese ativa, apenas podia ser comprovada na atividade cara a Deus, portanto numa ação ética sobre a qual repousava a benção divina” (*idem*, p.155). A graça da salvação se deva de acordo com os livres e inescrutáveis desígnios de um Deus supramundano, e não “porque fosse possível conquistar a salvação eterna pelo puro desempenho próprio” (*ib.*).

Nesse caso, a virtude ética só podia ser reconhecida na medida em que o indivíduo constituía sua vida por meio de uma conduta sistemática. Assim, “tudo se orientava, portanto, para a livre graça de Deus e para o destino no além, e a vida terrena era apenas um vale de lágrimas ou então somente uma passagem” (*ib.*). A vida se apresentava desse modo como uma “totalidade metodicamente subordinada a uma meta transcendente” (*idem*, p.153). A exigência do “autodomínio permanente e atento” da ética puritana fazia-se “no interesse da unidade metódica da sintonia com a vontade divina” (*idem*, p.156).

As exigências éticas do puritanismo formavam uma mentalidade (racionalismo) que implicavam numa “tomada de posição prática perante o mundo” (*idem*, p.159), forçando uma atitude de “transformação racional do mundo” (*idem*, p.155). Dessa mentalidade

¹⁰ Em relação a essa transferência dos mosteiros, Weber está se referindo à filiação do ascetismo protestante com o “espírito da *ascese cristã*” (p.164).

específica, que fornece os conteúdos de valor para uma disposição de ação racional no mundo, é que se explica porque “apenas a ética racional puritana orientada para além do mundo levou às últimas consequências o racionalismo econômico intramundano” (*idem*, p.158).

E é nesse sentido que o “racionalismo puritano significava dominação racional do mundo” (*idem*, p.158). Nessa doutrina a “rejeição do mundo da ascese ocidental combinava-se nele de modo inextricável com a aspiração ao domínio do mundo” (*ib.*). Domínio esse não pela vontade dos homens, mas em nome de um Deus supramundano. Porque devia ser um instrumento de Deus no mundo, tinha que demonstrar sua utilidade como ferramenta para “transformar e dominar o mundo” (*ib.*).

Dentre as proscricções contra os bens mundanos, isto é, da vida no mundo, o ascetismo puritano se “volta com força total principalmente contra [...] o gozo descontraído da existência e do que ela tem a oferecer em alegria” (WEBER, 2004, p.151-2). Nesse sentido, o “gozo instintivo da vida” é então colocado como o “inimigo da ascese racional” (*idem*, p.152). Tais proscricções assinalam assim, também um caráter de desvalorização do mundo e da vida.

A postura de uma desvalorização ou rejeição do mundo já remete a um passado mais longínquo no desenvolvimento da racionalização, resultado irrefreável do caráter místico do saber levado as suas últimas consequências (WEBER, 1999, p.145). A respeito das rejeições religiosas do mundo e suas direções, Weber diagnostica que na religiosidade indiana se encontraria o “berço das éticas religiosas que negam o mundo, teórica e praticamente e com a maior intensidade” (WEBER, 1982b, p.371). Nesse sentido, pois, da religiosidade indiana que a mentalidade na perspectiva de uma rejeição do mundo “iniciou seu caminho histórico pelo mundo em geral” (*idem*, p.371).

Em relação às exigências de conferir um sentido à vida no mundo, “todas as religiões exigiram, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja, de alguma forma, significativo, pelo menos na medida em que se relacione com os interesses do homem” (WEBER, 1982b, p.404). Tal pretensão de tornar o mundo significativo surgiu “como o problema habitual do sofrimento injusto”, e, portanto, como o “postulado de uma compensação justa para a distribuição desigual da felicidade individual no mundo” (*ibidem*).

Diante da insatisfação da vida no mundo, a pretensão mitigadora do sofrimento oferecia um sentido legitimador e recompensatório, que tendeu a “progredir, passo a passo, no sentido de uma crescente desvalorização do mundo” (*ib.*), e a “imperfeição

absoluta deste mundo estabeleceu-se firmemente como um postulado ético” (*ib.*). Tendo sido os valores supremos que conferem sentido à vida situados fora do mundo, “consagrados como sendo ‘intemporalmente’ válidos”, então, a “rejeição ética do mundo empírico pode ser intensificada” (*idem*, p.405). E assim, a “necessidade de salvação – cultivada conscientemente como a substância da religiosidade – resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida” (*idem*, p.404). Daí porque os postulados religiosos entraram em conflito com as ordens deste mundo.

Então, sob a perspectiva das exigências da ética, esse mundo “deve parecer fragmentário e sem valor sempre que julgado à luz do postulado religioso de um ‘significado’ divino da existência” (WEBER, 1982b, p.408). Tal desvalorização do mundo resulta, pois, do “conflito entre a pretensão racional e a realidade” (*ibidem*), isto é, das pretensões de racionalização da vida e do mundo das imagens religiosas. Assim, a “necessidade de ‘salvação’ corresponde a essa desvalorização voltando-se cada vez mais para o outro mundo” (*ib.*).

A visão dualista do mundo, oriunda de uma imagem teocêntrica do mundo “prepara o caminho para uma rejeição do mundo motivada religiosamente” (SCHLUCHTER, 1984, p.23). O dualismo que se concebe “entre homem e deus, este mundo e outro mundo”, corresponde “não somente a distinção, mas também a oposição das reivindicações naturais e divinas” (*ib.*). E tal desvalorização tende a aumentar, na medida em que se racionalizam em si mesmas as próprias esferas do mundo da vida, isto é, entregue as suas próprias leis internas, sem vinculação com os postulados religiosos.

Enquanto metafísica religiosa, a “doutrina da predestinação move o crente a dominar o mundo em nome do Senhor na condição de provar o merecimento do estado de graça que Deus livremente concedeu a criatura humana pecaminosa” (*idem*, p.30). Em termos de racionalismo prático, a doutrina da predestinação – a então mais consistente teodiceia da tradição cristã -, em que se manifesta a interpretação dualista do mundo, prepara o caminho da “rejeição do mundo como dominação do mundo” (*ib.*). Eis aqui, um apoio para nossa interpretação final de um racionalismo da desvalorização e dominação do mundo, expressão de síntese a partir de uma leitura comparada entre Nietzsche e Weber.

