

# A Ciência como Vocação



Max Weber

Tradutor: Artur Morão

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





# A Ciência como Vocação\*

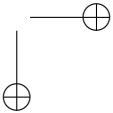
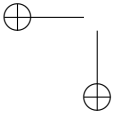
Max Weber

Falar-vos-ei, segundo o vosso desejo, da “ciência como vocação”. É-nos peculiar a nós, economistas, um certo pedantismo, ao qual gostaria de me ater; consiste ele em partir sempre das relações externas, aqui, portanto, da questão: como se configura, hoje, a ciência enquanto profissão, no sentido mais material do termo? Do ponto de vista prático, significa isto, em especial: qual é hoje a situação de um licenciado, decidido a consagrar-se profissionalmente à ciência, no seio da vida académica? Para compreender em que consiste a este respeito a particularidade da nossa situação alemã, é conveniente proceder de modo comparativo e recordar como estão as coisas no país estrangeiro que, quanto a estas questões, mais contrasta com o nosso, isto é, nos Estados Unidos.

Entre nós – como se sabe – a carreira de um jovem que se consagra à ciência como profissão, começa normalmente pela função de *Privatdozent*. Após uma conversa com o titular da especialidade e o seu consentimento, qualifica-se para tal, com base num livro e num exame quase sempre formal perante a faculdade, numa universidade, na qual, sem salário e sem mais retribuição além da que retira da matrí-

---

\*As ideias seguintes foram, na origem, expressas oralmente, num encontro de estudantes, que pretendia uma orientação sobre questões profissionais [Nota de Marianne Weber].



cula dos estudantes, oferece cursos cujo objecto ele próprio fixa dentro dos limites da sua *venia legendi*.

Na América, a carreira começa normalmente, de forma muito diferente, a saber, com a nomeação de “*assistant*”. De modo análogo ao que costuma acontecer entre nós nos grandes institutos das faculdades de ciências e de medicina, em que só uma pequena parte dos assistentes e, muitas vezes, já tarde, aspira à habilitação formal como *Privatdozent*. O contraste significa, na prática, que, entre nós, a carreira de um homem de ciência se constrói, em última análise, totalmente em pressupostos plutocráticos. Pois é um risco extraordinário para um cientista jovem, sem bens de fortuna, expor-se às condições da carreira académica. Deve, pelo menos durante alguns anos, poder sustentar-se com os seus próprios meios, sem saber se, mais tarde, terá a possibilidade de obter um lugar que lhe permita viver. Nos Estados Unidos, pelo contrário, vigora o sistema burocrático. O jovem é remunerado, desde o início. Com moderação, sem dúvida. O salário, na maioria dos casos, dificilmente corresponde ao nível da remuneração de um operário medianamente qualificado. De qualquer modo, ele começa com uma posição aparentemente segura, pois recebe um salário fixo. A regra, porém, tal como acontece com os nossos assistentes, é ele poder ser despedido, e deve contar com isso de um modo bastante impiedoso, se não corresponder às expectativas. Consistem estas em ele ser capaz de “encher a sala”. Eis algo que não pode acontecer a um *Privatdozent* alemão. Uma vez nomeado, já não pode ser destituído. Não tem “direitos”, é certo; mas dispõe da convicção natural de, após vários anos de actividade, ter uma espécie de direito moral a alguma consideração por ele. Inclusive – isto é, muitas vezes, importante – quando se trata da eventual habilitação de outros *Privatdozent*. A questão de se, no fundo, se devem habilitar os graduados comprovadamente competentes ou se importa tomar em consideração as “necessidades docentes”, portanto, se haverá que conceder um monopólio aos *Privatdozent* já em funções, é um dilema penoso, estreitamente ligado à dupla face da profissão académica, da qual, em seguida, nos iremos ocupar. Na maioria



dos casos, decide-se a favor da segunda alternativa. Mas isto é aumentar o perigo de o professor ordinário interessado, por maior que seja a sua consciência moral subjectiva, dar a preferência aos seus discípulos. Pessoalmente – para dizer tudo – segui o princípio seguinte: quem comigo se graduou tem de fazer as suas provas e de se habilitar com *outro* professor e noutra lugar. Mas o resultado foi este: um dos meus melhores discípulos foi rejeitado noutra instituição, porque ninguém ali quis *acreditar* que a razão fosse justamente essa.

Outra diferença entre o nosso sistema e o americano: entre nós, o *Privatdozent* tem, em geral, de se ocupar *menos* do que desejaria com a docência. Em princípio, tem o direito de dar aulas sobre os temas da sua especialidade. Mas isso surge como uma inaudita falta de consideração para com os docentes mais antigos e, em geral, o titular é que dá as “grandes lições”; o *Privatdozent* contenta-se com cursos subsidiários. Há aqui uma vantagem: embora, em parte, contra a sua vontade, ele tem assim a liberdade de se dedicar ao trabalho científico, durante os seus anos de juventude.

Na América, as coisas, em princípio, têm outra organização. Como recebe um salário, é justamente durante os seus primeiros anos que o docente se encontra mais sobrecarregado. Num departamento de germanística, por exemplo, o professor ordinário fará, porventura, um curso de três horas semanais sobre Goethe, e basta – enquanto o jovem assistente se pode dar por muito satisfeito se, nas suas doze horas semanais, além de ensinar os rudimentos da língua alemã, se ocupa ainda de poetas da categoria de Uhland. As autoridades do ramo é que determinam o programa e o *assistant* tem de se ajustar a ele, tal como entre nós acontece com os assistentes dos institutos.

Podemos agora, entre nós, ver com clareza que a recente ampliação da universidade para acolher no seu seio novos ramos da ciência se está a fazer de acordo com padrões americanos. Os grandes institutos de medicina ou de ciências são empresas de “capitalismo de Estado”. Não podem ser administradas sem meios empresariais de grande envergadura. E surge neles a mesma situação que em toda a





parte onde intervém a empresa capitalista: a “separação do trabalhador e dos meios de produção”. O trabalhador, portanto o assistente, está vinculado aos meios de trabalho que o Estado põe à sua disposição; é, por conseguinte, tão pouco independente frente ao director do instituto como um empregado numa fábrica – pois o director do instituto pensa, com total boa fé, que este é “seu”, e actua como se efectivamente o fosse. A sua situação é, muitas vezes, tão precária como qualquer outra existência “proletaróide”, como acontece também com o *assistant* da universidade americana.

A vida universitária alemã americaniza-se, como em geral se americaniza toda a nossa vida em pontos muito importantes, e estou convencido de que, com o tempo, esta evolução se estenderá também às disciplinas onde, como hoje acontece em grande parte com a minha, o próprio artífice é proprietário dos meios de trabalho (essencialmente da biblioteca), do mesmo modo que, no passado, o artífice era proprietário da sua oficina. A evolução encontra-se em pleno desenvolvimento.

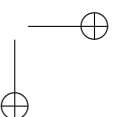
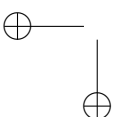
As vantagens técnicas desta situação são indubitáveis, como em todas as empresas capitalistas e burocratizadas. Mas o “espírito”, que nelas reina, está muito longe da velha atmosfera histórica das universidades alemãs. No interior e no exterior, existe um imenso abismo entre o chefe de uma empresa universitária e capitalista deste género e o habitual professor ordinário de velho estilo. O mesmo se passa na atitude interior. Não desejo aqui insistir mais nisto. Tanto no interior como no exterior, a velha *constituição* da universidade tornou-se fictícia. Conservou-se, porém, e até se intensificou, um elemento peculiar da *carreira* académica: a questão de se um *Privatdozent* ou um assistente terão, alguma vez, oportunidade de ocupar um lugar de professor ordinário ou de director de um instituto continua a depender do *acaso*. Sem dúvida, não é só a casualidade que impera, mas ela reina num grau muito elevado. Dificilmente conheço na terra uma carreira em que o acaso desempenhe semelhante papel. Estou tanto mais qualificado para assim falar quanto eu, pessoalmente, tenho de agradecer a certas casualidades absolutas ter sido nomeado, ainda muito jovem, professor

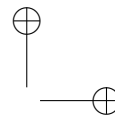
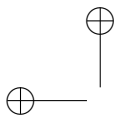




ordinário de uma disciplina em que outros colegas mais velhos já então tinham produzido obras mais importantes do que a minha. Graças a esta experiência, creio ter uma visão muito apurada para perceber o imerecido destino de muitos, para os quais o acaso jogou e joga em sentido contrário e que, apesar de toda a sua competência, não chegam a ocupar o lugar que merecem, devido a este aparelho selectivo.

