

# O que restou da Bildung: Uma análise de *Ciência como Vocação*, de Max Weber

Bildung: What's left? An analysis of Max Weber's *Science as Vocation*

**PEDRO SPINOLA PEREIRA CALDAS**

Universidade Federal de Uberlândia | UFU

*RESUMO:* Por meio de uma análise de *Ciência como vocação*, de Max Weber<sup>1</sup>, pretende-se compreender se as premissas intelectuais do ideal da Bildung permanecem na era da especialização. Ao invés de usar a idéia de universalidade, Weber insiste em que a clareza pode cumprir uma das funções da Bildung: um alerta contra a instrumentalização do saber e a concomitante fundação de sua autonomia. Para tanto, o estudo destacará três perguntas encontradas no texto de Weber que lidam com temas cruciais, como: especialização, progresso e significado da ciência na vida contemporânea.

*Palavras-chave:* Bildung; especialização; progresso científico; ciência alemã.

*ABSTRACT:* By analysis of Max Weber's *Science as vocation*, this work aims to understand if the intellectual premises of the Bildung ideal endure in the age of specialization. Instead of using the idea of universality, Weber insists that clarity might accomplish one of the functions of the Bildung: an alert against instrumentalization of knowledge and the concomitant foundation of its autonomy. In order to achieve this goal, the study detaches three questions which can be found in Weber's own text, which deals with crucial issues, such as: specialization, progress and meaning of science in contemporary life.

*Key words:* Bildung; specialization; scientific progress; German science.

116

## Introdução

O que significa ser um especialista? O termo pode tanto comportar um elogio – uma vez que atribui distinção a alguém cujos esforços o fizeram se diferenciar do leigo e do senso comum – como carregar um sentido depreciativo – ao se referir àqueles pesquisadores que nada sabem além de seu tema e sua maestria não se espelha em demais assuntos. É essa conotação pejorativa que podemos encontrar amiúde em autores tão distintos quanto balizados. José Ortega y Gasset, por exemplo, fará em seu *A rebelião das massas* uma crítica mordaz ao que chama de ‘barbárie da especialização’. Para Ortega, o especialista, por conhecer muito bem sua porciúncula do universo, torna-se um “sábio-ignorante”, pois não reconhecerá sua deficiência de conhecimento em áreas que não domina; pior, não somente deixa de experimentar seu limite a partir da prática especializada, bem como não admitirá especialistas em outras áreas<sup>2</sup>. Em *A condição humana*, Hannah Arendt, por sua vez, percebe a especialização como um fenômeno existencial no qual se evidencia a necessidade de o homem atribuir determinações racionais à sua vida.

[...] as condições da existência humana – a própria vida, natalidade e mortalidade, mundanidade, pluralidade e o planeta Terra – nunca podem “explicar” o que somos ou responder à questão de quem somos pela simples razão

de que tais condições nunca nos determinam de maneira absoluta. Esta sempre foi a opinião da filosofia, o que a difere das ciências – antropologia, psicologia, biologia etc. – que também lidam com o ser humano<sup>3</sup>.

Portanto, a partir do que diz Hannah Arendt, poder-se-ia pensar que a especialização depende de uma ilusão fundamental, a saber, a aposta em uma região da vida que lhe daria sentido de maneira mais convincente do que as demais, de onde a interrogação: seria possível que um cientista especializado, que, nos termos de Hannah Arendt, dependeria dessa ilusão, fosse capaz de pensar a própria ciência? Não seria necessário se perguntar antes por que jogamos a âncora ao mar, quando o cientista o faz para desembarcar em terra, seu propósito final? Que pensamento sobre a ciência é possível? Parafraseando o mesmo Ortega y Gasset, será viável pensar a ciência “desde dentro”, ou seja, mantendo o recorte temático sem que, todavia, esse recorte passe a adquirir um estatuto privilegiado como instância que atribui sentido à vida?

Não encontraria resposta, por exemplo, em Edward Said, que, mesmo sem entrar no mérito existencial do problema<sup>4</sup>, não se mostra menos lisonjeiro a respeito da especialização científica: a especialização aniquila e reprime algo que deve ser inerente ao conhecimento e ao intelecto, a saber, a liberdade em se fazer associações inesperadas e imprevisíveis. Said tem razão quando diz que “uma das tarefas do intelectual reside no esforço em derrubar os estereótipos e as categorias redutoras que tanto limitam o pensamento humano e a comunicação”<sup>5</sup>, mas teríamos de ver como óbvia a identificação entre redução e especialização? Por mais que as conferências de Said sejam bastante estimulantes – além de uma leitura deliciosa – creio que é necessário, como diz Bertolt Brecht, emitir sinais de dentro das chamas. Partamos da convicção de que nem toda especialização torna-se necessariamente a fragmentação temida por Edgar Morin: “A tendência para a fragmentação, para a disjunção, para a esoterização do saber científico tem como conseqüência a tendência para o anonimato”<sup>6</sup>.

O ensaio *Ciência como vocação*, de Max Weber, emite sinais de dentro das chamas e faz da ciência algo renovador sem lhe atribuir desígnios revolucionários, o que, diga-se, não deixa de ser altamente crítico não somente em relação à época cujas turbulências a morte o impediu de experimentar em sua violência total, bem como em relação ao projeto emancipatório da ciência moderna. Guardaria esse exercício weberiano alguma semelhança com a *besinnung* (meditação) de Martin Heidegger, quando este diz que “a meditação é a coragem de tornar questionáveis a verdade dos próprios pressupostos e o espaço dos próprios objetivos”<sup>7</sup>?

Apesar de o ambiente político e cultural da época, a questão, ao menos na Alemanha, é antiga. Desde Goethe, a figura do cientista tem em Fausto um representante perfeito, pois, em sua riqueza, o drama de Fausto é também o drama do conhecimento. Se na primeira parte da tragédia lemos: “Ai de mim! Da filosofia,/ Medicina, jurisprudência,/ E mísero eu! Da teologia,/ O estudo fiz, com máxima insistência./ Pobre simplório, aqui estou/ E sábio como dantes sou!”<sup>8</sup>, é porque no prólogo Mefistófeles já conta como sua a alma do atormentado protagonista: “Do céu exige o âmbito irrestrito/ Como da terra o gozo mais perfeito./ E o que lhe é perto, bem como o infinito,/ Não lhe contenta o tumultuoso peito”<sup>9</sup>. Figura de proa do projeto da *Bildung*, Goethe já vê o conhecimento como drama. Dificilmente poderíamos, então, descartar a figura fáustica da discussão em torno do sentido da formação (*Bildung*) do homem. Na verdade, é Fausto quem aponta o norte e dá os termos e parâmetros, pois nele há a ambição de uma totalidade que deseja ser respaldada no mundo, e, mais do que respaldada, construída a partir desse mesmo mundo. Creio que o texto/palestra de Weber perde força se não considerarmos o contexto histórico e a tradição cultural em que está inserido. A rigor, qualquer trabalho sobre o conceito de ciência na Alemanha, ao menos quando se tem Weber como elemento norteador, deverá lembrar o que afirma Wolf Lepenies:

Em contraposição à história da ciência mais tradicional, que se erguia sobre uma perspectiva monodisciplinar, isto

é, perscrutava o desenvolvimento de uma disciplina singular em um largo período de tempo, a pesquisa histórica da ciência orienta-se multidisciplinarmente<sup>10</sup>.