O significado da Reforma protestante só pode ser entendido se colocado pelo prisma da “imagem do mundo teocêntrica dualista da tradição cristã” (*idem*, p.35). A Reforma radicaliza tal dualismo, isto é, da “tensão entre os postulados religiosos e o ‘mundo’ inerente nesta imagem do mundo” (*ib.*), então difundido pelo catolicismo medieval.

No entanto, no catolicismo medieval encontra-se uma atenuação do problema ético relativo à salvação, que se dá pela relativização da “tensão e dialética inerente nesta visão do mundo” (*ib.*). Nesse caso, a “interpretação predominante da salvação no cristianismo medieval é mitigada eticamente porque a salvação é uma combinação da graça institucional e escrituração de conta-corrente” (*idem*, p.36). Nessa visão de mundo, ocorre uma separação da ética monástica, em outros termos, da religiosidade do virtuoso com “suas demandas éticas”, da religiosidade das massas que “oferece alívio ético e conduz a uma acomodação no mundo” (*ib.*).

Com a imagem do mundo desenvolvida na Reforma, segue-se uma interpretação que liberta um “potencial anti-tradicionalista, que primeiro afetou o domínio religioso e que mais tarde o transcende” (*idem*, p.37). Esse “anti-tradicionalismo mudou permanentemente as bases religiosas eliminando a ética dual e aplicando a idéia da graça particularista para o secular religioso” (*ib.*). Assim, o “desenvolvimento da imagem de mundo durante a Reforma [...] pode ser entendido como uma radicalização [...] do teocentrismo dualista junto às linhas da total rejeição do mundo do virtuoso religioso” (*idem*, p.38).

No desencantamento promovido pela perspectiva dualista do mundo, que começou com os antigos profetas judeus e com o pensamento científico helênico, a “ideia de que todas as criaturas de Deus estão separadas Dele por uma fenda intransponível leva-nos não somente a uma desmagnificação da relação entre Deus e homem, mas também aquela entre homem e ‘mundo’” (*idem*, p.40). De modo que o “postulado religioso corrói não somente o religioso, mas também a cultivação da afetividade mundana” (*ib.*). A disposição exigida pela visão de mundo Calvinista é que em “nome de Deus você deve controlar a si mesmo e dominar o ‘mundo’ através da sua vocação” (*idem*, p.42).

Tal postulado, todavia, criava as condições para sua própria derrocada, pois o “‘mundo’ desvalorizado religiosamente força aqueles que controlam a reconhecer suas próprias leis: quanto mais isso acontece, mais independente o ‘mundo’ se torna” (*ib.*). Assim, como “ambos os domínios estão consistentemente racionalizados em si mesmos segundo suas próprias leis, sua alienação mútua torna-se óbvia” (*idem*, p.43). A “ética religiosa e a metafísica racional do ocidente são direcionadas a um racionalismo que reivindica a criação de um impacto no mundo, mesmo dominando-a” (*idem*, p.32).

4.2.2. O desencantamento científico do mundo

Ainda que as religiões da fraternidade, ou seja, aquelas em que se constituíram comunidades religiosas, tenham sempre se chocado em diferentes direções e sob diferentes formas com as ordens e valores deste mundo, tal cisão, contudo, veio a ser “habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis” (WEBER, 1982b, p.379). Assim, quanto mais racionalizada uma determinada ordem do mundo, menor o espaço para uma orientação segundo os princípios da ética religiosa.

Em referência às ordens do mundo racionalizadas, é que como no caso da política, “quanto mais racional se tornava a ordem política, tanto mais agudos os problemas dessas tensões se tornavam” (WEBER, 1982b, p.382). Assim como na economia, quanto “mais racional, e portanto impessoal, se torna o capitalismo”, tanto “menos acessível é a qualquer relação com uma ética religiosa de fraternidade (*idem*, p.380). E dessa maneira, o agente “político age exatamente como o homem econômico, de uma forma objetiva, ‘sem preocupação da pessoa’” (*idem*, p.382).

As condições psicológicas que serviram de impulso ao “racionalismo puramente objetivo” em vigor na modernidade, que “procura dominar praticamente o mundo mediante a descoberta das suas próprias regularidades impessoais” (WEBER, 1999, p.151), foram gestadas na doutrina do puritanismo, na medida em que “imprimia a tudo um cunho objetivo”, impessoal (*idem*, p.156). No entanto, conforme Schluchter observa, o racionalismo ocidental moderno se apresenta já, em estado embrionário, nas variações da tradição cristã, mas seu “desenvolvimento total torna-se visível somente quando observamos sua transformação da imagem de mundo religiosa para uma não-religiosa”. Sendo que, parte importante dessa transformação se deve à “relação dialética da religião e ciência” (SCHLUCHTER, 1984, p.20).

E como exemplo do paradoxo das consequências em relação às intenções, a racionalização crescente nos seios da religião acabou fomentando as condições para a formação e desenvolvimento do conhecimento puramente racional, isto é, desprendido da fé e mesmo anti-religioso. De modo que “quanto mais a religião se tornou livresca e doutrinária, tanto mais literária tornou-se e mais eficiente foi no estímulo ao pensamento leigo racional, livre do controle sacerdotal” (WEBER, 1982b, p.402).

Na descrição weberiana o “mundo desencantado aparece despersonalizado”, despido de qualquer rastro de referência às entidades e forças que antes encantavam o mundo, povoando-o. As esferas do mundo desencantado “operam numa relativa autonomia de acordo com suas próprias leis, satisfazendo as necessidades humanas pela calculabilidade do mundo em um grau historicamente incomparável” (SCHLUCHTER, 1984, p.54). E medida em que a “forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional” (WEBER, 1982, p.324) foi se desenvolvendo, as mensagens religiosas conduziram-se cada vez mais para o reino do irracional.

Quanto às possibilidades do desenvolvimento autônomo do racionalismo científico, tornou-se apenas possível na medida em que foi antecedido por uma bem sucedida escalada de racionalização. Assim é que, depois de “radicalizado o teocentrismo dualista através do protestantismo ascético e deste modo legitimado o racionalismo da dominação do mundo, o intelectualismo puro foi então libertado para fazer sua própria absoluta visão de mundo” (SCHLUCHTER, 1984, p.50).

