

Text 4

MAX WEBER

CIÊNCIA E POLÍTICA

Duas Vocações

Prefácio de

MANOEL T. BERLINCK

(Professor-Adjunto de Sociologia da Escola de Administração
de Empresas de S. Paulo, da Fundação Getúlio Vargas)

Tradução de

LEONIDAS HEGENBERG e OCTANY SILVEIRA DA MOTA

Caro Usuário

Este livro é parte integrante do acervo desta Biblioteca.

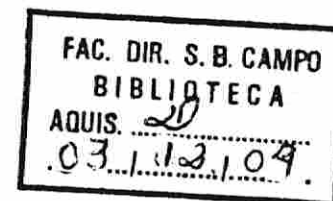
Mantenha-o em bom estado evitando rasuras, anotações e traços desnecessários.

Conserve-o como patrimônio seu, do qual poderá dispor sempre que precisar desde que você também tenha contribuído para sua preservação e conservação.

*Boas leituras !
Bons estudos !*



EDITORA CULTRIX
SÃO PAULO



des e se perde no infinito? Resposta a essa pergunta exige que façamos previamente algumas considerações de ordem geral.

★

O progresso científico é um fragmento, o mais importante indubitavelmente, do processo de intelectualização a que estamos submetidos desde milênios e relativamente ao qual algumas pessoas adotam, em nossos dias, posição estranhamente negativa.

Tentemos, de início, perceber claramente o que significa, na prática, essa racionalização intelectualista que devemos à ciência e à técnica científica. Significará, por acaso, que todos os que estão reunidos nesta sala possuem, a respeito das respectivas condições de vida, conhecimento de nível superior ao que um hindu ou um hotentote poderiam alcançar acerca de suas próprias condições de vida? É pouco provável. Aquêles, dentre nós, que entra num trem não tem noção alguma do mecanismo que permite ao veículo pôr-se em marcha — exceto se fôr um físico de profissão. Aliás, não temos necessidade de conhecer aquêles mecanismo. Basta-nos poder “contar” com o trem e orientar, conseqüentemente, nosso comportamento; mas não sabemos como se constrói aquela máquina que tem condições de deslizar. O selvagem, ao contrário, conhece, de maneira incomparavelmente melhor, os instrumentos de que se utiliza. Eu seria capaz de garantir que todos ou quase todos os meus colegas economistas, acaso presentes nesta sala, dariam respostas diferentes à pergunta: como explicar que, utilizando a mesma soma de dinheiro, ora se possa adquirir grande soma de coisas e ora uma quantidade mínima? O selvagem, contudo, sabe perfeitamente como agir para obter o alimento quotidiano e conhece os meios capazes de favorecê-lo em seu propósito. A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, *poderíamos, bastando que o quiséssemos*, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos *dominar* tudo, por meio da *previsão*. Equivale isso a despojar de magia o mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência da-

queles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização.

Surge daí uma pergunta nova: êsse processo de desencantamento, realizado ao longo dos milênios da civilização ocidental e, em termos mais gerais, êsse “progresso” do qual participa a ciência, como elemento e motor, tem significação que ultrapasse essa pura prática e essa pura técnica? Êsse problema mereceu exposição vigorosa na obra de Leon Tolstói. Tolstói a êle chegou por via que lhe é própria. O conjunto de suas meditações cristalizou-se crescentemente ao redor do tema seguinte: a morte é ou não é um acontecimento que encerra sentido? Sua resposta é a de que, para um homem civilizado, aquêles sentido não existe. E não pode existir porque a vida individual do civilizado está imersa no “progresso” e no infinito e, segundo seu sentido imanente, essa vida não deveria ter fim. Com efeito, há sempre possibilidade de novo progresso para aquêles que vive no progresso; nenhum dos que morrem chega jamais a atingir o pico, pois que o pico se põe no infinito. Abrão ou os camponeses de outrora morreram “velhos e plenos de vida”, pois que estavam instalados no ciclo orgânico da vida, porque esta lhes havia ofertado, ao fim de seus dias, todo o sentido que podia proporcionar-lhes e porque não subsistia enigma que êles ainda teriam desejado resolver. Podiam, portanto, considerar-se satisfeitos com a vida. O homem civilizado, ao contrário, colocado em meio ao caminhar de uma civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiências e de problemas, pode sentir-se “cansado” da vida, mas não “pleno” dela. Com efeito, êle não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que a vida do espírito incessantemente produz, êle não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo. Por êsse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a “progressividade” despojada de significação faz da vida um acontecimento igualmente sem significação. Nas últimas obras de Tolstói, encontra-se, por toda a parte, êsse pensamento, que dá tom à sua arte.