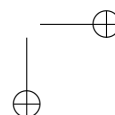
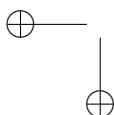
Que o acaso, e não só a competência, desempenhe um tão grande papel não depende apenas, e nem sequer principalmente, das fraquezas humanas que, decerto, se fazem sentir nesta selecção como em qualquer outra. Seria injusto atribuir as responsabilidades às fraquezas pessoais das Faculdades ou dos Ministérios pela circunstância de, sem dúvida, haver tantas mediocridades que desempenham nas universidades um papel importante. Mas tal radica nas leis da cooperação humana, que, neste caso, é a colaboração de várias corporações: as Faculdades que propõem e o Ministério. Um exemplo equivalente: a eleição papal, cujos processos podemos seguir ao longo dos séculos e que é o mais importante exemplo controlável da selecção de pessoas. Só em raras ocasiões se viu contemplado o cardeal tido por “favorito”; em geral, isso aconteceu com aquele que ocupava o segundo ou terceiro lugar. Outro tanto acontece com os presidentes dos Estados Unidos. Só excepcionalmente consegue a “nomeação” partidária e, em seguida, o triunfo eleitoral, o candidato mais notório e famoso; em geral, ambos vão para aquele que ocupa o número dois ou três. Os americanos cunharam já expressões sociológicas técnicas para designar este tipo de homens e seria muito interessante indagar, nestes exemplos, as leis de uma selecção realizada através de uma vontade colectiva. Não o faremos hoje, aqui. Essas leis valem também para os colégios universitários; não é de admirar que haja erros frequentes, mas sim que, apesar de tudo, o número de nomeações *acertadas* seja tão significativo. Pode é estar-se certo de que as mediocridades indolentes ou os carreiristas só têm possibilidades a seu favor quando, por razões *políticas*, tem lugar, como em certos países, a intervenção dos parlamentos ou, como entre nós, dos monarcas outrora e dos líderes revolucionários, agora.





Nenhum professor universitário recorda com gosto as discussões acerca da sua nomeação, pois elas raramente são agradáveis. E, no entanto, posso garantir o seguinte: nos numerosos casos que são do meu conhecimento, esteve presente, sem excepção, a boa *vontade* de decidir por motivos puramente objectivos.

Importa, ademais, ter ideias claras: não se deve só à insuficiência da selecção por meio de uma decisão colectiva que a decisão dos destinos académicos surja como um “acaso”. Todo o jovem que se sente chamado à profissão académica deve ter uma consciência clara de que a tarefa que o espera apresenta uma dupla vertente. Deve qualificar-se não só como sábio, mas também como professor. E estas duas facetas estão muito longe de coincidir. Pode alguém ser um sábio excepcional e, ao mesmo tempo, um professor horrivelmente mau. Recordo-me da actividade docente de homens como Helmholtz ou Ranke. E não se trata de excepções raras. As coisas estão de tal modo organizadas que as nossas universidades, sobretudo as pequenas, se encontram entre si numa ridícula concorrência pelo número de estudantes. Os que alugam casas nas cidades universitárias galanteiam com uma festa o estudante número mil, mas honram de preferência, com um desfile de tochas, o estudante número dois mil. O rendimento derivado das matrículas – há que reconhecê-lo – é afectado por uma ocupação “atractiva” das cátedras mais próximas; mas, se abstrairmos disso, é evidente que o número de ouvintes constitui um sinal de êxito, apreensível em termos quantitativos, ao passo que a qualidade científica é imponderável e, muitas vezes (e de modo inteiramente natural), é contestada aos inovadores audazes. Tudo fica subordinado à sugestão da infinita bênção e ao valor do grande número de ouvintes. Quando de um docente se diz que é um mau professor, isso é para ele, na maioria dos casos, uma sentença de morte académica, ainda que seja o maior sábio do mundo. Mas a questão de saber se alguém é bom ou mau professor recebe uma resposta através da assiduidade com que alguém se vê honrado pelos senhores estudantes. Ora, é um facto que a circunstância de os estudantes acorrerem em chusma a um professor é determinada, em ampla





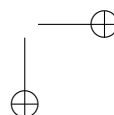
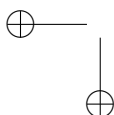


medida, por factores puramente extrínsecos: o temperamento, e até o timbre da voz – num grau que se não consideraria possível. Tenho, graças a uma experiência mais do que suficiente e a uma sóbria reflexão, uma profunda desconfiança frente aos cursos muito concorridos, por inevitáveis que eles sejam. Que a democracia exista onde lhe compete. Mas a educação científica, como por tradição a devemos cultivar nas universidades alemãs, é uma questão de *aristocracia espiritual*; e não há que tapar os olhos a tal respeito. Por outro lado, também é verdade o seguinte: a exposição dos problemas científicos de modo que eles sejam compreensíveis para uma cabeça não educada, mas receptiva, e que chegue – para nós é a única coisa decisiva – a ter sobre eles ideias autónomas, é talvez a mais difícil de todas as tarefas pedagógicas. Não é, todavia, o número de ouvintes que decide do seu êxito. E – para voltarmos de novo ao nosso tema – esta arte é um dom pessoal, que de nenhum modo coincide com as qualidades científicas de um sábio. Diferentemente da França, não temos nenhuma corporação dos “imortais” da ciência; antes, de harmonia com a nossa tradição, as universidades hão-de responder à dupla exigência da investigação e do ensino. Se as capacidades para estas duas funções confluem num só e mesmo indivíduo é puro acaso.

A vida académica é, portanto, um acaso incontrolável. é quase impossível arcar com a responsabilidade de aconselhar o jovem que vem pedir orientação em vista da sua habilitação. Se for um judeu, diz-se-lhe naturalmente: *lasciate ogni speranza*. Mas a qualquer outro deve, em consciência, perguntar-se: “Pensas que conseguirás suportar, sem amargura e sem prejuízo, que, ano após ano, sejas ultrapassado por mediocridade após mediocridade? Em seguida, a resposta que se recebe é, evidentemente, esta”: Claro, vivo só para a minha “vocação” – da minha parte, pelo menos, conheci muito poucos que tenham suportado isto sem dano interior

Eis o que me parecia necessário dizer sobre as condições exteriores da profissão académica.

Mas creio que estáveis à espera de ouvir falar de outra coisa: da





vocação *íntima* para a ciência. Na actualidade, a postura interior em face da prática científica como vocação está condicionada, em primeiro lugar, pelo seguinte: a ciência entrou num estágio de especialização, antes desconhecido, e esta situação irá persistir para sempre . Não é só no plano externo, não, mas também internamente que as coisas se apresentam assim: o indivíduo pode adquirir a consciência segura de realizar algo de efectivamente perfeito no campo científico só no caso da mais rigorosa especialização. Todos os trabalhos que se estendem a outras áreas vizinhas, como os que ocasionalmente fazemos, como os que os sociólogos repetidamente devem fazer, estão onerados com a consciência resignada de que, quando muito, se facultam ao especialista *questões* úteis que ele, do ponto de vista da sua especialidade, não imaginaria com facilidade; que o seu trabalho deve necessariamente permanecer incompleto. Só graças a uma especialização rigorosa pode o trabalhador científico ter este sentimento pleno, que decerto só acontece uma vez e nunca mais se repete na vida: realizei, aqui, algo que irá *durar* . Hoje, um feito realmente definitivo e importante é sempre obra de especialistas. Quem, pois, não possuir a capacidade de, por assim dizer, pôr uns antolhos e de conceber que o destino da sua alma depende de ele comprovar justamente esta conjectura nesta passagem deste manuscrito, ficará sempre longe da ciência. Jamais conseguirá clarificar em si o que se poderia chamar de “vivência” da ciência . Sem esta estranha embriaguez, ridícula para todos os que a contemplam de fora, sem esta paixão, sem este sentimento de que “tiveram de passar milénios, antes de teres nascido, e outros milénios aguardaram em silêncio” – que confirmasses tal conjectura, *não* se tem vocação para a ciência; que faça outra coisa. Pois nada tem valor para o homem enquanto homem, se o não puder fazer com *paixão*.