A “tensão interiorizante última” entre os postulados religiosos e o conhecimento intelectual-científico, baseia-se na “disparidade inevitável entre as formas últimas das imagens do mundo” (WEBER, 1982b, p.402). A perspectiva religiosa “pretende oferecer uma posição última em relação ao mundo através de uma percepção direta do ‘significado’ do mundo” (*idem*, p.403). A conflituosidade dessa relação é expressão típica nas “esferas de valores autônomas como geralmente encontrado no contexto do desencantamento do mundo” (SCHLUCHTER, 1984, p.49).

Tal conflito destaca-se com clareza “sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal” (WEBER, 1982b, p.401). A interpretação científica do mundo defronta-se com os postulados de sentido do mundo divulgados pela religião. Nesse contexto se desencadeia uma segunda etapa no processo histórico do desencantamento do mundo. Enquanto o “protestantismo ascético patrocinou o racionalismo da dominação do mundo ‘em nome de Deus’; o racionalismo científico propagou-a ‘em nome do homem’”. Assim é que o “antropocentrismo toma o lugar do teocentrismo” (SCHLUCHTER, 1984, p.50).

A “compreensão científica do mundo cunhada pelas ciências é, em efeito”, assinala Habermas, o “ponto de referência desse processo

histórico-universal de desencantamento” (HABERMAS, 1987, p.214). Na medida em que se via o progresso da “ciência e da técnica, o homem deixou de acreditar nos poderes mágicos, nos espíritos e nos demônios: perdeu o sentido profético e, sobretudo o do sagrado” (FREUND, 2003, p.23). A racionalização enquanto “intelectualização progressiva da vida”, “despoja o mundo de seus encantos e de sua poesia” (*idem*, p.107). Nesse sentido, a “intelectualização é desencanto” (*ib.*). E ao passo que a “racionalização ocidental exprime um desencanto do mundo, traduz também uma espécie de confiança por assim dizer desarrazoada do homem em suas obras e criações” (*idem*, p.109).

O processo de intelectualização, do qual participa a ciência como “elemento e motor” (WEBER, 2008, p.31), é mais vasto e longínquo enquanto processo histórico. A progressividade da ciência se constitui como um “fragmento, o mais importante indubitavelmente, do processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios” (*idem*, p.30). O processo crescente de “racionalização intelectualista” (*ib.*) corresponde assim, ao “processo de desencantamento” (*idem*, p.31), no sentido equivalente de “despojar de magia o mundo” (*idem*, p.30).

Tal processo de racionalização intelectualista significa essencialmente que “podemos dominar tudo, por meio da previsão” (*ib.*), isto é, de forma puramente prática e técnica. De modo diferente, acontece, pois, para o “selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los” (*idem*, p.30-1). Ou seja, para quem se encontrava no mundo ainda encantado. A “racionalização e a intelectualização crescentes [...] desencantaram o mundo” (FREUND, 2003, p.23).

Quanto às pretensões religiosas de dotar o mundo de significação, de fazer existir algum sentido na existência por meio de valores e ideais, o conhecimento racional rejeitou essa pretensão. Assim, o “cosmo da causalidade natural e o cosmo postulado da causalidade ética, compensatória, mantiveram-se em oposição inconciliável” (WEBER, 1982b, p.406). A ciência que ofereceu a imagem de um cosmo ordenado por mecanismos de causalidade, incapaz ou mesmo desinteressada em colocar-se diante das questões últimas, “arrogou-se a representação da única forma possível de uma visão racional do mundo” (*ibidem*).

Em um mundo assim desprovido de significação última, a posse dos bens culturais adquirida no circuito indefinido da cultura moderna não presta ao homem a experiência de plenitude da vida no mundo. Não há plenitude, isto é, completude na existência, pois a “possibilidade de

aperfeiçoamento do homem de cultura progride indefinidamente, tal como ocorre com os valores culturais” (WEBER, 1982b, p.407). Assim, o homem que consome a cultura moderna pode “‘cansar-se da vida’, mas não pode ‘saciar-se da vida’, no sentido de completar um ciclo” (*ibidem*). E o distanciamento de se alcançar a plenitude, torna-se maior à medida que “mais variados e múltiplos se tornam os valores culturais e as metas do auto-aperfeiçoamento” (*ib.*).

Ao abordar o “problema da significação da ciência”, Weber já sinaliza que “não é, de modo algum, evidente que um fenômeno sujeito à lei do progresso albergue sentido e razão” (WEBER, 2008, p.29). Isso porque a progressividade sinaliza a impossibilidade de se chegar ou de se obter plenamente alguma coisa, de se alcançar o que para o indivíduo responderia pelo sentido da vida no mundo. Assim, o homem da civilização, que se encontra no contexto de uma “civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiências e de problemas, pode sentir-se ‘cansado’ da vida, mas não ‘pleno’ dela” (*idem*, p.31). Devido ao constante progresso, o homem civilizado “não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo” (*ib.*).

Na medida em que a “vida individual do civilizado está imersa no ‘progresso’ e no infinito” (*ib.*), a vida parece que “não deveria ter fim” (*ib.*). Deste modo, aos olhos do homem civilizado acostumado ao incessante progresso, a morte lhe parece um “acontecimento sem sentido” (*ib.*). E tal como a falta de significado da morte, a “vida do civilizado também não o tem, pois a ‘progressividade’ despojada de significação faz da vida um acontecimento igualmente sem significação” (*ib.*).

Weber indaga sobre a possibilidade de que a ciência poderia “ensinar-nos algo a propósito do sentido do mundo ou poderiam ajudar-nos a encontrar sinais de tal sentido” (*idem*, p.34-5). Sua resposta é não só negativa, mas considera que a ciência induz a própria condição da perda de significação do mundo. Assim, afirma que se “existem conhecimentos capazes de extirpar, até as raízes, a crença na existência de seja lá o que for que pareça a uma ‘significação’ do mundo, esses conhecimentos são exatamente os que se traduzem pelas ciências” (*idem*, p.35). A ciência não nos levaria, pois, a nenhuma clareira do “verdadeiro”, destituídos estariam todas as possibilidades que conduziriam “ao ‘ser verdadeiro’, à ‘verdadeira arte’, à ‘verdadeira natureza’, ao ‘verdadeiro Deus’, à ‘verdadeira felicidade’” (*ib.*).