Qual a posição possível de adotar a êsse respeito? Tem o “progresso”, como tal, um sentido discernível, que se estende

para além da técnica, de maneira tal que pôr-se a seu serviço equivaleria a uma vocação penetrada de sentido? É indispensável levantar esse problema. A questão que se coloca não é mais a que se refere tão-somente à vocação científica, ou seja a de saber o que significa a ciência, enquanto vocação, para aquele que a ela se consagra; a pergunta é inteiramente diversa: qual o significado da *ciência* no contexto da vida humana e qual o seu valor?

Ora, a esse respeito, enorme é o contraste entre o passado e o presente. Lembremos a maravilhosa alegoria que se contém ao início do livro sétimo da *República* de Platão, a dos prisioneiros confinados à caverna. Os rostos desses prisioneiros estão voltados para a parede rochosa que se levanta diante deles; às costas, o foco de luz que eles não podem ver, condenados que estão a só se ocuparem das sombras que se projetam sobre a parede, sem outra possibilidade que a de examinar as relações que se estabelecem entre tais sombras. Ocorre, porém, que um dos prisioneiros consegue romper suas cadeias; volta-se e encara o sol. Deslumbrado, ele hesita, caminha em sentidos diferentes e, diante do que vê só sabe balbuciar. Seus companheiros o tomam por louco. Aos poucos, ele se habitua a encarar a luz. Feita essa experiência, o dever que lhe incumbe é o de tornar ao meio dos prisioneiros da caverna, a fim de conduzi-los para a luz. Ele é o filósofo, e o sol representa a verdade da ciência, cujo objetivo é o de conhecer não apenas as aparências e as sombras, mas também o ser verdadeiro.

Quem continua, entretanto, a adotar, em nossos dias, essa mesma atitude diante da ciência? A juventude, em particular, está possuída do sentimento inverso: a seus olhos, as construções intelectuais da ciência constituem um reino irreal de abstrações artificiais e ela se esforça, sem êxito, por colher, em suas mãos insensíveis, o sangue e a seiva da vida real. Acredita-se, atualmente, que a realidade verdadeira palpita justamente nessa vida que, aos olhos de Platão, não passava de um jogo de sombras projetadas contra a parede da caverna; entende-se que todo o resto são fantasmas inanimados, afastados da realidade, e nada mais. Como ocorreu essa transformação? O apaixonado entusiasmo de Platão, em sua *República*, explica-se, em última análise, pelo fato de, naquela época, haver sido descoberto o sentido de

um dos maiores instrumentos de conhecimento científico: o *conceito*. O mérito cabe a Sócrates que compreende, de imediato, a importância do conceito. Mas não foi o único a percebê-la. Em escritos hindus, é possível encontrar os elementos de uma lógica análoga à de Aristóteles. Contudo, em nenhum outro lugar que não a Grécia percebe-se a consciência da importância do conceito. Foram os gregos os primeiros a saberem utilizar esse instrumento que permitia prender qualquer pessoa aos grilhões da lógica, de maneira tal que ela não se podia libertar sem não reconhecendo ou que nada sabia ou que esta e não aquela afirmação correspondia à verdade, uma verdade *eterna* que nunca se desvaneceria como se desvanecem a ação e agitação cegas dos homens. Foi uma experiência extraordinária, que encontrou expansão entre os discípulos de Sócrates. Acreditou-se possível concluir que bastava descobrir o verdadeiro conceito do Belo, do Bem ou, por exemplo, o da Coragem ou da Alma — ou de qualquer outro objeto — para ter condição de compreender-lhe o ser verdadeiro. Conhecimento que, por sua vez, permitiria saber e ensinar a forma de agir corretamente na vida e, antes de tudo, como cidadão. Com efeito, entre os gregos, que só pensavam com referência à categoria da política, tudo conduzia a essa questão. Tais as razões que os levaram a ocupar-se da ciência.

A essa descoberta do espírito helênico associou-se, depois, o segundo grande instrumento do trabalho científico, engendrado pelo Renascimento: a experimentação racional. Tornou-se ela meio seguro de controlar a experiência, sem o qual a ciência empírica moderna não teria sido possível. Por certo que não se haviam feito experimentos muito antes dessa época. Haviam tido lugar, por exemplo, experiências fisiológicas, realizadas na Índia, no interesse da técnica ascética da Ioga, assim como experiências matemáticas na antiguidade helênica, visando fins militares e, ainda, experiências na Idade Média, com vistas à exploração de minas. Foi, porém, o Renascimento que elevou a experimentação ao nível de um princípio da pesquisa como tal. Os precursores foram, incontestavelmente, os grandes inovadores no domínio da *arte*: Leonardo da Vinci e seu companheiros e, particularmente e de maneira característica no domínio da música, os que se dedicaram à experimentação com o cravo, no século XVI. Daí, a experimentação passou para o campo das ciências,

devido, sobretudo, a Galileu e alcançou o domínio da teoria, graças a Bacon; foi, a seguir, perfilhada pelas diferentes universidades do continente europeu, de início e principalmente pelas da Itália e da Holanda, estendendo-se à esfera das ciências exatas.