Como não trataremos da história da sociologia, ou de qualquer outra disciplina científica em específico, mas, antes, de um conceito de conhecimento, creio que é forçoso tratar a idéia de *Bildung* de maneira mais ampla. Antes, portanto, de analisarmos o texto de Weber, faremos algumas breves considerações sobre a *Bildung*.

De alguma maneira, o conhecimento da *Bildung* sempre quis “do céu o âmbito irrestrito”. Para Hegel, o homem culto é aquele que sabe conferir a tudo o selo da universalidade. Não é, pois, o que se conhece, mas como se conhece e, assim, a *Bildung* é a forma do pensamento. E essa é a forma por meio da qual o espírito torna-se consciente de si mesmo ao constantemente superar o imediato, corporificado no objeto que se lhe antepõe e no qual se aliena. Grosso modo, é isso que justifica a distância do conhecimento filosófico dos afazeres práticos<sup>11</sup>. Será importante lembrar posteriormente que Hegel diferencia a *Bildung* como processo da idéia de aperfeiçoamento, e esta, segundo o filósofo, está desprovida de tólos<sup>12</sup>. O historiador Thomas Nipperdey define *Bildung* como “um processo vitalício e inconclusivo [...] destacado do mundo da práxis, do trabalho, da economia, do ganho de dinheiro”<sup>13</sup>. Já Hans-Georg Gadamer pensa que

[...] é a essência mais universal da formação [*Bildung*] humana tornar-se espiritual em uma universalidade. Ela exige o sacrifício da especificidade perante a universalidade. Sacrifício da especificidade tem todavia um sentido negativo: repressão dos instintos e com isto liberar-se do objeto dos mesmos e assim conquistar a liberdade para o seu próprio caráter objetivo<sup>14</sup>.

Nesse sentido, retomando Nipperdey, formação é um processo em que há a presença constante de uma angústia de aperfeiçoamento e mudança – pois é inconclusivo. Mas, ainda pensando nos termos propostos por Nipperdey, é característico do homem culto o fato de estar em um processo reflexivo, imerso em um conhecimento voltado para si mesmo e que não se deixa instrumentalizar. Essa definição serve de base para cada ciência especializada e que se pretende autônoma. Saindo dos rincões acadêmicos, a consequência é, sobretudo, política: se uma ciência não se pensa, ou seja, se não reflete sobre seus métodos, implicações, pressupostos e, sobretudo, sobre sua necessidade, será facilmente alugada para diferentes propósitos pelos quais ela dificilmente terá condições de responder, pois estes se decidem fora de seu âmbito de conhecimento<sup>15</sup>. Por outro lado, ter consciência de seus procedimentos e de seus pressupostos não confere a um cientista a estampa de *gebildeter Mensch*, de homem culto. É esse o sentido dado por Gadamer à formação. Esta se consoma somente quando há o sacrifício da especialidade, em que o homem se torna livre perante seu ser objetivo, perante seu produto final. Especializado, torna-se apartado da vida.

É esse o dilema encerrado no conceito de *Bildung*: a consciência-de-si que o caracteriza, uma vez transposto para o campo científico, corre o risco de se tornar sinônimo de insulamento. A reflexividade do homem culto, todavia, nem sempre será sinônimo do apartamento do especialista. Caso acompanhemos o que nos diz Fritz Ringer, pode indicar mesmo todo o oposto: uma recusa de avaliar o conhecimento tendo como parâmetro somente seu produto final, ignorando o seu processo de construção<sup>16</sup>. Mas o processo da *Bildung* será somente inconclusivo e irredutível a uma forma objetiva definitiva que a desprenderia de qualquer conotação utilitária caso não se entenda essa consciênciade-si como autonomia que cerca os limites disciplinares de uma especialização – e isso justamente porque esta se marca pela determinação de um campo de *objetos*. E será justamente esse caráter inconclusivo que permitirá uma visão de processo que não se identifique com a teleologia “supra-histórica” que seria

criticada por Nietzsche no final do século XIX, para quem a *Bildung* tornara-se mera casca de erudição, e, assim, seu ideal de autonomia perde-se na idéia de vaga justiça, que tudo considera interessante. O que fora drama fáustico passa a ser aborrecida ocupação, ainda que, e neste ponto procuraremos desenvolver o que Jessé Souza<sup>17</sup> tratou em excelente trabalho, a tensão da *Bildung* permaneça em Weber.

A análise que segue adiante defende a tese de que há uma permanência do ideário da *Bildung* em Weber – tornando menos tenebroso o alerta de um Edgar Morin, por exemplo – mas, tal como a Bauhaus<sup>18</sup> de seu contemporâneo Walter Gropius, Max Weber preserva a *Bildung* ao fazê-la sóbria, mantendo nela o que lhe parece essencial, depurando tudo o que, se um dia já foi músculo, envelheceu e virou peso morto:

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. Tais valores encontram refúgio na transcendência da vida mística ou na fraternidade das relações diretas ou recíprocas entre indivíduos isolados. Nada há de fortuito que a arte mais eminente de nosso tempo é íntima e não monumental, nem ao fato de que, hoje em dia, só nos pequenos círculos comunitários, no contato de homem a homem, em pianíssimo, se encontra algo que poderia corresponder ao pneuma profético que abrasava as comunidades antigas e as mantinha solidárias<sup>19</sup>.

Temos, portanto, motivos para desconfiar de que não há uma ruptura tão grande entre a tradição que reconhece em Goethe, em Kant, em Hegel e no contexto intelectual alemão de fins do século XVIII e início do século XIX e o que ocorrerá no início do século XX.