Ora é um facto que, por grande, autêntica e profunda que seja esta paixão, não é possível forçar o resultado. Ela é, sem dúvida, uma condição prévia daquilo que é decisivo: a “inspiração”. Nos círculos juvenis está, hoje, muito difundida a ideia de que a ciência se transformou num exemplo de cálculo que se fabrica nos laboratórios ou nos arquivos





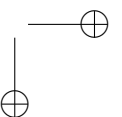
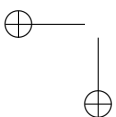
estatísticos com o frio entendimento, e não com toda a “alma”, exactamente como “numa fábrica”. Importa aqui, antes de mais, observar o seguinte: na maioria dos casos, não existe clareza alguma nem sobre o que se faz numa fábrica nem sobre o que se passa num laboratório. Aqui e além, deve ao homem *sobrevir* alguma coisa – e decerto o que é adequado – para produzir algo de valioso. Mas esta inspiração não pode ser forçada. Nada tem a ver com o frio cálculo. Também este é, sem dúvida, uma condição prévia . Nenhum sociólogo, por exemplo, se pode lamentar de ter de se dedicar, durante meses, e talvez na sua velhice, a realizar operações perfeitamente triviais. Paga-se caro o intento de se esquivar a esta tarefa com a ajuda de meios mecânicos, se é que realmente dela se pretende tirar algo – e o que dela se extrai é, muitas vezes, quase nada. Mas se não lhe “ocorrer” algo de concreto sobre a direcção do seu cálculo e, enquanto este se efectua, sobre o alcance dos seus resultados singulares, nem sequer este quase nada se obterá. Só no terreno de um duro trabalho se prepara normalmente a inspiração. Decerto, nem sempre . A inspiração de um diletante pode, no campo da ciência, ter o mesmo alcance, ou até maior do que a do especialista. Devemos a diletantes muitos dos nossos melhores problemas e conhecimentos. O diletante só se distingue do especialista (como Helmholtz dizia de Robert Mayer) porque lhe falta a firme segurança do método de trabalho e não está, portanto, na maioria dos casos, em condições de controlar e apreciar ou, inclusive, de dar corpo à inspiração. Esta não substitui o trabalho. E este, por seu turno, não pode substituir nem forçar a inspiração, como também o não consegue fazer a paixão. Trabalho e paixão podem – sobretudo quando *unidos* – provocá-la, mas ela surge quando quer, e não quando nos apraz. De facto, é verdade que as melhores coisas ocorrem a alguém enquanto fuma o charuto no sofá, como relata Ihering; ou como de si próprio diz Helmholtz, com precisão de físico, enquanto passeia numa rua levemente ascendente, ou de modos semelhantes; seja como for, surgem quando menos se espera, e não enquanto se matuta e se inquire à secretária. Claro que nunca surgiriam, se alguém não tivesse atrás de si





esse matutar à secretária e a demanda apaixonada. De qualquer modo, o trabalhador científico tem de ter em conta este acaso, subjacente a todo o trabalho científico: virá, ou não, a inspiração? É possível ser um trabalhador insigne e nunca ter tido uma inspiração valiosa. é um erro grave pensar que tal acontece só na ciência e que, por exemplo, as coisas se passam de modo distinto num laboratório e num negócio. Um comerciante ou um grande industrial sem “fantasia comercial”, isto é, sem inspirações, inspirações geniais, será sempre, ao longo da sua vida, um homem que, quando muito, permanecerá dependente ou um funcionário técnico: nunca criará novas organizações. Não é de modo algum certo que a inspiração desempenhe um papel maior na ciência do que na solução dos problemas da vida prática por um empresário moderno – embora a sobrançeria dos cientistas tal não admita. E – contra uma crença muito frequente – também não é menor o seu papel na ciência do que no campo da arte. é uma ideia infantil a de que um matemático pode chegar a um resultado cientificamente valioso, trabalhando à mesa com uma regra cálculo, com qualquer outro meio mecânico ou uma máquina de calcular: sem dúvida, tanto pelo sentido como pelos resultados que tem em vista, a fantasia matemática de um Weierstrass está orientada de modo muito diferente da de um artista e dela qualitativamente se distingue. Mas não segundo os processos psicológicos. Ambas são embriaguez (no sentido da “mania” platónica) e “inspiração”.

Se alguém tem inspirações científicas é algo que depende de um destino que nos está oculto e, além disso, de certos “dons”. Na base desta verdade indubitável originou-se uma atitude, muito popular, por razões bem compreensíveis, entre a juventude, de auto-rendição a alguns ídolos, de cujo culto encontramos exemplos em todas as esquinas e em todos os jornais. Tais ídolos são a “personalidade” e a “vivência”. Ambos estão estreitamente ligados: predomina a ideia de que a segunda contribui a primeira, a cuja essência pertence. As pessoas atormentam-se por “acumular vivências” – pois isso faz parte do estilo de vida peculiar de uma personalidade – e, se não o conseguirem, de-





vem ao menos comportar-se como se tivessem recebido esse dom da graça. Outrora, tal “vivência” chamava-se em alemão “sensação” [*Sensation*]. E, segundo me parece, tinha-se uma ideia mais correcta do que é e do que significa a “personalidade”.

Estimados ouvintes! No campo da ciência, só tem “personalidade” quem está pura e *simplesmente ao serviço da causa*. E não é só no âmbito científico que tal acontece. Não conhecemos nenhum grande artista que tenha feito outra coisa além de servir a sua obra, e só a ela. Inclusive, numa personalidade do calibre da de Goethe, a arte foi prejudicada pela liberdade que o artista teve de querer fazer da sua “vida” uma obra de arte. Talvez se ponha isto em dúvida – mas, de qualquer modo, é preciso ser um Goethe para a si se permitir tal liberdade, e todos, ao menos, concordarão que até um homem como ele, que só aparece uma vez em cada mil anos, não deixa de pagar um preço. O mesmo se verifica na política, da qual hoje nada diremos. No campo científico, é absolutamente certo que carece de “personalidade” quem entra em cena como “empresário” da causa a que se deveria consagrar, ou tenta legitimar-se mediante a sua “vivência” e continuamente pergunta: Como demonstrarei que sou algo mais do que um simples “especialista”? Como fazer para dizer algo que, na forma ou no fundo, ninguém ainda, como eu, tenha dito? – eis um fenómeno hoje muito generalizada, que indefectivelmente minora e rebaixa aquele que tal pergunta faz, ao passo que, pelo contrário, a devoção interior à tarefa, e só a ela, o eleva à altura e à dignidade da causa. Também as coisas não são diferentes no caso do artista.

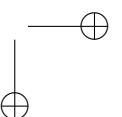
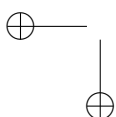
Mas, apesar da existência destas condições prévias, comuns ao nosso trabalho e à arte, o trabalho científico está submetido a um destino que o distingue profundamente da actividade artística. O trabalho científico está inserido na corrente do *progresso*. No campo da arte, pelo contrário, não existe – neste sentido – nenhum progresso.