Qual foi para esses homens, na aurora dos tempos modernos, a significação da ciência? Aos olhos dos experimentadores do tipo de Leonardo da Vinci e dos inovadores no campo da música, a experimentação era o caminho capaz de conduzir à arte verdadeira, o que equivalia dizer o caminho capaz de conduzir à verdadeira natureza. A arte deveria ser elevada ao nível de uma ciência, o que significava, ao mesmo tempo e antes de tudo, que o artista deveria ser elevado, socialmente e por seus próprios méritos, ao nível de um doutor. Essa ambição serve de fundamento ao *Tratado da Pintura*, de Leonardo da Vinci. E que se diz hoje em dia? “A ciência vista como caminho capaz de conduzir à natureza” — seria frase que haveria de soar aos ouvidos da juventude como uma blasfêmia. Não, é exatamente o oposto que aparece hoje como verdadeiro. Libertando-nos do intelectualismo da ciência é que poderemos apreender nossa própria natureza e, por essa via, a natureza em geral. Quanto a dizer que a ciência é também caminho que conduz à arte — eis opinião que não merece que nela nos detenhamos. Todavia, à época da formação das ciências exatas, esperava-se ainda mais da ciência. Lembremos o aforismo de Swammerdam: “Apresento-lhes aqui, na anatomia de um piolho, a prova da providência divina” e compreenderemos qual foi, naquela época, a tarefa própria do trabalho científico, sob influência (indireta) do protestantismo e do puritanismo: encontrar o caminho que conduz a Deus. Toda a teologia pietista daquele tempo, sobretudo a de Spener, estava ciente de que jamais se chegaria a Deus pela via que tinha sido tomada por todos os pensadores da Idade Média — e abandonou seus métodos filosóficos, suas concepções e deduções. Deus está oculto, seus caminhos não são os nossos, nem seus pensamentos os nossos pensamentos. Esperava-se contudo, descobrir traços de suas intenções através do exame da natureza, por intermédio das ciências exatas, que permitiriam apreender fisicamente suas obras. E em nossos dias? Quem continua ainda a acreditar — salvo algumas crianças grandes que encontramos justamente entre os especialistas — que os conhecimentos astronômicos, biológicos, físicos ou químicos po-

deriam ensinar-nos algo a propósito do sentido do mundo ou poderiam ajudar-nos a encontrar sinais de tal sentido, se é que ele existe? Se existem conhecimentos capazes de extirpar, até às raízes, a crença na existência de seja lá o que fôr que se pareça a uma “significação” do mundo, esses conhecimentos são exatamente os que se traduzem pela ciências. Como poderia a ciência nos “conduzir a Deus”? Não é ela a potência especificamente a-religiosa? Atualmente, homem algum, em seu foro íntimo — independentemente de admiti-lo de forma explícita — coloca em dúvida esse caráter da ciência. O pressuposto fundamental de qualquer vida em comunhão com Deus impele o homem a se emancipar do racionalismo e do intelectualismo da ciência: essa aspiração, ou outra do mesmo gênero, erigiu-se em uma palavra de ordem essencial, que faz vibrar a juventude alemã inclinada à emoção religiosa ou em busca de experiências religiosas. Aliás, a juventude alemã não corre à cata de experiência religiosa, mas de experiência da vida, em geral. Só parece desconcertante, dentro desse gênero de aspirações, o método escolhido, no sentido de que o domínio do irracional, único domínio em que o intelectualismo ainda não havia tocado, tornou-se objeto de uma tomada de consciência e é minuciosamente examinado. A isso conduz, na prática, o moderno romantismo intelectualista do irracional. Contudo, esse método, que se propõe a livrar-nos do intelectualismo, se traduzirá, indubitavelmente, por um resultado exatamente oposto ao que esperam atingir os que se empenham em seguir essa via. Enfim, ainda que um otimismo ingênuo haja podido celebrar a ciência — isto é, a técnica do domínio da vida fundamentada na ciência — como o caminho que levará à felicidade, creio ser possível deixar inteiramente de parte esse problema, tendo em vista a crítica devastadora que Nietzsche dirigiu contra “os últimos homens” que “descobriram a felicidade”. Quem continua a acreditar nisso — excetuadas certas crianças grandes que se encontram nas cátedras de faculdades ou nas salas de redação?