## Três Perguntas Decisivas em *Ciência como vocação*

É essa a tradição que Weber herda. O seu aparente elogio da especialização haverá de se tornar uma fuga definitiva do projeto da *Bildung*, ou haverá de preservar o que esta havia de fundamental, a saber, a recusa à instrumentalização? E essa recusa faria da *Bildung* uma forma meramente crítica, e essa forma meramente crítica lhe daria a universalidade anteriormente almejada? Por um lado, apostamos que a resistência à instrumentalização permanece, e com vigor inexcedível, mas, por outro lado, a universalização é substituída pela clareza, pela lucidez que cerca o próprio limite.

O ensaio de Max Weber originou-se de uma palestra proferida pouco antes de sua morte, em 1920. Nele, Weber não dá conselhos, nem quer guiar a vida de seus ouvintes. Ele quer formular perguntas que deveriam ser evidentes. Ele lança inúmeras perguntas, dentre as quais três podem ser literalmente encontradas no texto:

1. Como posso demonstrar que sou mais do que um especialista?
2. Por que levamos adiante uma tarefa que jamais se completará?
3. Qual o significado da ciência no contexto da vida humana?

A partir dessas perguntas, propomos encaminhamento das questões que preocupam autores distintos como Hannah Arendt, José Ortega y Gasset e Edward Said. Com relação à primeira delas, leiamos a seguinte passagem:

[...] Nos dias que correm, o cerne mais profundo, diante da organização objetiva da ciência como vocação, está afetado pelo fato de que a ciência entrou num estágio de especialização como nunca se conheceu antes, e do qual jamais voltará a sair. Cada um esteja certo de que a realização de algo realmente definitivo e completo no campo da ciência só será possível se seguir o curso exigido pela especialização mais rigorosa [...] Uma realização realmente

definitiva é sempre uma realização especializada. Aquele a quem falta a capacidade de, por assim dizer, pôr antolhos em si mesmo, e de convencer-se de que o destino de sua alma depende de ser correta sua interpretação de uma determinada passagem de um manuscrito, estará sempre alheio à ciência e à erudição<sup>20</sup>.

Por que essa pergunta me parece fundamental? Ora, trata-se, em primeiro lugar, de uma questão essencial à vida de cada um de nós: o que eu sei é suficiente? O que eu sei basta para que eu me compreenda e o que me cerca?

A resposta de Weber é desanimadora. A ciência se constrói a partir de uma certa divisão do trabalho. Cada qual com sua especialidade. A ciência é especializada e não pode mais almejar um caráter total, de explicações globais. O físico não explica o que acontece na história, e esta não ajuda em nada o que ocorre no campo da biologia. O mais assustador em Weber é que ele afirma que a ciência não parece ter a ver com esclarecimento, mas sim com “pôr antolhos em si mesmo”, em se fechar para o mundo! Ora, poderíamos nos apressar e dizer que não seria mesmo possível encontrar uma saída para a crise e instabilidade da Alemanha que apresenta imensas dificuldades para se recuperar da derrota da Primeira Guerra Mundial – momento da apresentação desse texto de Weber – quando alguém se propõe somente a olhar manuscritos antigos. Por outro lado, quem passou pelas páginas da autobiografia de Werner Heisenberg encontrará algo muito semelhante às palavras de Weber. A comparação é inevitável e instigante:

Qualquer tentativa de jogar tudo fora ou de modificar as coisas arbitrariamente leva a uma extrema confusão. Na ciência, somente um fanático enlouquecido [...] tentaria derrubar tudo, e nem é preciso dizer que essas tentativas dão em nada. Não sei se as revoluções científicas podem ser comparadas às revoluções sociais, mas desconfio que, ao longo da história, as revoluções mais duradouras e benéficas foram as destinadas a atender problemas claramente definidos, deixando o resto rigorosamente em paz<sup>21</sup>.

Há uma virtude na especialização, destacada por Heisenberg, e que Weber, na seqüência de seu texto, ainda aprofundaria:

*Sem essa preciosa intoxicação, ridicularizada pelos que estão do lado de fora, sem essa paixão, essa sensação de que “milhares de anos se passarão antes que você ingresse na vida de outros milhares esperarão em silêncio” – dependendo de sua interpretação ser correta, a ciência não é sua vocação, e você deve fazer alguma outra coisa. Porque nada tem valor para um ser humano como ser humano se não puder fazê-lo com dedicação apaixonada<sup>22</sup>.*

A passagem, além de belíssima, é intrigante. A especialização possui uma relação com a paixão. Sim, a especialização é um traço da modernidade avançada, sim, a ciência cada vez mais se torna especializada e subdividida em áreas. Mas essa especialização se torna criativa e bem-sucedida, segundo o texto de Weber, desde que feita com paixão, ou seja, marcada pela preferência incondicional e muitas vezes obscura por um assunto ou tema – o que por vezes acontece entre as pessoas. Há algo que se destaca – todavia, esse caminho é curto, pois a relação entre especialização e paixão não é evidente, pois sempre se supõe que tenha havido um todo que lentamente foi se partindo, o que faria com que pensadores mais antigos fossem menos apaixonados, o que seria rematada tolice. Dessa maneira, Goethe, por ser escritor interessado em ciências naturais, ou Schiller, filósofo, dramaturgo e historiador bissexto, ou ainda Herder, teólogo, filósofo da linguagem, crítico literário e pedagogo, seriam homens mais frios e menos interessados do que pesquisadores que dedicam vidas inteiras a investigar “os hábitos culturais dos fisioterapeutas turcos”<sup>23</sup>.

É necessário encaminhar o problema por outra via: Weber formula uma resposta diversa a uma mesma questão que Martin Heidegger perceberia quase 20 anos depois, em seu texto *O tempo da imagem do mundo (Die Zeit des Weltbildes)*. Para Heidegger, também a especialização

[...] não é, de modo algum, o efeito colateral da crescente inesgotabilidade dos resultados das pesquisas. Não é um mal necessário, mas a necessidade constitutiva da ciência como pesquisa A especialização não é a consequência, mas sim a condição do progresso de toda pesquisa<sup>24</sup>.

Não é boa idéia comparar dois autores planetários como Weber e Heidegger, mas, nesse caso, indicar que a preocupação de Weber é sintomática e que sua abordagem será tanto mais valiosa quanto mais destacada for a sua cautela, ou por outra: a sua ausência de pressa em resolver o problema. Todavia, ainda vale ressaltar que Weber e Heidegger percebem uma radical transformação no próprio humanismo, antes mesmo um golpe fatal. Certamente tendo como referência a cultura alemã, sempre inclinada a mumificar alguns de seus grandes expoentes intelectuais e artísticos – e Goethe é a primeira vítima da lista –, Weber e Heidegger percebem que tal humanismo ilustrado não tem qualquer lugar. Sai de cena o *Gelehrter*, o erudito sábio, aquele que maneja o saber a ponto de articular fenômeno e sentido como poucos, e entra o *Forscher*, o pesquisador, homem que atende às necessidades imediatas de seu tempo e depende destas para trabalhar.