Não é certo que uma obra de arte de uma época que dispõe de novos meios técnicos ou que elaborou as leis da perspectiva esteja, só por isso, acima de outra obra desprovida de todo o conhecimento desses





meios e dessas leis – *contanto* que esta última seja material e formalmente justa, isto é, contanto que tenha escolhido e configurado o seu objecto como era possível fazê-lo artisticamente, na ausência dessas condições e dessas leis. Uma obra de arte, que seja realmente “acabada”, nunca será ultrapassada, nunca envelhecerá; o indivíduo pode apreciar de modo distinto a importância que para ele, pessoalmente, tem essa obra, mas jamais alguém poderá dizer de uma obra, realmente “conseguida” em sentido artístico, que foi “ultrapassada” por outra, que também seja uma “realização” plena. Na ciência, pelo contrário, cada qual sabe que aquilo que produziu ficará antiquado dentro de dez, vinte ou cinquenta anos. Tal é o destino, o *sentido* do trabalho científico e ao qual este, diferentemente de todos os outros elementos da cultura, também eles sujeitos à mesma lei, está submetido e votado: toda a “realização” científica significa novas “questões” e *quer* ser ultrapassada, envelhecer. Quem pretende dedicar-se à ciência tem de contar com isto. Sem dúvida, há trabalhos científicos que podem conservar a sua importância de modo duradouro como “instrumentos de fruição”, por causa da sua qualidade artística ou como meios de formação para o trabalho. Seja como for, importa repetir que ser cientificamente ultrapassado não é só o destino de todos nós, mas também toda a nossa finalidade. Não podemos trabalhar sem esperar que outros hão-de ir mais longe do que nós. Este progresso, em princípio, não tem fim. Chegamos assim ao *problema do sentido* da ciência. De facto, não é evidente que algo submetido a semelhante lei tenha em si mesmo sentido e seja em si compreensível. Porque cultivar algo que, na realidade, não tem nem jamais pode ter fim? Uma primeira resposta é a de que isso se faz em vista de fins puramente práticos ou, numa acepção mais ampla, técnicos: para poder orientar a nossa conduta prática em função das expectativas que a experiência científica nos oferece. Correcto. Mas isto só tem sentido para o homem prático. Qual é, porém, a atitude íntima do homem de ciência em relação à sua profissão? – no caso, naturalmente, de dela se ocupar. Afirma ele que cultiva a ciência “por si mesma”, e não porque outros alcançam com ela êxitos técnicos ou económicos, ou se podem





alimentar, vestir, iluminar ou governar melhor. Mas em que sentido julga ele que tem de realizar algo destinado inevitavelmente a envelhecer, a mergulhar nesta empresa dividida em parcelas especializadas e desprovida de termo final? A resposta a esta questão exige algumas considerações de ordem geral.

O progresso científico constitui um fragmento, decerto o mais importante, do processo de intelectualização a que, desde há milénios, estamos submetidos e perante o qual, além disso, se adopta hoje, muitas vezes, uma atitude extraordinariamente negativa.

Tentemos, antes de mais, ver claramente que é que significa, do ponto de vista prático, esta racionalização intelectualista através da ciência e da técnica cientificamente orientada. Significa, porventura, que hoje cada um dos que estão nesta sala tem um conhecimento das suas próprias condições de vida mais amplo do que um índio ou um hontote? Dificilmente. Excepto se for um físico, nenhum de nós, ao viajar de comboio, fará ideia alguma de como ele se move. Aliás, também não precisa de saber. Basta-lhe “contar” com o comportamento do comboio e orientar assim a sua própria conduta; mas não sabe como fazer comboios que funcionem. O selvagem sabe incomparavelmente mais acerca dos seus utensílios. Se se trata de gastar dinheiro, aposto que, embora nesta sala haja economistas, obteríamos tantas respostas distintas quantos os sujeitos a que se propusesse esta questão: como é que com a mesma quantidade de dinheiro podemos, segundo as ocasiões, comparar diferentes quantidades da mesma coisa? O selvagem, pelo contrário, sabe muito bem como obter o seu alimento quotidiano, e quais as instituições que nisso o ajudam. A intelectualização e a racionalização geral não significam, pois, um maior conhecimento geral das condições da vida, mas algo de muito diverso: o saber ou a crença em que, se alguém *simplesmente quisesse, poderia*, em qualquer momento, experimentar que, em princípio, não há poderes ocultos e imprevisíveis, que nela interfiram; que, pelo contrário, todas as coisas podem – em princípio – ser *dominadas* mediante o *cálculo*. Quer isto dizer: o desencantamento do mundo. Diferentemente do selvagem,





para o qual tais poderes existem, já não temos de recorrer a meios mágicos para controlar ou invocar os espíritos. Isso consegue-se graças aos meios técnicos e ao cálculo. Tal é, essencialmente, o significado da intelectualização.

Mas pode perguntar-se se este processo de desencantamento, em acção durante milénios na cultura ocidental, se este “progresso”, em que a ciência se insere como elemento e força propulsora, tem algum sentido que transcenda o puramente prático e técnico. Encontrareis esta questão exposta de modo exemplar nas obras de Leão Tolstoi, que chega a ela por um caminho peculiar. Todo o problema do seu maturar se centra cada vez mais numa só questão: é, ou não, a *morte* um fenómeno com sentido? E a sua resposta é esta: para o homem cultural, a morte não tem sentido. Sem dúvida, porque a vida individual civilizada, inserida no “progresso”, no indefinido, é incapaz, segundo o seu sentido imanente, de termo algum. Há sempre um progresso ulterior para lá do já conseguido; nenhum mortal pode chegar aos píncaros situados no infinito. Abraão ou qualquer camponês dos velhos tempos morria “velho e saciado de vida”, porque estava dentro do círculo orgânico da vida; porque, segundo o seu sentido, a sua vida lhe dera, já no crepúsculo dos seus dias, tudo o que ela podia oferecer; porque, para ele, já não restava nenhum enigma que desejasse decifrar e, podia, podia sentir-se “satisfeito”.

Pelo contrário, um homem civilizado, submergido no enriquecimento incessante da civilização com saberes, ideias e problemas, pode sentir-se “cansado de viver”, mas não “saciado”. O que apreende daquilo que a vida do espírito continuamente dá à luz é tão-só uma parte mínima, e sempre apenas algo de provisório, nunca definitivo; por isso, a morte é, para ele, um facto sem sentido. E como a morte carece de sentido, também o não tem a vida cultural enquanto tal, pois é justamente esta que, com a sua absurda “progressividade”, põe na morte a marca do absurdo. Em todos os seus romances tardios se encontra este pensamento como tonalidade fundamental da arte de Tolstoi.

Que pensar de tudo isto? Tem o “progresso” enquanto tal um sen-







tido reconhecível que vá além do técnico, de tal modo que a dedicação a ele constitua uma vocação significativa? Há que levantar esta questão. O problema, assim, já não é só o da vocação *para* a ciência, o do significado que a ciência, enquanto profissão, tem para aquele que a ela se dedica; trata-se já de outra coisa: Que é a *vocação da ciência* dentro da vida inteira da humanidade? E qual o seu valor?

É ingente a diferença que, neste ponto, existe entre o passado e o presente. Recordai o maravilhoso quadro que nos é descrito no começo do livro sétimo da *República* de Platão: aqueles homens prisioneiros numa caverna, com o rosto virado para a parede do fundo, tendo atrás de si a fonte da luz, que não conseguem ver, de tal modo que só divisam as sombras que ela projecta na parede e tentam averiguar a relação que entre elas existe. Por fim, um deles consegue quebrar as cadeias, vira-se e olha para o sol. Ofuscado, move-se às apalpadelas e conta balbuciando o que viu. Os outros dizem que ele está louco, mas, pouco a pouco, ele aprende a ver na luz e, em seguida, empreende a tarefa de descer até onde os seus companheiros ficaram para os libertar das suas cadeias e os conduzir a ela. Ele é o filósofo; a luz do sol é a verdade da ciência, que não busca as aparências e as sombras, mas o verdadeiro ser.