Voltemos atrás. Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao “ser verdadeiro”, à “verdadeira arte”, à “verdadeira natureza”, ao “verdadeiro Deus”, à “verdadeira felicidade”? Tolstói dá a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: ela não tem senti-

do, pois que não possibilita responder à indagação que realmente nos importa — “Que devemos fazer? Como devemos viver?” De fato, é incontestável que resposta a essas questões não nos é tornada acessível pela ciência. Permanece apenas o problema de saber em que sentido a ciência não nos proporciona resposta alguma e de saber se a ciência poderia ser de alguma utilidade para quem suscite corretamente a indagação.

★

Instalou-se, em nossos dias, o hábito de falar insistentemente numa “ciência sem pressupostos”. Existe uma tal ciência? Tudo depende do que se entenda pelas palavras empregadas. Todo trabalho científico pressupõe sempre a validade das regras da lógica e da metodologia, que constituem os fundamentos gerais de nossa orientação no mundo. Quanto à questão que nos preocupa, esses pressupostos são o que há de menos problemático. A ciência pressupõe, ainda, que o resultado a que o trabalho científico leva é *importante* em si, isto é, merece ser conhecido. Ora, é nesse ponto, manifestamente, que se reúnem todos os nossos problemas, pois que esse pressuposto escapa a qualquer demonstração por meios científicos. Não é possível interpretar o sentido último desse pressuposto — impõe-se, simplesmente, aceitá-lo ou recusá-lo, conforme as tomadas de posição pessoais, definitivas, face à vida.

A natureza da relação entre o trabalho científico e os pressupostos que o condicionam varia, ainda uma vez, de acordo com a estrutura das diversas ciências. As ciências da natureza, como a Física, a Química ou a Astronomia pressupõem, com naturalidade, que valha a pena conhecer as leis últimas do devir cósmico, na medida em que a ciência esteja em condições de estabelecê-las. E isso não apenas porque esses conhecimentos nos permitem atingir certos resultados técnicos, mas, sobretudo, porque tais conhecimentos têm um valor “em si”, na medida, precisamente, em que traduzem uma “vocalização”. Pessoa alguma poderá, entretanto, demonstrar esse pressuposto. E menos ainda se poderá provar que o mundo que esses conhecimentos descrevem merece existir, que ele encerra sentido ou que não é absurdo habitá-lo. Aquêles gêneros de conhecimentos não se propõem esse tipo de indagação. Tomemos, agora, um outro exemplo, o de uma tecnologia altamente desenvolvida do ponto de

vista científico, tal como é a medicina moderna. Expresso de maneira trivial, o “pressuposto” geral da Medicina assim se coloca: o dever do médico está na obrigação de conservar a vida pura e simplesmente e de reduzir, quanto possível, o sofrimento. Tudo isso é, porém, problemático. Graças aos meios de que dispõe, o médico mantém vivo o moribundo, mesmo que este lhe implore pôr fim a seus dias e ainda que os parentes desejem e devam desejar a morte, conscientemente ou não, porque já não tem mais valor aquela vida, porque os sofrimentos cessariam ou porque os gastos para conservar aquela vida inútil — trata-se, talvez, de um pobre demente — se fazem pesadíssimos. Só os pressupostos da Medicina e do código penal impedem o médico de se apartar da linha que foi traçada. A Medicina, contudo, não se propõe a questão de saber se aquela vida merece ser vivida e em que condições. Todas as ciências da natureza nos dão uma resposta à pergunta: que deveremos fazer, se quisermos ser *tênicamente* senhores da vida. Quanto a indagações como “isso tem, no fundo e afinal de contas, algum sentido”, “devemos e queremos ser *tênicamente* senhores da vida?” aquelas ciências nos deixam em suspenso ou aceitam pressupostos, em função do fim que perseguem. Recorramos a uma outra disciplina, à ciência da arte. A estética pressupõe a obra de arte. E, em consequência, apenas se propõe pesquisar o que condiciona a gênese da obra de arte. Mas não se pergunta, absolutamente, se o reino da arte não será um reino de esplendor diabólico, reino que é deste mundo e que se levanta contra Deus e se levanta, igualmente, contra a fraternidade humana, em razão de seu espírito fundamentalmente aristocrático. A estética, em consequência, não se pergunta: *deveria* haver obras de arte? — Tomemos, ainda, o exemplo da ciência do Direito. Essa disciplina estabelece o que é válido segundo as regras da doutrina jurídica, ordenada, em parte, por necessidade lógica e, em parte, por esquemas convencionais dados; estabelece, por conseguinte, *em que momento* determinadas regras de Direito e determinados métodos de interpretação são *havidos* como obrigatórios. Mas a ciência jurídica não dá resposta à pergunta: *deveria* haver um Direito e *dever-se-iam* consagrar exatamente estas regras? Aquela ciência só pode indicar que, se desejamos certo resultado, tal regra de Direito é, segundo as normas da doutrina jurídica, o meio adequado para atingi-lo. —