Isso porque para Weber, a ciência em sua legalidade própria não assume como tarefa dotar o mundo de significação, assim como no ensino da ciência se excluíam as “questões concernentes ao valor da

cultura e de seus conteúdos particulares ou a questões relativas à maneira como se deveria agir na cidade e em meio a agrupamentos políticos” (*idem*, p.39). Ainda assim, a ciência mesma encontra-se imersa no universo dos valores, sem poder prescindir dos pressupostos valorativos, já que para Weber não “existe ciência inteiramente isenta de pressupostos” (*idem*, p.49). Mas tais conteúdos de valor seriam tomados segundo considerações de ordem individual, oriundas, portanto, de posicionamentos “pessoais face [...] à vida” (*idem*, p.36), por vezes, mesmo irracionais.

Tal posicionamento individual frente aos valores se estabeleceria segundo Weber, no contexto de um politeísmo de valores, isto é, de uma pluralidade de significados, onde as “diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante” (*idem*, p.41). Se os valores que no mundo encantado se apresentavam personificados na forma de seres, no mundo despido de encantamento agora se apresentam sob a “forma de poderes impessoais, porque desencantados” (*idem*, p.42-3).

Dentre os papéis que caberiam a ciência, Weber sugere que em primeiro lugar caberia fornecer os conhecimentos que “permitem dominar tecnicamente a vida por meio da previsão. Em segundo, a ciência deveria proporcionar os “métodos de pensamento” (*idem*, p.45). Como terceira tarefa a ciência então contribuiria para o esclarecimento dos sentidos últimos por trás das ações pessoais. Nesse caso, os cientistas poderiam “mostrar que tal ou qual posição adotada deriva [...] quanto ao significado de tal ou qual visão última e básica do mundo” (*idem*, p.46). Caberia aqui a identificação das condutas em relação aos valores, e não a legislação e exigência do cumprimento dos valores últimos, pois não estaria na alçada do conhecimento científico responder pelo “que devemos fazer e como devemos organizar nossa vida” (*idem*, p.48).

Deste modo e por consequência, o “destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes” (WEBER, 2008, p.51). A questão pelos valores que conferem sentido ao mundo torna-se então, um assunto que concerne muito mais ao fórum íntimo dos indivíduos, como resultado das posições individuais face à vida e ao mundo. Quanto ao devir histórico, Weber lança ainda a questão num tom até certo ponto irônico, mas que expressamente sinaliza a expectativa das condições de uma necessária renovação civilizacional, de se ao “fim do desenvolvimento do “poderoso cosmos da ordem econômica moderna”

(WEBER, 2004, p.165) ligada aos processos técnicos e na qual se enrijece o mundo numa “rija crosta de aço” haveria de surgir, dentre outras possibilidades, “profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais” (*idem*, p.166).

5. Da desvalorização e dominação do mundo ao racionalismo da cultivação do mundo

Neste capítulo, explora-se de início os resultados da investigação sobre os pensamentos de Nietzsche e Weber a respeito da questão do racionalismo ocidental, pelo qual se vinculam, respectivamente e de modo central, os conceitos de “nihilismo” e “desencantamento do mundo”. Com base no desenvolvimento desses conceitos e na caracterização do racionalismo ocidental de ambos os autores, buscamos uma confluência de perspectivas, permitindo-nos indicar a classificação síntese de um *racionalismo da desvalorização e dominação do mundo*.

E por conta das anotações sobre a constituição (genealógica-psicológica e histórico-mental) desse racionalismo, é que então no passo seguinte, nos ocuparemos em fazer apontar a contemporânea emergência - desenvolvida nos seios do próprio discurso intelectual-científico - considerações a respeito do que, em referência contraposta e alternativa à expressão anterior do racionalismo ocidental, poder-se-ia então qualificar como delineamentos de uma proposta de renovação das mentalidades sob forma de um *racionalismo da cultivação do mundo*.

5.1. Da desvalorização e dominação do mundo...

Uma entrada central para compreender as perspectivas de Weber e Nietzsche em relação à problemática do racionalismo ocidental na modernidade se apresenta a propósito de uma comparação entre os conceitos de “nihilismo” (Nietzsche) e de “desencantamento do mundo” (Weber).

Ambos os conceitos, em suas expressões modernas, confluem em uma mesma direção quanto à identificação do fenômeno de uma perda do sentido no mundo. Essa perda do sentido do mundo pode ser entendida em termos de um processo “*deseticização*” (NOBRE, 2006), uma vez que remete ao enfraquecimento dos ideais e categorias que orientam o modo de perceber e agir no mundo.

Em relação à perspectiva weberiana, há que se ater ao sentido que assume a expressão tardia do conceito de desencantamento do mundo, ou seja, como desencantamento técnico-científico do mundo. Nesse processo, pelo qual a visão religiosa e eticizada do mundo passam a ser

substituídas por uma visão técnica e científica do mundo. Nesse sentido, a interpretação do mundo não mais se vincula a conteúdos éticos e valorativos, mas se estabelece em referência a códigos puramente racionalizados. Esse “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” (NOBRE, 2006, p.516).

Quanto à versão nietzschiana da perda do sentido do mundo, o anúncio da morte de Deus, isto é, do valor supremo que representa a ideia de Deus, apresenta-se como expressão mais representativa do processo geral de manifestação e desenvolvimento do niilismo na cultura ocidental. A morte de Deus, ou melhor, o assassinato de Deus como valor supremo se manifesta enquanto sintoma do processo de desvalorização dos valores supremos. No contexto da cultura moderna, o resultado é a experiência de uma perda de sentido do mundo. É, portanto, correspondente ao “‘desencanto’ da ética”, isto é, uma “espécie de deseticização” (*ibidem*). O acontecimento da morte de Deus é uma expressão simbólica e sintomática que os valores supremos, constituídos pela ética religiosa e pelo pensamento metafísico, perderam validade. Nos termos da própria definição do niilismo, significa “que os valores supremos se desvalorizam” (NIETZSCHE, 2008, p.29).

Nesse sentido, ambos os conceitos de niilismo e desencantamento do mundo, tomados em sua definição de suas expressões modernas, confluem numa mesma direção ao indicar a experiência de uma perda do sentido do mundo. Sentido esse que era alicerçado no vigor dos valores e categorias supremas do mundo ocidental. Essa perda do sentido vincula-se diretamente à manifestação do niilismo enquanto desvalorização dos valores e ao desencantamento técnico-científico do mundo.