Quem é que, hoje, tem uma atitude semelhante em face da ciência? O sentimento hoje predominante, sobretudo entre a juventude, é antes o contrário: as construções intelectuais da ciência são hoje, para os jovens, um reino trasmundano de artificiosas abstrações que, com as suas pálidas mãos, tentam captar o sangue e a seiva da vida real, sem jamais conseguir. Aqui, na vida, naquilo que para Platão era apenas um jogo de sombras nas paredes da caverna, é que pulsa a verdadeira realidade: tudo o mais são fantasmas inermes dela desviados, e nada mais. Como se realizou esta mudança? O apaixonado entusiasmo de Platão na *República* explica-se, em última análise, pelo achamento recente do sentido de um dos maiores instrumentos do conhecimento científico: o conceito. Foi este descoberto por Sócrates no seu alcance. Mas, no mundo, não apenas por ele. Já na Índia se podem encontrar elementos





lógicos muito semelhantes aos de Aristóteles. Mas em nenhum lugar fora da Grécia se tem consciência da sua importância. Aqui, pela primeira vez, surgiu um instrumento utilizável, graças ao qual qualquer um se pode instalar no torno da lógica e dele não sai sem confessar, ou que nada sabe, ou que esta, e não outra, é a verdade *eterna* que, diferentemente das acções e das obras dos homens cegos, jamais passará. Eis a inaudita vivência dos discípulos de Sócrates. E dela, segundo parece, necessariamente se deduzia que, se alguém tivesse encontrado o correcto conceito do belo, do bom, da coragem, da alma ou de qualquer outra coisa, se podia também encontrar o seu verdadeiro ser, ficando assim aberto o caminho que permitiria saber e ensinar qual é o modo justo de se comportar rectamente na vida e, acima de tudo, como cidadão. Para o heleno, cujo pensamento é radicalmente político, tudo depende, de facto, desta questão. Por isso se pratica a ciência.

Além desta descoberta do espírito helénico surgiu, como fruto da época renascentista, o segundo grande instrumento do trabalho científico: o experimento [*Experiment*] racional, como meio de uma experiência [*Erfahrung*] controlada e fidedigna, sem a qual não seria possível a actual ciência empírica. Também já antes desta época se havia experimentado: na fisiologia, por exemplo, na Índia em prol da técnica ascética do Ioga; na matemática, tanto na Grécia como na Europa medieval, além com o fito da técnica militar e, aqui, para a exploração de minas. Mas a elevação do experimento a princípio da investigação enquanto tal é obra do Renascimento. Os pioneiros desta senda são os grandes inovadores no campo da *arte*: Leonardo e os seus pares, sobretudo, e muito caracteristicamente, os experimentadores na música do século XVI, com os seus clavicórdios de ensaio. O experimento transitou deles para o seio da ciência, sobretudo através de Galileu, para a teoria, graças a Bacon e, mais tarde, acolheram-no também as disciplinas científicas singulares nas universidades do continente, antes de mais, as italianas e as holandesas.

Que significado tinha a ciência para estes homens situados no limiar da modernidade? Para os artistas experimentadores do tipo de





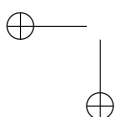
Leonardo e dos inovadores musicais, a ciência significava o caminho para a arte *verdadeira* – o que, para eles, era também o da verdadeira *natureza*. Era necessário elevar a arte à categoria de ciência, e isto equivalia sobretudo a elevar o artista, no plano social e pelo sentido da sua vida, à categoria de um doutor. Esta é a ambição que, por exemplo, subjaz ao tratado de pintura de Leonardo. E hoje? Ver “a ciência como o caminho para a natureza” – soaria como uma blasfémia nos ouvidos da juventude. Não, antes ao invés: libertação do intelectualismo da ciência para retornar à nossa natureza e, assim, à natureza em geral! Como caminho que leva integralmente à arte? Isto nem sequer precisa de crítica. – Mas, na época do nascimento das ciências exactas da natureza, ainda delas se esperava mais. Se vos recordardes da frase de Swammerdam – (“Ofereço-vos aqui, na anatomia de um piolho, a prova da Providência divina” – vereis então o que o trabalho científico, (indirectamente) influenciado pelo protestantismo e pelo puritanismo, considerava, naquela época, como sua tarefa própria: ser o caminho para Deus. Eis uma atitude que já se não encontra nos filósofos coevos, nos seus conceitos e deduções: – que já não era possível encontrar Deus por esse caminho, onde O procurara a Idade Média, sabia-o toda a teologia pietista da altura, sobretudo Spener. Deus está oculto, os seus caminhos não são os nossos caminhos, nem os seus pensamentos são os nossos pensamentos. Mas nas ciências exactas da natureza, onde as suas obras se podiam fisicamente apreender, esperava-se poder achar o vestígio dos seus desígnios acerca do mundo. E hoje? Afora algumas crianças grandes, com que se depara nas ciências naturais, quem é que ainda hoje acredita que os conhecimentos da astronomia, da biologia, da física ou da química nos podem ensinar algo sobre o *sentido* do mundo ou, inclusive, sobre o caminho no qual se poderia encontrar um vestígio desse sentido – se é que ele existe? Se eles se prestam a algum efeito é antes o de secar na raiz a fé na existência de algo que se possa ter por “sentido” do mundo. A ciência, caminho “para Deus”? Ela, que é um poder especificamente alheio à divindade? Admita-se ou não, ninguém, hoje, duvidará, no mais fundo do seu ser, de que a ciência é

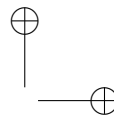
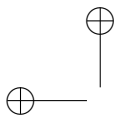




justamente assim. A emancipação relativamente ao racionalismo e ao intelectualismo da ciência constitui a pressuposto fundamental da vida em comunidade com o divino: esta expressão ou outra análoga quanto ao sentido é um dos enunciados fundamentais que dimana do sentimento da nossa juventude religiosa ou daquela parte dela que aspira a ter uma vivência religiosa. O que lhe interessa não é apenas a vivência religiosa, mas a vivência em geral. Estranho é, sim, o caminho que se adopta e que consiste, em última análise, em elevar à consciência e pôr sob a sua lupa a única coisa que, até agora, se não vira afectada pelo intelectualismo, as esferas do irracional. Eis onde desemboca, na prática, o moderno romantismo intelectualista do irracional. O caminho para a emancipação a respeito do intelectualismo leva justamente ao ponto oposto daquilo que, como meta, se propunham os que o empreenderam. – Após a crítica devastadora que Nietzsche moveu aos “últimos homens” que “tinham encontrado a felicidade”, posso deixar de lado o ingénuo optimismo que enalteceu a ciência, isto é, a técnica cientificamente fundamentada da dominação da vida, como o caminho para a “felicidade”. Quem é que ainda acredita nisso – afora algumas crianças grandes que habitam as cátedras ou as salas de redacção dos jornais?

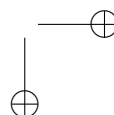
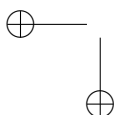
Voltemos atrás. Qual é, então, sob estes pressupostos, o sentido da ciência como profissão, após o naufrágio de todas as antigas ilusões: “caminho para o verdadeiro ser”, “caminho para a verdadeira arte”, “caminho para a verdadeira natureza”, “caminho para o verdadeiro Deus”, “caminho para a felicidade autêntica”? A resposta mais simples é a que Tolstoi forneceu com as seguintes palavras: “A ciência carece de sentido, pois não tem resposta algum para a única questão que nos interessa – “Que devemos fazer? Como devemos viver?”. Difícilmente se pode contestar o facto de que ela, com efeito, não facultava nenhuma resposta a esta questão. O problema é apenas este: em que sentido não oferece ela “nenhuma” resposta? Será que, em vez disso, a ciência nem sequer poderia facultá-la a quem levanta correctamente a questão? – Hoje, costuma, com frequência, falar-se de uma ciência “sem pressupostos”. Existirá tal coisa? Tudo depende do que por tal





se entende. Todo o trabalho científico tem sempre como pressuposto a validade das regras da lógica e da metodologia, que são os fundamentos gerais da nossa orientação no mundo. Ora, estes pressupostos não suscitam grandes problemas, pelo menos no tocante à nossa questão particular. Mas pressupõe-se ainda que o resultado do trabalho científico é “importante”, no sentido de que é “digno de ser sabido”. E aqui residem, evidentemente, todos os nossos problemas. Pois semelhante pressuposto não é, por seu lado, passível de uma demonstração científica. Só se pode *interpretar* de acordo com o seu sentido último, e deve rejeitar-se ou aceitar-se de harmonia com a atitude derradeira que cada um tem perante a vida.