Tomemos, por fim, o exemplo das ciências históricas. Elas nos capacitam a compreender os fenômenos políticos, artísticos, literários ou sociais da civilização, a partir de suas condições de formação. Mas não dão, por si mesmas, resposta à pergunta: esses fenômenos *mereceriam* ou *merecem* existir? Elas pressupõem, simplesmente, que há interesse em tomar parte, pela prática desses conhecimentos, na comunidade dos "homens civilizados". Não podem, entretanto, provar "cientificamente" que haja vantagem nessa participação; e o fato de pressuporem tal vantagem não prova, de forma alguma, que ela exista. Em verdade, nada do que foi mencionado é, por si próprio, evidente.

Detenhamo-nos, agora, por um instante, nas disciplinas que me são familiares, a saber, a Sociologia, a História, a Economia Política, a Ciência Política e todas as espécies de filosofia da cultura que têm por objeto a interpretação dos diversos tipos de conhecimentos precedentes. Costuma-se dizer, e eu concordo, que a política não tem seu lugar nas salas de aulas das universidades. Não o tem, antes de tudo, no que concerne aos estudantes. Deploro, por exemplo, que, no anfiteatro de meu antigo colega Dietrich Schafer, de Berlim, certo número de estudantes pacifistas se haja reunido em torno de sua cátedra, para fazer uma manifestação, e deploro também o comportamento de estudantes antipacifistas que, ao que parece, organizaram manifestação contra o Professor Foerster, do qual, em razão de minhas concepções, me sinto, entretanto, muito afastado e por muitos motivos. Mas a política não tem lugar também, no que concerne aos docentes. E, antes de tudo, quando eles tratam cientificamente de temas políticos. Mais do que nunca, a política está, então deslocada. Com efeito, uma coisa é tomar uma posição política prática, e outra coisa é analisar cientificamente as estruturas políticas e as doutrinas de partidos. Quando, numa reunião pública, se fala de democracia, não se faz segredo da posição pessoal adotada e a necessidade de tomar partido de maneira clara, se impõe, então, como um dever maldito. As palavras empregadas numa ocasião como essa não são mais instrumentos de análise científica, mas constituem apelo político destinado a solicitar que os outros tomem posição. Não são mais relhas de arado para revolver a planície imensa do pensamento contemplativo, porém gládios para acometer os adversários, ou numa palavra, meios de combate. Seria vil empregar as palavras de tal maneira

em uma sala de aula. Quando, em um curso universitário, manifesta-se a intenção de estudar, por exemplo, a "democracia", procede-se ao exame de suas diversas formas, o funcionamento próprio de cada uma delas e indaga-se das conseqüências que uma e outra acarretam; em seguida, opõe-se à democracia as formas não-democráticas da ordem política e tenta-se levar essa análise até a medida em que o próprio ouvinte se ache em condições de encontrar o ponto a partir do qual poderá tomar posição, em função de seus ideais básicos. O verdadeiro professor se impedirá de impor, do alto de sua cátedra, uma tomada de posição qualquer, seja abertamente, seja por sugestão — pois a maneira mais desleal é evidentemente a que consiste em "deixar os fatos falarem".

Por que razões, em essência, devemos abster-nos? Presumo que certo número de meus respeitáveis colegas opinará no sentido de que é, em geral, impossível pôr em prática esses escrúpulos pessoais e que, se possível, seria fora de propósito adotar precauções semelhantes. Ora, não se pode demonstrar a ninguém aquilo em que consiste o dever de um professor universitário. Dêle nunca se poderá exigir mais do que proibidade intelectual ou, em outras palavras, a obrigação de reconhecer que constituem dois tipos de problema *heterogêneos*, de uma parte, o estabelecimento de fatos, a determinação das realidades matemáticas e lógicas ou a identificação das estruturas intrínsecas dos valores culturais e, de outra parte, a resposta a 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. Se me fôssem perguntado, neste momento, por que esta última série de questões deve ser excluída de uma sala de aula, eu responderia que o profeta e o demagogo estão deslocados em uma cátedra universitária. Tanto ao profeta como ao demagogo cabe dizer: "Vá à rua e fale em público", o que vale dizer que ele fale em lugar onde possa ser criticado. Numa sala de aula, enfrenta-se o auditório de maneira inteiramente diversa: o professor tem a palavra, mas os estudantes estão condenados ao silêncio. As circunstâncias pedem que os alunos sejam obrigados a seguir os cursos de um professor, tendo em vista a futura carreira e que nenhum dos presentes a uma sala de aula possa criticar o mestre. A um professor é imperdoável valer-se de tal situação para