Em ambos os diagnósticos dessa perda do sentido do mundo, pode-se ainda notar como fator decisivo a indicação da ciência como vetor desse processo de arruinamento dos valores supremos. Claramente delineado na expressão do desencantamento científico do mundo, no caso evocado pelo niilismo é também a ciência que promove, por consequência de seu desenvolvimento autônomo, a erosão das bases metafísico-éticas de avaliação e orientação da ação no mundo. O anúncio da morte de Deus carrega dentre suas características mais relevantes o fato de ter sido imputado à humanidade a responsabilidade pela ruína dos valores supremos simbolizados na ideia de Deus. O assassinato de Deus correspondente, portanto, ao percurso da racionalização na história da civilização ocidental.

Ainda que os antecedentes do movimento de intelectualização estivessem já contidos na esfera do religioso, a ciência enquanto intelectualização autônoma se apresenta na modernidade como o vetor decisivo para a realização da perda do sentido no mundo, noutros termos, do processo de deseticização. Isso porque ao constituir uma nova visão do mundo, a *doutrina positivista* (COMTE, 1983) combateu e procurou substituir as antigas visões mágicas e religiosas do mundo, onde então se encontrava a imagem de um mundo *eticizado* ou repleto de seres espirituais. No domínio da visão científica do mundo, a realidade do mundo se encontra interpretado exclusivamente pelas abordagens do positivismo, seja esta constituída nas vertentes racionalistas ou empiristas. O importante aqui é a mudança para uma descrição puramente racional do mundo que assume legitimidade na condução da vida social, das instituições e relações sociais.

Outra via de reflexão e comparação sobre os conceitos de niilismo e desencantamento do mundo em Nietzsche e Weber se constitui a propósito das possibilidades de caracterização do racionalismo ocidental. Anteriormente, destacamos que em suas expressões modernas, ambos os conceitos indicam o acontecimento de uma perda do sentido do mundo. Mas outra importante nota em relação ao significado dos conceitos vem contribuir para uma tipologia do racionalismo ocidental. E tal revelação se dá ao focarmos nas significações primeiras dos conceitos.

Em um primeiro sentido, o niilismo se caracteriza como uma mentalidade que se dispõe na atitude de uma *rejeição ou desvalorização do mundo*. Tal postura é um indicativo do instinto de decadência, isto é, de enfraquecimento ou ressentimento do ser na vida. Por sua vez, a mentalidade que forneceria as condições para o advento das instituições e processos da modernidade é caracterizado por Weber como o racionalismo da *dominação do mundo*. Tal racionalismo se refere à postura do protestantismo ascético intramundano.

Aliás, em relação a esse duplo aspecto, da rejeição do mundo por um lado e da dominação do mundo por outro, Weber mesmo a destacou quando se referia à especificidade do racionalismo puritano, pelo qual nessa mentalidade, a “rejeição do mundo da ascese ocidental combinava-se de modo inextricável com a aspiração ao domínio do mundo” (WEBER, 1999, p.158). No debruçar meditativo sobre o caráter da mentalidade ocidental – que aqui também definimos como racionalismo -, enquanto Weber se ateve fundamentalmente nos delineamentos da postura de dominação do mundo referente à ética

protestante, Nietzsche se deteve radicalmente sobre as condições da postura de rejeição do mundo relacionada à moral cristã.

Por conta desses desdobramentos dos conceitos de niilismo e de desencantamento do mundo, torna-se possível e interessante uma expressão síntese para a caracterização do racionalismo ocidental a luz das contribuições de Nietzsche e Weber. Tal tipologia pode então ser formulada nos termos de um ***racionalismo da desvalorização e dominação do mundo***. Com essa expressão conjugamos a perspectiva crítica de Nietzsche às disposições da moralidade cristão-metafísica com a análise weberiana da ética protestante. Com isso, esperamos contribuir na reflexão sobre o caráter das orientações vinculadas ao racionalismo ocidental e suas consequências, cada vez mais reveladas como perversas, ao tempo presente e futuro.

5.2. ...ao racionalismo da cultivação do mundo.

É de relevante interesse notar ao fim deste trabalho, que no contexto mesmo do pensamento científico e filosófico desponta um posicionamento epistemológico e ético de crítica ao que se apresenta sob a égide dessa mentalidade que, apropriando-se das reflexões de Nietzsche e Weber, caracterizamos como o racionalismo da desvalorização e dominação do mundo. Tal vertente que desponta na vanguarda do mundo intelectual contemporâneo, fazendo reconhecer as falhas e danos da mentalidade ocidental moderna, coloca-se apresentando não só as dimensões da crítica, como também as dimensões e princípios que orientam a uma reformulação ou mutação paradigmática na forma de conceber e agir no mundo.

É tendo por meta esse processo de metamorfose da mentalidade preconizada no ocidente que os posicionamentos da “perspectiva sistêmica” (CAPRA, 2005; 1999) e do “pensamento complexo” (MORIN, 2007) vem se colocando. O supra-sumo da crítica consiste no diagnóstico dos efeitos prejudiciais advindas da abordagem fragmentária e reducionista do mundo aos sistemas sociais e ambientais. Em contraposição a essa mentalidade e na busca de projetar uma nova maneira de ver e agir no mundo, autores vem pontuando os indícios de que a “ciência de hoje não é mais a ciência ‘clássica’” (PRIGOGINE e STENGERS, 1997, p.5). Isso porque os “conceitos básicos que fundamentavam a ‘concepção clássica do mundo’ encontraram hoje seus limites num progresso teórico que não hesitamos em chamar de metamorfose” (*ib.*).

Em ambas as abordagens, isto é, da perspectiva sistêmica e do pensamento complexo, os diagnósticos de crítica e a projeção dos encaminhamentos necessários para uma reformulação do pensamento apontam para uma mesma direção, claramente identificável. De modo que se há realmente alguma diferença entre as abordagens, essa se coloca muito mais em termos de nomeação da nova forma de ver o mundo do que em relação aos valores, objetivos e preocupações pelas quais se orientam.

É assim que, por exemplo, na definição da “nova visão da realidade” advogada pela perspectiva sistêmica, esta se coloca fundamentalmente na “consciência do estado de inter-relação e interdependência essencial de todos os fenômenos – físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais” (CAPRA, 2005, p.259). Já o pensamento complexo é definido como o reconhecimento da complexidade, isto é, de “um tecido de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas”, sendo esta complexidade entendida como “efetivamente o tecido de acontecimentos [...] que constituem nosso mundo fenomênico” (MORIN, 2007, p.13).