Seguindo com um outro crítico da idéia de saber total e culto: em seu texto sobre a história, Nietzsche critica violentamente o historiador que, em sua arrogância, imagina que representa o ápice do saber, pois é capaz de engolir bibliotecas inteiras com informações de todas as épocas que culminaram na dele. Imagina também que é perfeitamente capaz de se manter neutro e distante perante todas elas, posto serem todas dignas de estudo e dotadas do mesmo valor. Ora, portanto, não estabeleço entre elas qualquer diferença, o que as torna in-diferentes<sup>25</sup>. Esse historiador é chamado de filisteu por Nietzsche, de burguês que está distante da vida, pois não vê diferença entre tudo que participa dela. Weber, um burguês defensor do constitucionalismo da República de Weimar, diz exatamente o oposto. Será que a crítica de Nietzsche atinge Weber? A resposta negativa é bastante plausível. O cientista especializado de Weber faz parte sim da “grande fábrica da ciência”, mas o faz, lembremos, com dedicação apaixonada. Do contrário, deveria estar fazendo outra coisa da vida. Notem que um elemento racional fundamental da ciência moderna – a especialização – depende de um elemento irracional – a paixão. Quem pode controlar uma paixão, escolher uma paixão? Um tema é sempre escolhido, mesmo que indecisamente, a partir de alguns critérios que sempre dependem de nosso grau de envolvimento com o assunto, seja ele de cunho pessoal ou social, individual ou coletivo.

Mas a paixão, por si só, é insuficiente. Novamente Weber puxa o tapete por debaixo de nossos pés, pois gostar de um tema não basta. Para realmente ter uma vida científica, é necessário inspiração. E, nesse caso, nem mesmo a especialização é garantia de coisa alguma. Há aqui um elemento decisivo: Weber não dá garantias para a vocação da ciência. Ele escreve:

O palpite de um diletante sobre determinado fenômeno pode ter igual ou maior importância que o de um especialista. Devemos muitas de nossas melhores hipóteses e intuições a diletantes [...] Uma idéia imaginosa não substitui o trabalho. Por outro lado, o trabalho não substitui uma intuição imaginosa; o trabalho perseverante, tanto quanto a dedicação apaixonada, é capaz de estimular a intuição. Tanto esta, quanto aquele – e especialmente ambos juntos – fazem com que ele surja. Mas isso só se dá quando lhe apraz e não de acordo com o que desejamos. É certo, na verdade, que as melhores idéias ocorrem, como disse certa vez Ihnring, quando se está tranqüilamente fumando um charuto, ou como Helmholtz conta de si próprio, com precisão científica, durante uma caminhada em uma rua ligeiramente inclinada, ou de algum modo semelhante; em todo caso, elas chegam quando não são esperadas – e não quando se está quebrando a cabeça na mesa de trabalho<sup>26</sup>.

Ou seja: não há método para a inspiração, não há caminho seguro que nos leve até ela. Reparem tanto no conteúdo e na veracidade do que diz Weber quanto no que está por detrás: Weber aos poucos vai desfazendo toda e qualquer ilusão quanto à existência de uma tarefa nobre para a ciência, ele vai

mostrando os limites da racionalidade. Ora, sem inspiração não há criação e sem criação não há nada de novo, não há progresso científico. E, claro, a ciência moderna, hoje e sempre, depende do progresso que não significa necessariamente “melhoria dos índices de padrão de vida”. Na verdade, ninguém pesquisa para comprovar o que já sabe. Isso seria terrivelmente monótono. É importante notar a relação: a ciência moderna, racional, é especializada. Mas esse fator racional depende de um irracional, e por irracional entendam: algo que não se controla, que não se deixa manipular. O mesmo se dá com o progresso: a ciência moderna se move a partir da idéia de progresso, de criar novas idéias, interpretações e tecnologias. Tudo isso serve para o controle – mas não há progresso sem a presença da inspiração, fator irracional porque incontrolável, algo que pode aparecer como pode não aparecer (e não avisa previamente quando irá aparecer). Novamente, um elemento irracional domina um elemento racional, central para a ciência. Weber não separa a racionalidade da irracionalidade, como se entre as duas houvesse uma cerca que as separasse. Sem a irracionalidade, não há racionalidade possível.

Weber, todavia, terá muito cuidado ao falar desses elementos irracionais. Na verdade, ele está querendo dizer: neste mundo técnico e racional, há um espaço para a surpresa, para o imprevisível; mas o imprevisível seria menos surpreendente se sempre fosse bom. Nem sempre o será. Weber chama a atenção para as conseqüências do talento e da paixão, bastante inflamáveis em uma Alemanha que saíra derrotada da guerra. E estar procurando um norte para a vida, uma orientação, uma experiência na qual nos sintamos vivos, autênticos, “nós mesmos”, ainda que muitas vezes dependamos da existência de um outro, por mais simbólico que pareça, para que essa experiência aconteça. Weber fala desse risco mencionando que o cientista talentoso pode se tornar uma “personalidade”, um “líder”, ou, como diríamos hoje em dia, uma “celebridade”. E isso tem riscos.

Para Weber, tem personalidade na ciência, ou em qualquer área da vida, aquele que cumpre sua tarefa. O exemplo dado por ele é ilustrativo: um artista só quer ser artista, e por isso passa dias inteiros em seu ateliê, esculpindo, pintando, ou em um quarto, compondo, escrevendo. Tudo é arte, tudo lhe parece como arte. Ele não quer ser mais do que é. E é nesse contexto que Weber lança a primeira pergunta que destacamos em seu texto: erra e escapa da tarefa científica aquele que se pergunta – “Como posso demonstrar que sou mais do que um especialista?”. A pergunta é sintoma de um erro: não se deve querer mais do que ser um especialista. Uma resposta difícil de suportar, uma vez que tira a ilusão do saber absoluto da ciência. O cientista não é sabe-tudo, a voz da verdade. Ou seja: sendo o cientista, para Weber, aquele que ocasionalmente sabe aquilo que deseja conhecer, ele também pode querer ser mais do que é – “a voz da verdade”. Aí um elemento irracional, ao gerar um fenômeno contemporâneo (necessidade de identificação de um líder, no qual buscamos a experiência autêntica), não contribui para a ciência. Repito: Weber cumpre a tarefa de tirar ilusões de seus ouvintes:

Os ídolos da “personalidade” e da “experiência” – compreendidas como um estado de espírito – são agora reverenciados em cada esquina e em cada jornal. Eles se relacionam intimamente: é opinião amplamente disseminada que a “experiência” alimenta a “personalidade” e pertence a ela. Existe uma ansiedade muito grande para “viver a experiência” – já que isso é necessário ao modo de vida adequado a uma pessoa que reivindica a personalidade<sup>27</sup>.