buscar incutir, em seus discípulos, as suas próprias concepções políticas, em vez de lhes ser útil, como é de seu dever, através da transmissão de conhecimentos e de experiência científica. Pode, por certo, ocorrer que este ou aquele professor só imperfeitamente consiga fazer calar sua preferência. Em tal caso, estará sujeito à mais severa das críticas no foro de sua própria consciência. Uma falha dessas não prova, entretanto, absolutamente nada, pois que existem outros tipos de falha como, por exemplo, os erros materiais, que também nada provam contra a obrigação de buscar a verdade. Além disso, é exatamente em nome do interesse da ciência que eu condeno essa forma de proceder. Recorrendo às obras de nossos historiadores, tenho condição de lhes fornecer prova de que, sempre que um homem de ciência permite que se manifestem seus próprios juízos de valor, ele perde a compreensão integral dos fatos. Tal demonstração se estenderia, contudo, para além dos limites do tema que nos ocupa esta noite e exigiria digressões demasiado longas.

Gostaria, apenas, de colocar esta simples pergunta: Como é possível, numa exposição que tem por objeto o estudo das diversas formas dos Estados e das Igrejas ou a história das religiões levar um crente católico e um franco-maçom a submeterem esses fenômenos aos mesmos critérios de *avaliação*? Isso é algo de que não se cogita. E, entretanto, o professor deve ter a ambição e mesmo erigir em dever o tornar-se útil tanto a um quanto a outro, em razão de seus conhecimentos e de seu método. Pode ser-me objetado, a justo título, que o crente católico jamais aceitará a maneira de compreender a história das origens do cristianismo tal como a expõe um professor que não admite os mesmos pressupostos dogmáticos. Isso é verdade! A razão das discordâncias brota do fato de que a ciência "sem pressupostos", recusando submissão a uma autoridade religiosa, não conhece nem "milagre" nem revelação". Se o fizesse, seria infiel a seus próprios pressupostos. O crente, entretanto, conhece as duas posições. A ciência "sem pressupostos" dele exige nada menos — mas, igualmente, nada mais — que a cautela de simplesmente reconhecer que, se o fluxo das coisas deve ser explicado sem intervenção de qualquer dos elementos sobrenaturais a que a explicação empírica recusa caráter causal, aquele fluxo só pode ser explicado pelo método que a ciência se esforça por aplicar. E isso o crente pode admitir sem nenhuma infidelidade a sua fé.

Uma nova questão, contudo, se levanta: tem algum sentido o trabalho realizado pela ciência aos olhos de quem permanece indiferente aos fatos, como tais, e só dá importância a uma tomada de posição prática? Creio que, mesmo em tal caso, a ciência não está despida de significação. Primeiro ponto a assinalar: a tarefa primordial de um professor capaz é a de levar seus discípulos a reconhecerem que há fatos que produzem desconforto, assim entendidos os que são desagradáveis à opinião pessoal de um indivíduo; com efeito, existem fatos extremamente desagradáveis para cada opinião, inclusive a minha. Entendo que um professor que obriga seus alunos a se habituarem a esse gênero de coisas realiza uma obra mais que puramente intelectual e não hesito em qualificá-la de "moral", embora esse adjetivo possa parecer demasiado patético para designar uma evidência tão banal.

Não mencionei, até agora, senão as razões práticas que justificam recusa a impor convicções pessoais. Há razões de outra ordem. A impossibilidade de alguém se fazer campeão de convicções práticas "em nome da ciência" — exceto o caso único que se refere à discussão dos meios necessários para atingir fim previamente estabelecido — prende-se a razões muito mais profundas. Tal atitude é, em princípio, absurda, porque as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante. Sem pretender traçar o elogio da filosofia do velho Mill, impõe-se, não obstante, reconhecer que ele tem razão, ao dizer que, quando se parte da experiência pura, chega-se ao politeísmo. A fórmula reveste-se de aspecto superficial e mesmo paradoxal, mas, apesar disso, encerra uma parcela de verdade. Se há uma coisa que atualmente não mais ignoramos é que uma coisa pode ser santa não apenas sem ser bela, mas *porque e na medida em que não é bela* — e a isso há referências no capítulo LIII do Livro de Isaías e no salmo 21. Semelhantemente, uma coisa pode ser bela não apenas sem ser boa, mas precisamente por aquilo que não a faz boa. Nietzsche lembrou esse ponto, mas Baudelaire já o havia dito por meio das *Fleurs du Mal*, título que escolheu para sua obra poética. A sabedoria popular nos ensina, enfim, que uma coisa pode ser verdadeira, conquanto não seja bela nem santa nem boa. Esses, porém, não passam dos casos mais elementares da luta que opõe os deuses das diferentes ordens e dos diferentes valores. Ignoro como se poderia