Como se pode perceber, em ambos os casos compartilha-se essencialmente do reconhecimento das tramas de interdependência entre os fenômenos e sistemas da vida. Os “sistemas complexos” – conceito esse que tem o mérito de integrar numa mesma expressão os termos sistemas e complexidade -, podem ser definidos como a “confluência de múltiplos processos cujas interrelações constituem a estrutura de um sistema que funciona como uma totalidade organizada” (GARCÍA, 2000, p.85). Tendo em vista a complexidade na organização dos sistemas é que as necessidades de uma abordagem inter e transdisciplinar são colocadas como cruciais para um entendimento mais próximo e harmonioso com a realidade dos fenômenos.

Ponto comum apresentado e de especial relevância no contexto da *crise civilizatória do mundo contemporâneo*, é também a íntima e explícita vinculação do pensamento sistêmico/complexo com a visão ecológica do mundo. Tal visão se apresenta como a mais apropriada abordagem para o entendimento e enfrentamento das “questões ecológicas”. Problemáticas tais que evocam a necessidade de reconhecer as interrelações entre as dimensões do meio ambiente natural com os processos sociais. Numa palavra, fala-se aqui em termos das *problemáticas sócioambientais*.

A própria manifestação das questões ecológicas (ou sócioambientais), tendo em vista seus condicionantes sócio-culturais históricos, sugere uma reconfiguração da dimensão dos valores que

orientam o estar no mundo. Implica, portanto, na busca por uma reformulação do estilo de vida humano sobre a Terra, mais propriamente, do estilo ocidental (europeu) de civilização que se expandiu ferozmente na era moderna à escala mundial.

É em vista, dentre outras questões, do advento desse reconhecimento dos condicionantes da problemática ecológica, que o nosso período histórico-social passa a ser caracterizado nos termos de uma vertente da teoria social como “modernização reflexiva”. Com essa reflexão, destaca-se a condição de que a “metamorfose dos efeitos colaterais despercebidos da produção industrial na perspectiva das crises ecológicas globais” assume o aspecto de uma “crise institucional profunda da própria sociedade industrial” (BECK, 1997, p.19). E é nesse contexto de reflexão e preocupação que vem emergindo as configurações de uma *nova* sociedade, então chamada de “sociedade de risco”. Tais condições informariam que a “sociedade torna-se reflexiva (no sentido mais estrito da palavra), o que significa dizer que ela se torna um tema e um tema para ela própria” (*ibidem*).

Em seu esforço de sistematização dos conteúdos do emergente paradigma sistêmico, o físico teórico F. Capra considera “sistêmico” e “ecológico” como sinônimo. O ‘sistêmico’ se apresentaria como um “termo científico mais técnico” (CAPRA, 1999, p.33) do que o ‘ecológico’, de modo que na “percepção ecológica profunda” a essência de sua visão se define no reconhecimento da “interdependência de todos os fenômenos” (*idem*, p.25). Colocação tal que aparece tanto na definição da perspectiva sistêmica quanto em relação ao pensamento complexo. Assim, podemos concordar que a “nova visão da realidade é uma visão ecológica” (CAPRA, 2005, p.402). É tendo em vista essa imperiosa necessidade de percepção das conexões entre os fenômenos e sistemas da vida e do cosmos, reconhecimento esse que se obscurece na vigência da abordagem fragmentária da “ciência ocidental reducionista”, que o sociólogo E. Morin assevera que deveríamos “ser animados por um princípio de pensamento que nos permitisse ligar as coisas que nos parecem separadas, uma em relação às outras” (MORIN, 2000, p.20).

Com referência constante a necessidade de uma reformulação dos valores, chama-se atenção para a importância das dimensões éticas, do sagrado e do sentido da vida. A esse propósito, tendo em vista as novas projeções e ensaios que se desenvolvem na esteira do novo paradigma, já se aponta inclusive que “ciência e ‘desencanto do mundo’ não são sinônimos” (PRIGOGINE e STENGERS, 1997, p.5). Ao menos, não deveriam necessariamente ser tomados e realizados como tal. Interessante notar aqui, uma afirmação contrária ao diagnóstico

weberiano, realmente válido para seu período, da relação entre ciência e desencantamento do mundo. O pensamento científico e intelectual contemporâneo poderia então conduzir-se a uma via orientada pelo encantamento do mundo?

Em vista disso, clama-se aos protagonistas o imperativo de uma tomada de consciência. Consciência no duplo sentido do termo, isto é, ao mesmo tempo uma consciência intelectual e ética (MORIN, 1999). Propostas nascentes de uma reformulação do pensamento fazem-no inclusive aproximar-se das vias místicas de conhecimento e dos saberes ancestrais (SELL e BRÜSEKE, 2006). A esse respeito, encontram-se declarações de que a “verdadeira racionalidade é profundamente tolerante com respeito aos mistérios” (MORIN, 2007, p.118), e que a “concepção sistêmica da vida é espiritual em sua essência mais profunda” (CAPRA, 2005, p.296). Essa aproximação é sugerida tendo em vista o reconhecimento compartilhado sobre a essência da “interligação e a interdependência universais de todos os fenômenos e a natureza intrinsecamente dinâmica da realidade” (*ib.*).

Na medida em que o pensamento sistêmico é “pensamento contextual”, e que explicar os fenômenos considerando seu contexto significa relacioná-las ao seu meio ambiente, então, “podemos dizer que todo pensamento sistêmico é pensamento ambientalista” (CAPRA, 1999, p.46-7). A perspectiva alçada pelas proposições do novo paradigma nos leva sempre a pensar em termos de “conexidade, de relações e de contexto” (*idem*, p.46).

Orientada pelos princípios de “disjunção, de redução e de abstração” (MORIN, 2007, p.11), o paradigma de simplificação “alienou-nos da natureza e de nossos companheiros, e, dessa maneira, nos diminuiu” (CAPRA, 1999, p.230). Há de se reconhecer, portanto, que “problemas são interdependentes no tempo e no espaço” (MORIN, 2005, p.153). Tendo em vista que a crise civilizacional que experimentamos é uma “crise complexa, multidimensional, cujas facetas afetam todos os aspectos de nossa vida” (CAPRA, 2005, p.19), descortina-se a imperativa necessidade de “recuperar nossa experiência de conexidade com toda a teia da vida” (CAPRA, 1999, p.230).