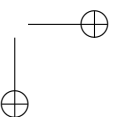
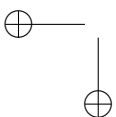
O tipo de relação do trabalho científico com estes pressupostos é, além disso, muito diferente, em consonância com a sua respectiva estrutura. As ciências naturais, como a física, a química ou a astronomia, pressupõem como algo evidente que as leis do acontecer cósmico – tanto quanto a ciência as consegue construir – são dignas de ser conhecidas. Não só porque, com tais conhecimentos, se podem obter êxitos técnicos, mas também, se necessariamente se tratar de uma “vocação”, “por mor de si mesmas”. Este pressuposto não é em si mesmo demonstrável. Igualmente se não pode demonstrar se o mundo, que elas descrevem, é digno de existir, se tem um “sentido” ou se tem sentido existir nele. As ciências da natureza não se interrogam a este respeito. Ou encarai agora, por exemplo, uma arte tão altamente desenvolvida, do ponto de vista científico, como é a medicina moderna. O “pressuposto” geral da actividade médica é, em termos triviais, a tarefa de conservar a vida enquanto tal e de minorar, quanto possível, o sofrimento. E isto é problemático. O médico, com os seus meios, mantém vivo o enfermo incurável, embora este suplique que o liberte da vida, embora os parentes, para os quais essa vida já não tem valor, que querem vê-la livre da dor ou que já não podem suportar os custos da sua manutenção – trata-se, porventura, de um louco miserável – desejam e devem desejar, confessada ou inconfessadamente, a morte do doente. Só os pressupostos da medicina e o código penal impedem que o mé-





dico se desvie desta linha de conduta. Será a vida digna de ser vivida, e quando? – a medicina não se questiona a este respeito. Todas as ciências da natureza respondem a esta pergunta: Que devemos fazer, *se* queremos dominar tecnicamente a vida? Mas deixam inteiramente de lado a questão de se devemos e queremos ter esse domínio técnico, e se isso, no fundo, terá sentido – ou, então, pressupõem já uma resposta para os seus fins. Abordemos agora uma disciplina como a ciência da arte. A estética parte do facto de que há obras de arte. Procura averiguar em que condições surge este estado de coisas. Mas não levanta a questão de se o reino da arte não será, porventura, um reino do esplendor diabólico, um reino deste mundo que é, por isso mesmo, no seu mais profundo sentido, contrário a Deus e, quanto ao seu espírito profundamente aristocrático, anti-fraterno. Portanto, ela não pergunta *se deve* haver obras de arte. Ou atentai ainda na jurisprudência: estabelece ela o que é válido segundo as regras do pensamento jurídico, em parte estritamente lógico e, em parte, vinculado por esquemas convencionalmente aceites: portanto, *se* são obrigatórias determinadas regras jurídicas e determinados métodos da sua interpretação. Mas não responde à questão de *se* deve existir o direito, ou *se* importa estabelecer justamente estas regras, e não outras; só pode declarar que se alguém quiser obter o resultado, então o meio apropriado para o alcançar, de acordo com as normas do nosso pensamento jurídico, é esta regra jurídica. Ou considerai, por fim, as ciências históricas da cultura. Ensinam elas a compreender os fenómenos políticos, artísticos, literários e sociais, a partir das condições do seu aparecimento. Mas carecem de resposta para a questão de se tais fenómenos culturais tinham, ou têm, de existir, e não respondem à pergunta de se vale a pena cansar-se por conhecê-los. Pressupõem que existe um interesse de, mediante tal processo, participar na comunidade dos “homens civilizados”, mas são incapazes de provar “cientificamente a alguém que, de facto, assim é. Pressupor a existência deste interesse não chega, porém, para o tornar evidente por si mesmo. Na realidade, não o é de modo algum.

Detenhamo-nos agora nas disciplinas que me são mais afins, isto





é, na sociologia, na história, na economia, na teoria do Estado e nessa espécie de filosofia da cultura que se propõe como tarefa a sua interpretação. Diz-se, e subscrevo, que a política não tem cabimento nos auditórios universitários. Ela não se ajusta bem aos estudantes. Lamentaria, por exemplo, se, no auditório do meu antigo colega, Dietrich Schafer, os estudantes pacifistas de Berlim se amontoassem à volta da cátedra e fizessem tanto alarido como os estudantes antipacifistas, diante do professor Foerster, de quem, nas minhas ideias, me afasto o mais possível. Mas a política também não incumbe ao professor. Sobretudo, e menos do que nunca, quando, do ponto de vista científico, se ocupa da política. A tomada de posição político-prática e a análise científica das estruturas e dos partidos políticos são duas coisas muito distintas. Se, numa assembleia popular, se fala de democracia, não se faz então nenhum segredo da posição pessoal: pois tomar partido de uma forma clara é aí o maldito dever e a obrigação. As palavras que nessa altura se utilizam não são instrumento de análise científica, mas de propaganda política em vista da tomada de posição dos outros. Não são relhas de arado para abrir o campo do pensamento contemplativo, mas espadas contra o inimigo: meios de luta. Em contrapartida, utilizar assim a palavra numa aula ou numa conferência seria um sacrilégio. Quando então se fala de “democracia”, haverá que apresentar as suas distintas formas, analisar o modo do seu funcionamento, indicar que consequências tem, para as condições de vida, cada uma delas, contrapô-las às formas não democráticas de ordenamento político e tentar que, na medida do possível, o ouvinte seja capaz de poder tomar posição a tal respeito, a partir dos *seus* postremos ideais. Mas o genuíno docente coibir-se-á de forçar, do alto da cátedra, a qualquer tomada de posição, quer de expressamente, quer por sugestão – pois esta seria, sem dúvida, a forma mais desleal, se é que se trata de “deixar falar os factos”.

Porque é que, em rigor, não devemos fazer isto? Refiro, antes de mais, que alguns colegas muito estimados são da opinião de que é impossível, em geral, levar a cabo esta autolimitação e que, se isso fosse possível, não passaria de um capricho. Ora a ninguém se pode de-



monstrar cientificamente qual deve ser o seu dever enquanto professor universitário. Apenas se lhe pode exigir a propriedade intelectual de discernir que há dois tipos de problemas de todo *heterogéneos*: por um lado, a constatação dos fatos, a determinação de conteúdos lógicos ou matemáticos ou da estrutura interna dos bens culturais; por outro, a resposta à questão do *valor* da cultura e dos seus conteúdos singulares e de como se deve *agir* no seio da comunidade cultural e das associações políticas. Se alguém perguntar porque é que, num auditório, se não devem abordar estes dois últimos temas, então a resposta será esta: porque o profeta e o demagogo não devem ocupar a cátedra de uma sala de aulas. Tanto ao profeta como ao demagogo se diz: “Vai pelas ruas e fala publicamente.” Ou seja, onde a crítica é possível. Num auditório, deve o professor falar diante dos seus ouvintes, e estes guardar silêncio; os estudantes, em vista da sua progressão, estão obrigados a frequentar as aulas de um professor e nelas não é permitido fazer críticas. Considero, pois, uma irresponsabilidade que o docente aproveite esta circunstância para estampar nos ouvintes as suas próprias ideias políticas, em vez de se limitar a cumprir a sua tarefa: ser útil com os seus conhecimentos e com as suas experiências científicas. Sem dúvida, é possível que um indivíduo só em parte consiga excluir as suas simpatias subjectivas. Expõe-se então à mais viva crítica no foro da sua consciência. Mas isto nada prova, pois também são possíveis outros erros puramente objectivos, e todavia nada demonstram contra o dever de buscar a verdade. A minha recusa parte também, e tão só, do interesse científico. Apoiando-me nas obras dos nossos historiadores, pretendo mostrar o seguinte: sempre que o homem de ciência surge com o seu próprio juízo de valor, *cessa* a plena compreensão dos factos. No entanto, esta questão ultrapassa em grande parte o tema do serão de hoje e exigiria longas discussões.