encontrar base para decidir "cientificamente" o problema do valor da cultura francesa face à cultura alemã; aí, também, diferentes deuses se combatem e, sem dúvida, por todo o sempre. Tudo se passa, portanto, exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, mas assume sentido diverso. Os gregos ofereciam sacrifícios a Afrodite, depois a Apolo e, sobretudo, a cada qual dos deuses da cidade; nós continuamos a proceder de maneira semelhante, embora nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós. É o destino que governa os deuses e não uma ciência, seja esta qual for. O máximo que podemos compreender é o que o *divino* significa para determinada sociedade, ou o que esta ou aquela sociedade considera como divino. Eis aí o limite que um professor não pode ultrapassar enquanto ministra uma aula, o que não quer dizer que se tenha assim resolvido o imenso problema vital que se esconde por detrás dessas questões. Entram, então, em jogo poderes outros que não os de uma cátedra universitária. Que homem teria a pretensão de refutar "cientificamente" a ética do *Sermão da Montanha*, ou, por exemplo, a máxima "não oponha resistência ao mal" ou a parábola do oferecer a outra face? É, entretanto, claro que, do ponto de vista estritamente humano, esses preceitos evangélicos fazem a apologia de uma ética que se levanta contra a dignidade. A cada um cabe decidir entre a dignidade religiosa conferida por essa ética e a dignidade de um ser viril, que prega algo muito diferente, como, por exemplo, "resiste ao mal ou serás responsável pela vitória que ele alcance". Nos termos das convicções mais profundas de cada pessoa, uma dessas éticas assumirá as feições do diabo, a outra as feições divinas e cada indivíduo terá de decidir, *de seu próprio ponto de vista*, o que, para ele, é deus e o que é o diabo. O mesmo acontece em todos os planos da vida. O racionalismo grandioso, subjacente à orientação ética de nossa vida e que brota de todas as profecias religiosas, destronou o politeísmo, em benefício do "Único de que temos necessidade"; mas, desde que se viu diante da realidade da vida interior e exterior, foi compelido a consentir em compromissos e acomodações de que nos deu notícia a história do cristianismo. A religião tornou-se, em nossos tempos, "rotina quotidiana". Os deuses antigos abandonam suas tumbas e, sob a forma de poderes

impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas, reiniciando suas lutas eternas. Daí os tormentos do homem moderno, tormentos que atingem de maneira particularmente penosa a nova geração: como se mostrar à altura do quotidiano? Todas as buscas de "experiência vivida" têm sua fonte nessa fraqueza, que é fraqueza não ser capaz de encarar de frente o severo destino do tempo que se vive.

Tal é o fado de nossa civilização: impõe-se que, de novo, tomemos claramente consciência desses choques que a orientação de nossa vida em função exclusiva do *pathos* grandioso da ética do cristianismo conseguiu mascarar por mil anos.

Basta, porém, dessas questões que ameaçam levar-nos demasiado longe. O erro que uma parte de nossa juventude comete, quando, ao que observamos, replica: "Seja! Mas se frequentamos os cursos que vocês ministram é para ouvir coisa diferente das análises e determinações de fatos", esse erro consiste em procurar no professor coisa diversa de um mestre diante de seus discípulos: a juventude espera um *líder* e não um *professor*. Ora, só como professor é que se ocupa uma cátedra. É preciso que não se faça confusão entre duas coisas tão diversas e, facilmente podemos convencer-nos da necessidade dessa distinção. Permitam-me que os conduza mais uma vez aos Estados Unidos da América, pois que lá se pode observar certo número de realidades em sua feição original e mais contundente. O jovem norte-americano aprende muito menos coisas que o jovem alemão. Entretanto, e apesar do número incrível de exames a que é sujeito, não se tornou ainda, em razão do espírito que domina a universidade norte-americana, a besta de exames em que está transformado o estudante alemão. Com efeito, a burocracia, que faz do diploma um requisito prévio, uma espécie de bilhete de ingresso no reino da prebenda dos empregos, está apenas em seu período inicial, no além-Atlântico. O jovem norte-americano nada respeita, nem a pessoa, nem a tradição, nem a situação profissional, mas inclina-se diante da grandeza pessoal de qualquer indivíduo. *A isso*, ele chama "democracia". Por caricatural que possa parecer a realidade americana quando a colocamos diante da significação verdadeira da palavra democracia, aquela é o sentido que lhe atribuem e, de momento, só isso importa. O jovem norte-americano faz de seu professor uma idéia simples: é quem lhe vende conhecimentos