Reconectar-se “com a teia da vida significa construir, nutrir e educar comunidades sustentáveis” (*idem*, p.231). Ao partir do “ponto de vista sistêmico, as únicas soluções viáveis são as soluções ‘sustentáveis’” (*idem*, p.24). Isso nos leva há uma reconsideração de nossa posição no mundo, onde se coloca a tarefa de “não mais dominar a Terra, mas cuidar da terra doente, habitá-la, arrumá-la, cultivá-la” (MORIN, 2005, p. 178). Nesse sentido, não só o saber científico, mas a

própria mentalidade de nossa época histórica poderia então “descobrir-se hoje simultaneamente como ‘escuta poética’ da natureza e processo natural nela (PRIGOGINE e STENGERS, 1997, p.226).

O aspecto importante de ser considerado – e pelo qual devotamos essas breves linhas –, é que no *projeto* de constituição de uma reformulada *imagem de mundo* desenvolve-se uma disposição mental que nos aventuramos a designar aqui como a expressão de um ***racionalismo da cultura do mundo***. Racionalismo entendido aqui como a definição de uma mentalidade que orienta as formas de perceber e agir no mundo. Nos esforços teóricos à procura de construção das condições para uma mutação paradigmática, particularmente desenvolvida pelos vieses do sistemismo e da complexidade, apresentam-se conceitos e princípios que fornecem instrumentos heurísticos para o reconhecimento e valorização das interrelações e integrações entre os fenômenos e sistemas da vida. Favorece, portanto, para que a condição humana na Terra (Gaia) seja dada enquanto exercício da cultura do mundo, tal qual o jardineiro e seu jardim.

A expressão da cultura do mundo faz sugerir, assim, uma atitude de zelo e afeição pelo que é cultivado, estabelecendo-se nessa relação uma aliança de reciprocidades benéficas entre as partes. Cultivar significa tratar com cuidados especiais; dedicar-se e amar o que se está cultivando. Cultivar é, inclusive, sinônimo de consagrar-se a algo, no sentido de devotar-se, devoção. Nessa perspectiva chegar-se-ia então ao “tempo de novas alianças, desde sempre firmadas, durante muito tempo ignoradas” (*ib.*). E assim ao nos referirmos a um racionalismo da *cultura do mundo* deve-se entender o projeto de uma mentalidade que orienta uma postura para o cuidado do mundo.

6. Considerações finais

Convém salientar que a intenção desta dissertação não foi trabalhar uma exegese sobre as obras de Nietzsche e Weber. As contribuições dos autores foram aqui manejadas com o intuito de responder ao diagnóstico do racionalismo ocidental. Procuramos, portanto, realizar uma reflexão crítica que apontassem os contornos do racionalismo ocidental. E foi em face das características dessa concepção de mundo, cuja perversidade das consequências já se revela claramente no contexto contemporâneo, que buscamos delinear a expressão de uma mentalidade cuja direção é descrita como uma mutação paradigmática.

Ao partir para uma investigação mais amplamente desenvolvida dos diagnósticos de Nietzsche e Weber sobre os contornos do racionalismo ocidental, tivemos como problemática essencial a crise sócioambiental contemporânea. Crise ecológica global que põe em cheque o próprio estilo de desenvolvimento promovido na era moderna. Portanto, o presente trabalho teve como marco fundamental uma crítica aos valores inerentes ao modelo de civilização ocidental em questão.

Nietzsche é o pensador que se interessa fundamentalmente em realizar uma crítica da cultura europeia. Noutros termos, é tendo a questão moral como problemática central que o filósofo se lança ao questionamento do valor desses valores. E com essa intenção, as categorias e ideias difundidos pela filosofia e religião se constituem como os focos principais de avaliação. Tendo a metafísica e o cristianismo como os principais veiculadores da moralidade ocidental, ao questionar os valores desenvolvidos no ocidente Nietzsche detecta a expressão do niilismo como sua característica marcante.

O niilismo é então definido, por um lado, como sintoma do instinto de decadência. Ou seja, o niilismo enquanto postura de desvalorização ou rejeição da vida no mundo. Em sua expressão moderna de desenvolvimento, o niilismo se define como o processo de desvalorização dos valores supremos. Isto é, dos valores supremos constituídos na visão metafísica e cristã que orientavam a concepção de mundo e dotavam a vida de significado.

Ao passo que se descortina toda a dimensão da sociologia do racionalismo de Max Weber, percebe-se a enorme importância do fenômeno da racionalização como tema central no conjunto de sua obra. O autor procurava identificar a característica peculiar na história da civilização ocidental que forneceu as condições mentais para a

constituição do mundo moderno. É aqui que o conceito de desencantamento do mundo se destaca no processo de racionalização. Desencantamento que assume na versão religiosa de sua expressão a condição de uma rejeição dos elementos mágicos de salvação. Já em sua manifestação moderna se expressa como desencantamento técnico-científico do mundo, e se caracteriza pela extirpação do sentido do mundo.

A consideração final a ser colocada, e que de fato urge com significativa relevância às questões que despontam no incipiente século XXI, é saber se poderemos constituir as condições para o desenvolvimento de uma renovação do *racionalismo*. Isto é, construir uma revigorada imagem de mundo, alternativa ao racionalismo ocidental da desvalorização e dominação do mundo, assim delineado com base nas reflexões de Nietzsche e Weber. Uma disposição mental que seja consistente e coerente com as condições sócio-culturais da contemporaneidade. Indícios dessa ordem já despontam, pode-se observar, na formação de novas maneiras de pensar o mundo, advindos em parte por um esforço intelectual de demonstrar as dimensões dessa mutação de paradigma. Essa nova mentalidade busca *vincular* a civilização no contexto dos processos e sistemas vivos que constituem e compartilham o habitat do planeta Terra. Com base nesses argumentos é que por fim indicamos a expressão de um racionalismo da cultivação do mundo como o nome de uma nova visão do mundo.

E quiçá ao nos orientarmos na direção uma cultivação do mundo, nós possamos nos aproximar daquela rota que o poeta Hölderlin entoa e pelo qual a reflexão do filósofo Martin Heidegger serve “como um notável e profético comentário sobre a nossa relação com a natureza numa era tecnológica” (FOLTZ, 1995, p.188): o caminho que nos leva à condição de *habitar poeticamente* no mundo.

7. Referências bibliográficas

ADORNO, T.W. e HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: Ulrich Bech, Anthony Giddens e Scott Lash. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997.