Pergunto apenas: como é possível, num curso, levar alguma vez um crente católico e um mação a uma *valoração* idêntica destas coisas: as formas eclesiais e estatais ou a história das religiões? Não há hipótese. E, no entanto, o professor deve em si ter o desejo e a exigên-





cia de ser útil a um e a outro, com os seus conhecimentos e métodos. Poderíeis, com razão, dizer: mas o crente católico nunca aceitará a visão dos factos circunstanciais, presentes na origem ao cristianismo, que um professor, sem os seus pressupostos dogmáticos, lhe apresenta. Sem dúvida! Mas a diferença reside no seguinte: a ciência “sem pressupostos”, no sentido da rejeição de toda a vinculação religiosa, não reconhece, da sua parte, nem o “milagre” nem a “revelação”. Se os aceitasse, seria infiel aos seus “pressupostos”, ao passo que o crente os reconhece a ambos. E aquela ciência “sem pressupostos” exige dele não menos – mas também *não mais* – do que a seguinte aquiescência: se a origem do cristianismo se deve explicar sem ter em conta aquelas interferências sobrenaturais, que uma explicação empírica excluirá como momentos causais, então ela deve elucidar-se, como se pretende. E o católico pode aquiescer, sem ir contra a sua fé.

Mas, então, não terá o contributo da ciência sentido algum para aquele a quem o facto enquanto tal é indiferente e apenas é importante a tomada de posição prática? Talvez. Mas depressa se nos apresenta o seguinte: se alguém é um professor eficiente, então a sua primeira tarefa é ensinar os seus alunos a reconhecer os factos *incómodos*, ou seja, aqueles factos que são incómodos para a sua opinião partidária; e para todas as opiniões partidárias – inclusive, a minha – há factos extremamente incómodos. Creio que quando o docente universitário obriga os seus ouvintes a habituar-se a si, lhes dá algo mais do que um simples contributo intelectual; chegaria, inclusive, à imodéstia de para tal utilizar a expressão “contributo moral”, embora soe talvez como um termo demasiado patético para qualificar uma evidência tão trivial.

Até agora, falei somente das razões *práticas* para evitar uma imposição da tomada de posição pessoal. Mas as coisas não ficam por aqui. A impossibilidade de uma defesa “científica” das posições práticas – excepto no caso da elucidação dos meios para alcançar um fim de antemão solidamente estabelecido – deriva de razões muito mais profundas. Essa defesa é já, em princípio, absurda, porque as diferentes ordens de valores do mundo estão entre si numa luta sem solução



possível. O velho Mill, cuja filosofia, aliás, não pretendo louvar, diz numa ocasião, e neste ponto tem razão: quando se parte da simples experiência, chega-se ao politeísmo. A formulação parece superficial e paradoxal, mas contém alguma verdade. Se há algo que, hoje, voltamos a saber é que algo pode ser sagrado, não só porque não é belo, mas *porque e na medida em que não é belo* – no capítulo 53 do livro de Isaías e no Salmo 22 encontrareis as referências a tal respeito – e também que algo pode ser belo, não só apesar de não ser bom, mas justamente naquilo em que não é bom. Sabemo-lo desde Nietzsche e, além disso, encontramos-lo realizado em *As flores do mal*, como Baudelaire intitulou o seu livro de poemas. Por fim, é da sabedoria quotidiana que algo pode ser verdadeiro, embora não seja nem belo, nem sagrado, nem bom. Mas estes são apenas os casos mais elementares da luta que entre si travam os deuses dos ordenamentos e valores singulares. Como será possível pretender decidir “cientificamente” entre o *valor* da cultura francesa e o da alemã é coisa que não enxergo. Também aqui diferentes deuses lutam entre si, e para sempre. Acontece, embora noutro sentido, o mesmo que ocorria no mundo antigo, quando ainda se não tinha desencantado dos seus deuses e demónios: tal como os Gregos ofereciam sacrifícios, umas vezes, a Afrodite, outras a Apolo e, sobretudo, aos deuses da sua cidade, assim acontece ainda hoje, embora o culto se tenha desmistificado e careça da plástica mítica, mas intimamente verdadeira, daquela conduta. Sobre estes deuses e a sua eterna luta decide o destino, não decerto uma “ciência”. Apenas se pode compreender o *que* seja o divino para uma e outra ordem ou numa e noutra ordem. Acaba aqui tudo o que há a explicar numa cátedra ou por meio de um professor – o que não quer dizer, claro está, que chegue ao fim o terrífico problema *vital* aí implícito. Mas poderes muito diferentes dos das cátedras universitárias têm aqui a palavra. Quem ousaria “refutar cientificamente” a ética do Sermão da Montanha, ou o princípio que ordena “não resistais ao mal” ou a parábola que aconselha a oferecer a outra face? E, no entanto, é claro que, do ponto de vista intramundano, é uma ética da indignidade que assim se prega: há que escolher



entre a dignidade religiosa que esta ética oferece e a dignidade viril que advoga algo de inteiramente diverso: “Resiste ao mal – pois, de outro modo, serás corresponsável do seu triunfo”. Segundo a posição derradeira de cada qual, um destes princípios será ou Deus ou o diabo, e cada indivíduo tem de decidir qual dos dois é, *para ele*, Deus ou o demónio.

E assim acontece em todos os ordenamentos da vida. O grandioso racionalismo de uma vida ética e metodicamente ordenada, que emana de toda a profecia religiosa, destronou aquele politeísmo em prol do “único necessário” – mas depois, confrontado com as realidades da vida interna e externa, viu-se obrigado aos compromissos e às relativizações, que conhecemos da história do cristianismo. Hoje, isso é o “dia-a-dia” religioso. Os numerosos deuses antigos, desmistificados e convertidos em poderes impessoais, levantam-se dos seus túmulos, querem dominar as nossas vidas e recomeçam entre si a eterna luta. O que tão duro se afigura ao homem moderno, sobretudo à geração jovem, é estar à altura de semelhante *dia-a-dia*. Toda a caça da “vivência” nasce desta debilidade, pois debilidade é a incapacidade de encarar o rosto severo do destino da época.

Mas o destino da nossa cultura é voltar a tomar consciência clara dessa situação que tínhamos deixado de perceber, ofuscados, durante um milénio inteiro, pela orientação exclusiva – ou que se pretendia exclusiva – em função do *pathos* grandioso da ética cristã.

Mas, chega já destas questões que tão longe nos levam. Com efeito, o erro em que incorre uma parte da nossa juventude, se a tudo isto replicasse: “Sim, mas viemos às aulas para vivenciar algo mais do que simples análises e verificações de factos” – o erro é buscar no professor algo diverso do que eles encaram – um *chefe*, e não um *docente*, mas só como *docentes* nos é concedida a cátedra. Trata-se de duas coisas muito distintas e é fácil convencer-se desta dualidade. Permitti que me refira de novo à América, porque é ali onde, com frequência, se podem ver estas coisas na sua mais flagrante originalidade.

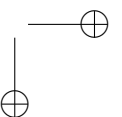
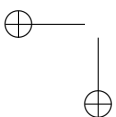
O jovem americano aprende muitíssimo menos do que o nosso.