e métodos em troca de dinheiro pago pelo pai, exatamente como o merceiro vende repolhos à mãe. Nada além disso. Se o professor fôr, por exemplo, campeão de futebol, ninguém hesitará em conferir-lhe posição de líder em tal setor. Mas, se não é um campeão de futebol (ou coisa similar em outro esporte), não passa de um professor e nada mais. Jamais ocorreria a um jovem norte-americano que seu professor pudesse vender-lhe "concepções do mundo" ou regras válidas para a conduta na vida. Claro está que nós, alemães, rejeitamos uma concepção formulada em tais termos. Cabe, contudo, perguntar se nessa maneira de ver, que exagerei até certo ponto, não se contém uma parcela de acerto.

Meus caros alunos! Vocês acorrem a nossos cursos exigindo de nós, que somos professores, qualidades de líder, sem jamais levar em consideração que, de cem professores, noventa e nove não têm e não devem ter a pretensão de ser campeões do futebol da vida, nem "orientadores" no que diz respeito às questões que concernem à conduta na vida. É preciso não esquecer que o valor de um ser humano não se põe, necessariamente, na dependência das condições de líder que ele possa possuir. De qualquer maneira, o que faz, o que transforma um homem em sábio eminente ou professor universitário não é, por certo, o que poderia transformá-lo num líder no domínio da conduta prática da vida e, especialmente, no domínio prático. O fato de um homem possuir esta última qualidade é algo que brota do puro acaso. Seria inquietante o fato de todo professor titular de uma cátedra universitária abrigar o sentimento de estar colocado diante da impudente exigência de provar que é um líder. E mais inquietante ainda seria o fato de permitir-se que todo professor de universidade julgasse ter a possibilidade de desempenhar esse papel na sala de aula. Com efeito, os indivíduos que a si mesmos se julgam líderes são, freqüentemente, os menos qualificados para tal função: de qualquer forma, a sala de aula não será jamais o local em que o professor possa fazer prova de tal aptidão. O professor que sente a vocação de conselheiro da juventude e que frui da confiança dos moços deve desempenhar esse papel no contacto pessoal de homem para homem. Se ele se julga chamado a participar das lutas entre concepções de mundo e entre opiniões de partidos, deve fazê-lo fora da sala de aula, deve fazê-lo em lugar público, ou seja, através da imprensa,

sa, em reuniões, em associações, onde queira. É, com efeito, demasiado cômodo exhibir coragem num local em que os assistentes e, talvez, os oponentes, estão condenados ao silêncio.

★

Após tais considerações, os senhores poderão dizer: se assim é, qual, em essência, a contribuição positiva da ciência para a vida prática e pessoal? Essa pergunta levanta, de novo, o problema do papel da ciência.

Em primeiro lugar, a ciência coloca naturalmente à nossa disposição certo número de conhecimentos que nos permitem dominar tècnicamente a vida por meio da previsão, tanto no que se refere à esfera das coisas exteriores como ao campo da atividade dos homens. Os senhores replicarão: afinal de contas, isso não passa do comércio de legumes do jovem norte-americano. De acôrdo.

Em segundo lugar, a ciência nos fornece algo que o comércio de legumes não nos pode, por certo, proporcionar: métodos de pensamento, isto é, os instrumentos e uma disciplina. Os senhores retrucarão, talvez, que não se trata, agora, de legumes, porém de meios através dos quais obter legumes. Assim seja. Admitamo-lo por enquanto. Felizmente, não chegamos ainda ao fim da jornada. Temos a possibilidade de apontar para uma terceira vantagem: a ciência contribui para *clareza*. Com a condição de que nós, os cientistas, de antemão a possuamos. Se assim fôr, poderemos dizer-lhes claramente que, diante de tal problema de valor, é possível adotar, na prática, esta ou aquela posição — e, para simplificar, peço que recorramos a exemplos comuns tomados de situações sociais a que temos de fazer face. Quando se adota esta ou aquela posição, será preciso, de acôrdo com o procedimento científico, aplicar tais ou quais meios para conduzir o projeto a bom tẽrmo. Poderá ocorrer que, em certo momento, os métodos apresentem um caráter que nos obrigue a recusá-los. Nesse caso, será preciso escolher entre o fim e os meios inevitáveis que esse fim exige. O fim justifica ou não justifica os meios? O professor só pode mostrar a necessidade da escolha, mas não pode ir além, caso se limite a seu papel de professor e não queira transformar-se em demagogo. Além disso, ele poderá demonstrar que, quando se deseja tal ou qual fim,