Um quadro pode ser elaborado a partir do que afirmamos:

Elementos Irracionais (ausência de controle)		Características Racionais (aspectos da ciência)
↑ Paixão	← →	Especialização
↓ Inspiração	← →	Progresso
↓ Talento	← →	(Personalidade)

Dentre todas as ligações possíveis, somente o talento não encontrará correspondência. A personalidade do cientista está, como diz Weber, no cumprimento de sua tarefa<sup>28</sup>. Feita a ressalva, retome-se o caminho: então, o cientista, uma vez inspirado e apaixonado, poderá se dar por satisfeito e até mesmo feliz, mesmo sem saber de “tudo”?

Chegamos ao momento em que a segunda pergunta faz-se necessária: parece-me que uma obra científica será tanto mais válida na medida em que tanto apresentar soluções onde todos viam problemas, bem como mostrar problemas onde ninguém encontrava nenhuma obscuridade – afinal, não há sentido em se pesquisar o que já se sabe. Devemos nos questionar a respeito do sentido do progresso no conhecimento. Para tanto, será importante lembrar o que disse Edward Said, a saber, complexo é o que não reduz. Nesse sentido, será sinal de progresso demonstrar que era redutor um conhecimento até então aceito. Weber aproxima-se dessa idéia de progresso científico:

Cada realização científica levanta novos “problemas” e terá de ser “ultrapassada” e de se tornar obsoleta. Este é o destino – e, de fato, o significado de toda obra científica. A isso ela se submete e se dedica. Isso a distingue de todas as demais esferas da cultura que também exigem submissão e dedicação.

Todo aquele que deseja servir à ciência deve adaptar-se a isso. Os empreendimentos científicos, é bem verdade, podem perdurar como “satisfações” devido a sua qualidade artística; podem também continuar sendo importantes como recurso de treinamento para o trabalho científico atual. Porém – deve ser repetido –, não é só nosso destino, como também nosso objetivo, que sejamos cientificamente superados. Em princípio, esse progresso vai *ad infinitum*.

E com isso, chegamos ao problema do significado da ciência. Pois não é evidente por si mesmo que uma atividade, regulada por uma lei desse tipo, deva ser intrinsecamente significativa e razoável. Por que levamos adiante uma tarefa que jamais se completará?<sup>29</sup>

Ora, o que significa para o cientista, ou para cada um de nós, o progresso ininterrupto da ciência? Primeiramente, o óbvio: ora, por melhor que seja o meu trabalho, amanhã alguém poderá demoli-lo do início ao fim. Restará o consolo de que ele ao menos inspirou alguém a fazer melhor. Foi um trampolim. Mas isso não cessa. O progresso continua, estabelecendo um ritmo cujo fluxo é diferente com o da vida: se o progresso nos mostra friamente que sempre há algo que não foi ainda descoberto, a morte passa a ser interrupção sempre indesejada. Nesse novo quadro, a morte não se apresenta mais como um fecho de um ciclo, mas um acidente<sup>30</sup>. Em uma cultura que desvincula a ciência de outras dimensões (visando, inclusive, à própria autonomia da produção do conhecimento), a ciência perde a prerrogativa de outras áreas criativas, como, por exemplo, a arte: não há razão suficiente que nos permita dizer que Picasso representa um avanço se o compararmos a Rembrandt e a Van Gogh. Mesmo dentre as ciências humanas, é possível questionar o problema da atualidade: é sempre preferível falar do clássico que permanentemente provoca aquele que se depara com ele. Ninguém lê Jacob Burckhardt, por exemplo, exclusivamente por suas qualidades literárias ou porque ele haverá de dizer secretamente algo sobre a Basiléia do século XIX<sup>31</sup>.

É muito sutil o jogo de Weber. Na primeira pergunta, a vida individual adquiria alguma dignidade por meio de elementos irracionais que estavam no coração, no centro da experiência racional. Mas o progresso tira da morte, e, portanto da própria vida, o sentido. A pergunta não quer calar: por que então fazer uma tarefa que jamais se completará? Isso não seria muito angustiante?

Como disse Maurice Merleau-Ponty, Weber “era muito exigente e desconfiado no tocante à liberdade e à verdade”<sup>32</sup>, tendo preferido amparar-se na postura heróica que testemunhava um mundo desencantado. Por mais que se trate de uma noção sinuosa em sua obra, é bastante claro o exemplo dado por Weber em *Ciência como vocação* para ilustrar “desencantamento do mundo”. Ele pergunta se



o homem moderno sabe mais sobre as circunstâncias da própria vida do que o homem primitivo. Contamos com o funcionamento dos transportes que utilizamos e, se falharem, dificilmente saberemos produzir aquilo que usufruímos. Por outro lado, esse instrumento utilizado não é produzido por magia. Se quiséssemos, poderíamos aprender em qualquer curso que nos ensinaria os métodos e os procedimentos corretos. Recorremos à técnica e ao cálculo por não sabermos recriar aquilo que desfrutamos e de que dependemos. Estamos, assim, alienados. Weber dá um outro passo após essa constatação: por mais que não conheçamos as condições de vida em que vivemos, nada nos impede de saber. Claro que podemos nos interrogar, indicando uma contradição no texto de Weber: mas ele afirma que a magia é desnecessária para produzir conhecimento. Como pode ora afirmar nossa alienação que nos tornaria incapazes de qualquer laivo de magia?

A crescente racionalização e intelectualização não indicam, portanto, um conhecimento maior e mais geral das condições sobre as quais vivemos. Significa, 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 no decurso de nossa vida, ou, em outras palavras, que podemos dominar tudo por meio do cálculo. Isso significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar os espíritos e exorcizá-los [...] Podemos recorrer à técnica e ao cálculo. Isto, acima de tudo, é o que significa intelectualização<sup>33</sup>.

Qual a diferença? Ora é necessária a paixão, é necessária a inspiração – e ora nada disso é possível? Ora a criatividade é essencial, ora é dispensável, pois tudo se aprende com cálculo e técnica. Que espaço há afinal para elementos pessoais, imprevisíveis, irracionais? Isso quer dizer então que a vida está garantida porque prefigurada em conhecimentos técnicos bem delimitados e, assim, segura, justamente porque nada de novo pode acontecer? Há que se perceber, aí, uma singularidade típica do pensamento weberiano e que já foi apontada, ainda que relacionada a seus escritos políticos, por Wolfgang Mommsen<sup>34</sup>: a lógica de argumentação de Weber é freqüentemente antinômica e essa lógica é, ela mesma, a marca da tensão de seu pensamento.