BOEIRA, Nelson. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BOLZAN, José. **Habermas: razão e racionalização**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. 4ª ed. São Paulo: Cultrix, 1999.

_____. **O ponto de mutação**. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

CARDEIRA, Alejandro Serrano. **Filosofia e Crise pela filosofia latino-americana**. Petrópolis: Vozes, 1984.

COHN, Gabriel. Weber, Nietzsche e a crítica dos valores. In: __. **Crítica e Resignação**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva**. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 01-39 (Os pensadores).

DUPUY, Jean-Pierre. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1980.

FARINETTI, Marina. Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida. **Trabajo y Sociedad**. 2006, nº8, vol. VII, Santiago del Estero, Argentina, pp.

FILIPE, Rafael Gomes. **De Nietzsche a Weber: hermenêutica de uma afinidade eletiva**. 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.

FOLTZ, B.V. Morar poeticamente sobre a terra: para uma nova ética ambiental. In:_. **Habitar a Terra. Heidegger, Ética Ambiental e a Metafísica da Natureza**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, pp. 187-214.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _ . **Microfísica do poder**. 25ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp.15-37.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

GARCÍA, Rolando. Interdisciplinarietà y sistemas complejos. In: _ . **Ciencias sociales y formación ambiental**. Barcelona: Gedisa, 1994, pp. 85-124.

GIACOIA, Oswaldo Junior. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1994.

HABERMAS, Jürgen. A consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de autocertificação. In: _ . **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 3-33.

_____. La teoría de la racionalización de Max Weber. In: _ . **Teoría de la acción comunicativa, I: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madrid: Taurus, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche: metafísica e niilismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HENNIS, Wilhelm. Les traces de Nietzsche dans l'oeuvre de Max Weber. In: _ . **La Problématique de Max Weber**. Paris: Presses Universitaires de France, 1986, pp.181-206.

LEFF, Henrique. **Ecologia, capital e cultura: racionalidade ambiental, democracia participativa e desenvolvimento sustentável**. Blumenau: FURB, 2000.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Celia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 10, n° esp., 2007, pp. 37-45.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 2ª ed. São Paulo: Graal, 2002.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche : das forças cósmicas aos valores humanos**. 2ª ed. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2000.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre : Sulina, 3ª ed., 2007.

_____. Da necessidade de um pensamento complexo. In: MARTINS, Francisco Menezes e SILVA, Juremir Machado da (orgs). **Para navegar no século XXI**. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina/Edipucrs, 2000, pp.19-42.

_____. **Ciência com Consciência**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

MORIN, Edgar e KERN, Anne Brigitte. **Terra-Pátria**. Porto Alegre : Sulina, 1995.

MOURA, Carlos A. R. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

_____. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

_____. **Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O Anticristo: maldição ao cristianismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

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

_____. O niilismo europeu. In:_. **A vontade de poder.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. **Assim falava Zaratustra.** São Paulo: Formar, s/d.

Nobre, Renarde Freire. **Weber, Nietzsche e as respostas éticas à crítica da modernidade.** *Trans/Form/Ação*, 2003, vol.26, nº1, pp.53-86.

_____. **Três teses comparativas entre os pensamentos de Weber e de Nietzsche.** *Rev. bras. Ci. Soc.*, Out 2004, vol.19, nº56, pp.29-43.

_____. “Entre Passos e Tropeços”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2004b, nº54, pp. 161-164.

_____. **Cultura e Perspectivismo nas visões de Nietzsche e Weber.** *Teoria & Sociedade*, 2005, número especial, pp.68-89.

_____. **Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche.** *Dados*, 2006, vol.49, nº.3, pp.511-536.

ÖELZE, Berthold. Weber e Nietzsche. In: SOUZA, Jessé (org). **A atualidade de Max Weber.** Brasília: UNB, 2000, pp. 261-275.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber.** São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003.

PRIGOGINE, Ilya e STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: metamorfose da ciência.** Brasília: UNB, 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: a biografia de uma tragédia.** São Paulo: Geração editorial, 2001.

SCHLUCHTER, Wolfgang. Introduction. In: **_. The rise of western rationalism: Max Weber's developmental history.** Berkeley: California Press, 1985, pp.1-5.

_____. The paradox of rationalization: on the relations of ethics and world. In: SCHLUCHTER, W. e ROTH, Guenther. **Max Weber's vision of history: ethics and methods.** Berkeley: California Press, 1984, pp. 11-66.

SCHROEDER, Ralph. Nietzsche and Weber: two 'prophets' of the modern world. In: **_. Max Weber, Rationality and Modernity.** London, UK: Unwin Hyman, 1987, pp. 207-221.

SELL, Carlos Eduardo. **Imagens de Weber: esboço de uma tipologia das interpretações do pensamento de Weber.** XIV Congresso brasileiro de sociologia, 2009.

SELL, Carlos Eduardo e BRÜSEKE, Franz Josef. **Mística e sociedade.** São Paulo: Paulus, 2006.

TAVOLARO, Sérgio Barreira de Faria. **Movimento ambientalista e modernidade: sociabilidade, risco e moral.** São Paulo: Annablume/FAPESP, 2001.

VATTIMO, Gianni. Niilismo. In: BOBBIO, Norberto; *et al.* **Dicionário de Política.** 5ª ed. São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

VELHO, Otávio. Considerações (in)tempestivas sobre Nietzsche e Weber. In: **_. Besta-fera: recriação do mundo – ensaios críticos de antropologia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, pp. 77-115.

VIEIRA, P.F; BERKES, F. e SEIXAS, C.S. Introdução: A revolução ambiental e suas implicações epistemológicas, éticas e políticas. In: **_(orgs). Gestão integrada e participativa de recursos naturais. Conceitos, métodos e experiências.** Florianópolis: APED & SECCO, 2005.

WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: **_. Ensaios de Sociologia.** 5ª ed. Guanabara, RJ: Koogan, 1982.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **_. Ensaios de Sociologia.** Guanabara: Koogan, 1982b.

_____. Introdução do autor. In:_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 11ªed. São Paulo: Pioneira, 1996, pp.1-15.

_____. Religião e racionalidade econômica. In:_. **Weber: sociologia**. 7ª ed. São Paulo: Ática, 1999. (coleção grandes cientistas sociais)

_____. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. A ciência como vocação. In:_. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2008.