E a questão fica sem resposta. Quando muito, servirá para que se vislumbre, novamente, a presença de elementos irracionais e decisivos em seu cerne. A ausência de sentido do progresso sem termo levará inevitavelmente à terceira pergunta: “Qual o significado da ciência no contexto da vida humana?”<sup>35</sup> Afinal, o fato de vivermos em uma sociedade tecnológica, racional, não nos faz automaticamente sábios. Não conhecemos as condições de vida em que vivemos. Para dar um exemplo provocador: sabendo que a economia, o direito, a cultura, a educação, a história, a política, são elementos fundamentais para que possamos singelamente escolher nossos governantes, sinceramente, que cidadão contemporâneo poderia se assegurar ao mesmo tempo conhecimentos suficientes na área da economia, do direito constitucional, da história, da sociologia, das minas e tecnologia, da saúde pública, da educação que pudessem balizar com convicção uma escolha política? Como a ciência poderá nos ajudar em nossas vidas?

Weber, ao fazer em seu texto uma micro-história do sentido da ciência, percebe como o conhecimento teve diferentes atributos ao longo dos tempos. Na Grécia antiga, o saber era conceitual, filosófico, ou seja, aquele capaz de sintetizar as experiências, tirando-as de sua desconcertante multiplicidade e reduzindo-as a uma sentença esclarecedora e universalmente válida. Na Idade Média, o saber haveria de servir a Deus - era teológico. No Renascimento, o saber deu início ao curso que marcaria até hoje, estando ligado à experiência, ao contato direto com a natureza, com os corpos. O saber teria de ser harmônico com a natureza, teria de ter uma forma. Assim, o saber se assemelhava à arte, era quase estético, de um lado, e técnico de outro. Ou seja, a ciência sempre servia a uma outra

esfera, ou melhor, confundia-se plenamente com ela: com a filosofia, com a teologia, com a arte, com a tecnologia. E agora? E no texto de Weber, a ciência é filosófica, teológica, estética, tecnológica? Vejamos como Weber se posiciona a respeito:

Qual é, afinal, o sentido da ciência como vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela viam o caminho que conduz ao “ser verdadeiro”, à “verdadeira arte”, à “verdadeira natureza”, ao “verdadeiro Deus”, à “verdadeira felicidade”? Tolstói deu a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: “a ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?”<sup>36</sup>.

Weber conclui dizendo que o objeto ou o tema que alguma ciência conhece é digno de esforços porque aquele que a pratica considera que esse tema merece ser estudado. Mas, esse interesse é que não pode ser demonstrado cientificamente. Isso quer dizer: o mundo objetivo não tem significado e ele só adquire sentido pelo valor que o indivíduo se lhe atribui. Os exemplos dados por Weber são muito bons. Quem estuda medicina parte do pressuposto de que a vida humana merece ser prolongada e preservada. Mas a pergunta – “A vida merece mesmo ser prolongada ou preservada?” – não é respondida pela medicina: para isso ela não encontra resposta científica. Não há uma cirurgia, ou um remédio, que afirme: “A vida humana merece ser preservada”. Quem opera ou desenvolve um remédio mais eficaz parte do pressuposto de que a dor ou uma deficiência no funcionamento do corpo devem ser eliminadas.

Em um texto clássico – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*<sup>37</sup> –, Weber afirma que o ganho do dinheiro, dentro desse espírito capitalista, não se dá simplesmente como algo que busca poder, gozo material, segurança. Não. O ganho não serve a uma finalidade específica, mas é ele mesmo a finalidade. A pergunta é: será que essa situação não é semelhante na ciência? Será que a ciência não se tornou um fim em si mesma, da mesma forma que o lucro se tornou um fim em si mesmo? E este “tornar-se um fim em si mesmo” não seria a idéia de vocação? Examinemos. A vocação, se formos seguir o princípio especificamente luterano, é a conformação com um chamado, com um destino determinado por Deus. Será que há uma relação e aí a ciência também seria uma ética a serviço do espírito do capitalismo? Mas também há uma outra associação, a saber, com o espírito do calvinismo: não há garantia alguma. No calvinismo, os desígnios de Deus para a eleição das almas são obscuros. Portanto, nada pode ajudá-lo. Nenhuma igreja, nenhum padre, nenhum sacramento. Ele é só.

O mesmo não se dá com o cientista e com toda a noção de que a ciência não nos dá sequer uma melhor concepção do mundo que nos cerca? A ciência não é também um lugar de solidão, na medida em que somos especialistas, na medida em que não nos tornamos mais sábios, na medida em que a tarefa não tem fim? Ou seja: aqui, no sentido religioso, Weber também fala explicitamente em “desencantamento do mundo”, ou seja, foram-se embora todos os caminhos mágicos (sacramento, ritual, igreja) que nos garantem a salvação eterna. Também para a ciência: foram-nos retiradas as capacidades da ciência em ser bela, prática e sequer verdadeira. Só lhe restaria a frieza do cálculo?

Há uma provocação a ser feita com o próprio Weber: há uma sutil trapaça no jogo. Weber alija todos os demais adversários da ciência, que igualmente poderiam atribuir sentido ao mundo, para depois afirmar que o mundo, objetivamente, não tem sentido. A ciência é limitada – mas parece que, no final, somente a ciência pode dizer que a ciência é limitada. Não sei se se trata de um engenhoso ardid, ou se, de alguma maneira, há um traço essencialmente moderno que permite à subjetividade a descoberta de seus próprios limites, sem que nenhuma autoridade, seja ela uma igreja ou um partido, decida por ela. O cientista weberiano prefere dizer: ‘não sei de mim, mas sei que ninguém pode saber o que não sei de mim e o que devo fazer para suprir minha falta’. Fim do jogo da emancipação: a ciência não redime o homem, mas a ciência não deixará que nenhuma outra dimensão da vida –

política, religião ou arte – pretenda assumir novamente esse projeto de emancipação. Isto é, nas palavras de Karl Löwith<sup>38</sup>, o que caracteriza a “abertura científica” para Weber. Por essa abertura entenda-se uma ausência radical de ilusões sobre o conteúdo específico do que é pesquisado e a objetivação dos pressupostos que dão sentido e sustentam toda pesquisa ulterior.

## A *Bildung* como Clareza?

Segundo Weber, se a ciência nos dá conhecimentos objetivos acerca de determinados temas e se também nos ensina como obter tais conhecimentos, ela, sobretudo, contribuirá com um terceiro elemento:

[...] a ciência contribui para a clareza. Na medida em que isso ocorre, podemos afirmar o seguinte: na prática, podeis tomar esta ou aquela posição em relação a um problema de valor simplificando; [...] Quando se adota esta ou aquela posição, será preciso, de acordo com o procedimento científico, aplicar tais ou quais meios para se levar o projeto a bom termo<sup>39</sup>.

E completa: “o professor só pode mostrar a necessidade da escolha”<sup>40</sup>. O homem culto não somente evita ser utilizado como instrumento para fins alheios ao próprio processo de conhecimento, como também educa para essa resistência; nesse sentido, há uma concordância com a tarefa moral de clareza que Weber via na ciência.

A possibilidade de a ciência ser instrumentalizada está ligada, naturalmente, ao papel da ciência em um mundo que, claro, não é só formalmente científico, muito embora seja racional não somente nas universidades e nos institutos de pesquisa. Mas a marca precisa ser estabelecida. Segundo Weber, uma coisa é analisar os tipos de democracia, outra é defender em uma sala de aula uma forma política específica. E por quê? A resposta é simples: de assuntos públicos, fala-se na praça, onde quem fala pode ser interrompido, onde há igualdade. Em uma sala de conferências, há um momento em que um fala e outros devem, por obrigação, escutar. É uma situação desigual e quem dela se aproveita, segundo Weber, é um demagogo. Não há nada de corajoso em afirmar opiniões quando se sabe de antemão que seu ouvinte ficará calado a maior parte do tempo. Reparem a pergunta de Weber: como pedir a um estudante católico que analise com isenção e objetividade as diferentes formas de cristianismo e religião, sem se deixar influenciar por sua fé pessoal? Chegamos ao ponto no qual a ciência não terá, para Weber, o sentido de salvação, mas sim um sentido moral:

A tarefa principal de um bom professor é ensinar aos seus alunos reconhecer que há fatos inconvenientes – e quero dizer que se trata de fatos que são inconvenientes para as suas opiniões partidárias. E para cada opinião partidária há fatos que são extremamente inconvenientes, para a minha própria opinião e para a opinião de outras pessoas. Acredito que um professor que obriga seus alunos a se habituarem a esse tipo de coisas realiza uma obra mais que puramente intelectual, e não hesito em qualificá-la de “moral”<sup>41</sup>.

Essa função moral, segundo Weber, mostra-se da seguinte maneira: a posição assumida por um estudante, ou mesmo por um professor, deriva de uma posição tomada perante o mundo; da mesma maneira que um médico pode saber que a vida humana merece ser preservada e prolongada. Diz ele que, ao adotar uma posição, uma pessoa está servindo a certa concepção e simultaneamente negando outra visão. Reproduzindo o exemplo dado por Weber: o belo não precisa ser verdadeiro, não precisa ser sagrado e não precisa ser eficiente. Outro exemplo, de ordem prática e atual: economistas procuram encontrar um caminho para que a produção econômica de uma sociedade sustente os encargos tra-

balhistas, fundos de pensão etc. Ora, a medicina, na medida em que prolonga a vida humana e a preserva com qualidade, cria um problema para economistas, pois mais e mais aposentados surgem e têm todo o direito de uma vida digna. Como sustentar tal conflito? As leis da medicina e da economia entram em choque. Ou seja: a ciência não é um universo formado de partes que vão se somando umas às outras. Weber diz que, no meio desses conflitos, só há uma postura: a da responsabilidade. Saber a quem se está servindo e saber o limite de sua esfera de ação.

As opiniões que aqui lhes exponho têm por base, em verdade, a condição fundamental seguinte: a vida, enquanto encerra em si mesma um sentido e enquanto se compreende por si mesma, só conhece o combate eterno que os deuses travam entre si ou – evitando a metáfora – só conhece a incompatibilidade das atitudes últimas possíveis, a impossibilidade de dirimir seus conflitos, e, conseqüentemente, a necessidade de decidir em prol de um ou de outro<sup>42</sup>.

Reparem no forte conteúdo decisionista dessa passagem: “necessidade de decidir” pode ser entendida claramente como “necessidade de fazer uma escolha”, que, em última instância, é ética. Todavia, sabe-se que a escolha feita não é utópica e, sim, limitada e consciente de suas limitações. Não encontramos aqui a idéia (mais otimista) desenvolvida por Thomas Kuhn<sup>43</sup> de que um novo evento científico é capaz de suscitar uma nova forma de compreensão de mundo, uma nova *Gestalt*, tal como a descoberta do oxigênio por Lavoisier o levaria a ver de maneira distinta toda a natureza. No caso de Weber, a alteração dentro da especialidade – é bom que fique claro – não gera uma alteração na visão de mundo: Weber demonstrou que não há essa possibilidade revolucionária na ciência.

Se dificilmente poderíamos, nesse sentido, igualar o especialista moldado por Weber com a “barbárie da especialização” acusada por Ortega y Gasset, fica a dúvida se seria possível, por meio da especialização, chegar à consciência de que não há nada que, relembrando Hannah Arendt, previamente determine o sentido da humanidade do homem. Em certa medida, sim: a escolha por um sentido possível revela-se em toda sua irracionalidade decisionista. O balanço pode ser equacionado da seguinte maneira: mantém-se o drama fáustico do conhecimento, no qual, ao se proteger, a ciência perde outros meios de limitação crítica que não sejam aqueles determinados por sua própria racionalidade. E o que havia de universalidade no antigo projeto da *Bildung* tornou-se, no século XX, a consciência de uma heterogeneidade invencível e complexa cuja representação dificilmente passará de um esboço. Decisão não é redução de sentido, mas uma tentativa de organizar provisoriamente uma explicação baseada em (até então) imprevistas explicações causais. E esse sentido, conforme apontou Merleau-Ponty, não é dado, claro, pela soma das partes, mas também não o é por meio do “puro desenvolvimento de uma idéia”<sup>44</sup>. Se pudermos ainda falar de *Bildung* após a evidente crise das sociedades liberais do Ocidente, haverá de ser neste sentido que se equilibra entre a experiência e a consciência sempre fugaz da própria experiência.

## NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Pedro Spinola Pereira Caldas é professor adjunto do Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), onde faz parte do Núcleo de Estudos em História Social da Arte e da Cultura (NEHAC). Este artigo é fruto de aulas ministradas nos cursos Parâmetros da Ciência Contemporânea (Instituto de Humanidades da Universidade Cândido Mendes) e Tópicos Especiais em História Contemporânea (Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia). O material preparado para sala de aula foi desenvolvido com mais vagar na conferência apresentada no I Simpósio Internacional de Filosofia da Ciência, realizado em agosto de 2006 no CEADS/UERJ na Ilha Grande. Este texto não é exatamente idêntico ao apresentado no referido simpósio, tendo sido fundamentais as questões levantadas e sugestões apontadas pelos colegas Antônio Augusto Passos Videira (Filosofia/UERJ) e Ricardo Barbosa (Filosofia/UERJ). O autor expressa sua gratidão pela leitura de uma primeira versão do texto realizada pelo amigo Rodrigo Guerizoli (Filosofia/UFRRJ).

- 1 WEBER, Max. Ciência como vocação. In: \_\_\_\_\_. *Metodologia das ciências sociais*. Parte II. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.
- 2 ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 121-126.
- 3 ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 11.
- 4 Cf. SAID, Edward. Profissionais e amadores. In: \_\_\_\_\_. *Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- 5 Ibid., p. 10.
- 6 MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 17.
- 7 HEIDEGGER, Martin. Die Zeit des Weltbildes. In: \_\_\_\_\_. *Holzwege*. 7. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 75.
- 8 GOETHE, Johann W. *Fausto*. Trad. Jenny Klabin Segall. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987, p. 41.
- 9 Ibid., p. 37.
- 10 LEPENIES, Wolf. Wissenschaftsgeschichte und disziplingeschichte. In: *Geschichte und gesellschaft*. Zeitschrift für historische sozialwissenschaft. 4. Jahrgang, 1978, p. 444.
- 11 Cf. HEGEL, G.W.F. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner, 1994, p. 65-74.
- 12 Ibid., p. 174.
- 13 NIPPERDEY, Thomas. *Deutsche Geschichte 1800-1866*. München: Beck, 1998, p. 58.
- 14 GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und methode: grundzüge einer philosophischen hermeneutik*. 6. ed. Tübingen: Mohr, 1990, p. 17.
- 15 Fundamento essa afirmação na definição de Jörn Rüsen para *Bildung*: a consciência sobre o próprio fazer permite ao cientista enxergar as consequências de seu procedimento, consequências estas que ultrapassam o ramo científico, sendo muitas vezes decididas alhures. Cf. RÜSEN, Jörn. *Lebendige geschichte: grundzüge der historik III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 86-87.
- 16 RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 [Especialmente o capítulo 2].
- 17 SOUZA, Jessé. Acerca do lugar da moralidade na política: Weber, Habermas e a singularidade cultural alemã. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed.UnB, 2000.
- 18 ARGAN, Giulio Carlo. *Walter Gropius e a Bauhaus*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005, p. 7-29. Sobre Gropius, Argan afirma algo que poderia ser, em alguma medida, transposto para Weber, sobretudo quando se refere à recusa à ilusão e ao trabalho em nome de grandes ideais. Tal como Weber, e isso Argan também nota, Gropius é um intelectual que não esconde de si mesmo a crise vivida pela burguesia alemã. É importante reafirmar o princípio metodológico de Lepenies, já mencionado: não se compreende uma ciência somente por meio de sua história específica, reconstruída a partir de sua forma atual. Ampliada, ela revela facetas que a ligam com facetas até então ignoradas, como é o caso da articulação com a arquitetura de Walter Gropius.
- 19 WEBER, op. cit., p. 452-453.
- 20 Ibid., p. 436.
- 21 HEISENBERG, Werner. *A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- 22 WEBER, op. cit., p. 436.
- 23 O exemplo sarcástico é de Terry Eagleton.
- 24 HEIDEGGER, op. cit., p. 83.
- 25 Em alemão, a expressão é perfeita: *gleichgültigkeit* [indiferença] significa, literalmente, equivalência de valores.
- 26 WEBER, op. cit., p. 436-437.
- 27 Ibid., p. 437.
- 28 Ibid., p. 438.
- 29 Ibid., p. 438-439.
- 30 Diferentemente do que faria 40 anos depois um Thomas Kuhn, Weber não se interessa tanto pela estrutura das crises científicas, mas, sim, pelo que há de essencialmente crítico na estrutura científica. Explicamos: Weber nos mostra que o movimento inerente ao percurso histórico da ciência não é igual ao percurso histórico das artes, da filosofia e mesmo da historiografia – como, aliás, também percebe Kuhn – mas esse dinamismo histórico da ciência altera a própria percepção que o homem vivente no mundo racionalizado tem de si e de suas circunstâncias: a alteração que ocorre no seio da *Bildung* não é, porém, a alteração de um paradigma.
- 31 No caso da historiografia, área de minha formação, ver: ANKERSMIT, Frank. On historiographical progress. *Storia della Storiografia*, v. 22, p. 103-107, 1992. Nesse texto, Ankersmit estabelece a distinção entre progresso na pesquisa histórica e progresso na escrita da história, a saber, da variedade de interpretações. O autor trata, nesse artigo, de uma ampliação do leque expressivo do discurso realista da historiografia.
- 32 MERLEAU-PONTY, Maurice. A crise do entendimento. In: \_\_\_\_\_. *As aventuras da dialética*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 1.
- 33 WEBER, op. cit., p. 439. A confusão semântica gerada pela interpenetração de termos como irracionalidade e magia verifica-se nessa passagem. Em Weber, os conceitos são sinuosos, cujo emprego demanda uma explicação: nesse caso, intelectualização, no final da passagem, é apresentada como oposto de magia. E, no início, como semelhante à racionalização. Portanto, racionalização é, nesse trecho, o oposto de magia. Para um estudo interessante sobre o tema do desencantamento do mundo, ver: PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- 34 Cf. MOMMSEN, Wolfgang. The antinomic structure of Weber's political thought. In: \_\_\_\_\_. *The political and social theory of Max Weber*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- 35 WEBER, op. cit., p. 440.
- 36 Ibid., p. 443.
- 37 WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Martin Claret, 2002, 230p. (Coleção A Obra-Prima de Cada Autor)
- 38 LÖWITZ, Karl. Weber's interpretation of the bourgeois-capitalist world in terms of human "self-alienation". In: \_\_\_\_\_. *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge, 1993.
- 39 WEBER, 1993, p. 449.
- 40 Ibid., p. 449.
- 41 Ibid., p. 446.
- 42 Ibid., p. 450.
- 43 KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998 [Capítulo 9].
- 44 MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 11.

Artigo recebido para publicação em 09/2006.

Aprovado para publicação em 11/2006.