Apesar da incrível série de exames a que se vê submetido, ainda se não converteu nesse puro homem do exames, como é o estudante alemão. Com efeito, a burocracia, que pressupõe o diploma como bilhete da entrada no reino dos cargos, está ali só nos seus começos. O jovem americano não tem respeito a nada nem a ninguém, a nenhuma tradição, a nenhum cargo, excepto ao êxito pessoal de quem o ocupa: é a isto que o americano chama “democracia”. Por desgarradamente que a realidade se comporte frente ao sentido da palavra, o sentido é este, e é o que importa. Perante o professor, o jovem americano pensa: ele está a vender-me os seus conhecimentos e os seus métodos em troca do dinheiro do meu pai, tal como a campónia vende couves à minha mãe. E é tudo. Se, além disso, o professor for campeão de futebol, aceitá-lo-á então como chefe neste campo. Se tal não for (ou algo do mesmo estilo em qualquer outro desporto), não passará de professor, e a nenhum jovem americano ocorrerá querer comprar “visões do mundo” ou regras adequadas para a orientação da sua vida. Ora, rejeitamos semelhante formulação. Mas pergunta-se é se, neste modo de ver as coisas, que deliberadamente exagerei, se não encerrará um lampejo de verdade.

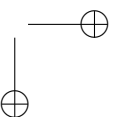
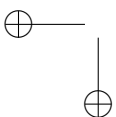
Companheiros e colegas! Viestes frequentar os nossos cursos, pedindo-nos qualidades de chefe, sem pensar antes que, de cem professores, pelo menos noventa e nove não pretendem, nem podem pretender, ser, não só campeões no futebol da vida, mas também não “líderes” no tocante à orientação da vida. Reflecti bem: o valor do homem não depende das suas qualidades de chefia. De qualquer modo, *as* qualidades que fazem de alguém um sábio renomado e um professor universitário não são as mesmas que dele fazem um líder para a orientação da vida e, sobretudo, na política. é por mero acaso que alguém possui também esta qualidade, e é muito arriscado se alguém, que ocupa uma cátedra, a pretende pôr em prática. Mais arriscado seria ainda se competisse a cada professor universitário decidir se deve, ou não, comportar-se como chefe na aula. Os mais inclinados a tal são, muitas vezes, os menos capacitados e, de qualquer modo, sejam o que forem, a sua situação na cátedra não oferece possibilidade alguma de o *demonstrar*. O profes-





sor, que se sente chamado a ser conselheiro da juventude e que goza da sua confiança, pode realizar o seu labor no intercâmbio pessoal de homem a homem. E se sentir em si o apelo para intervir nos conflitos entre as concepções do mundo e as opiniões partidistas, que o faça na praça da vida: na imprensa, em reuniões, em associações, onde quiser. é demasiado cómodo mostrar a fortaleza das suas opiniões onde os presentes e, porventura, os que pensam de outro modo, estão condenados ao silêncio.

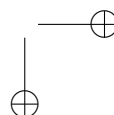
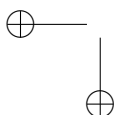
Perguntareis, por fim: se tudo isto é assim, que é que, em rigor, a ciência traz de positivo à “vida” prática e pessoal? E eis-nos, mais uma vez, perante o problema da sua “vocação”. Antes de mais, fornece conhecimentos sobre a técnica que, mediante a previsão, serve para dominar a vida, as coisas externas e a acção dos homens – mas isso é apenas a campónia do jovem americano, direis vós. Essa é também a minha opinião. Em segundo lugar, algo que a camponesa já nem sempre consegue fazer: métodos de pensamento, instrumentos e a formação. Talvez digais: não se trata de legumes, mas são apenas meios para os adquirir. Está bem; hoje, deixemos isto por decidir. Felizmente, nem assim acaba o contributo da ciência, mas podemos ainda mostrar um terceiro resultado importante: a *claridade*. Supondo, naturalmente, que a possuímos. Se assim for, podemos elucidar-vos sobre o seguinte: é possível, frente ao problema axiológico abordado – peço-vos que, para simplificar, penseis no exemplo dos fenómenos sociais – tomar praticamente tais e tais posição diversas. *Se* tal posição se adoptar, a experiência científica ensina que se hão-de utilizar tais e tais *meios* para a pôr em execução. *Se*, por acaso, esses meios são de índole tal que vos sentis obrigados a rejeitá-los, então sereis obrigados a escolher entre o fim e os inevitáveis meios. São, ou não, “santificados” os meios pelo fim? O professor pode postar-vos perante a necessidade desta escolha, mas nada mais pode fazer enquanto permanecer mestre e se não converter em demagogo. Pode, além disso, dizer: se desejardes tal ou tal fim, deveis contar com estas ou aquelas consequências secundárias que, segundo a nossa experiência, não deixarão de se produzir – de novo,





a mesma situação. A verdade é que estes problemas se podem apresentar também a todos os técnicos que, em numerosos casos, têm de decidir segundo o princípio do mal menor ou do relativamente melhor. Só que a esses técnicos costuma já estar previamente dado o principal: o *fin*. Eis justamente o que *não* nos é dado, quando se lida com problemas deveras “postremos”. E chegamos assim ao último contributo que a ciência pode fazer em prol da claridade e, ao mesmo tempo, aos seus limites: podemos – e devemos – também dizer-vos: tal ou tal tomada de posição prática deriva lógica e honradamente, segundo o seu *sentido*, desta e daquela postrema visão do mundo – pode provir de uma só ou, talvez, de várias –, mas não de outras. Se vos decidirdes por esta posição, servis, em linguagem figurada, este deus *e ofendeis o outro*. Se permanecerdes fiéis a vós mesmos, chegareis internamente a estas ou àquelas *consequências* últimas e significativas. Pelo menos em princípio, isto pode realizar-se, e é o que procuram levar a cabo a disciplina especializada da filosofia e as explanações de tipo essencialmente filosófico de outras disciplinas individuais. Se conhecermos a nossa matéria (o que, mais uma vez, aqui temos de supor), poderemos assim obrigar, ou pelo menos ajudar, o indivíduo a que, *por si mesmo, se dê conta do sentido último das suas acções*. Parece-me que isto já não é assim tão pouco, inclusive para a vida puramente pessoal. Sinto-me tentado, também aqui, a dizer que, quando um professor consegue isso, está ao serviço de poderes “morais”: a obrigação de criar claridade e sentimento da responsabilidade; e creio que será tanto mais capaz de o fazer quanto mais conscienciosamente evitar, do seu lado, o desejo de impor ou de sugerir aos seus ouvintes uma tomada de posição.

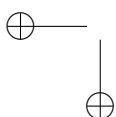
Este pressuposto, que aqui vos apresento, dimana, sem dúvida, de um facto fundamental: que a vida, na medida em que assenta em si mesma e a partir de si mesma se compreende, só conhece a eterna luta desses deuses entre si – em termos não figurativos: a incompatibilidade dos *possíveis* pontos de vista derradeiros sobre a vida e, por conseguinte, a indecidibilidade da luta entre eles, portanto, a necessidade de entre eles *escolher*. Se, em tais condições, vale a pena que alguém





adopte a ciência como “vocação”, ou se ela própria tem em si mesma uma “vocação” objectivamente relevante – eis, de novo, um juízo de valor, a cujo respeito nada se pode dizer num auditório universitário. Pois o ensino que ali se dá *pressupõe* já uma resposta afirmativa. Pessoalmente, respondo pela afirmativa a esta questão, com o meu próprio trabalho. Mas supõe ainda uma resposta prévia à mesma questão o ponto de vista que, como a juventude actual, faz ou – quase sempre – imagina fazer do intelectualismo o pior dos demónios. De facto, para ela vale a frase: “Lembra-te de que o diabo é velho; por isso, faz-te velho, para o compreenderes”. Não se diz isto, naturalmente, a propósito da idade física, mas no sentido de que, perante tal demónio, o meio de acabar com ele, não é a fuga, como hoje com tanto gosto se faz, mas importa, primeiro, inspeccionar até ao fim os seus caminhos, para averiguar qual o seu poder e quais os seus limites.

O facto de a ciência ser, hoje, uma “profissão” que se realiza através da *especialização* em prol da tomada de consciência de si mesmo e do conhecimento de determinadas conexões reais, e não um dom gratuito, fonte de bênçãos e de revelações, na mão de visionários e de profetas, nem também uma parte integrante da reflexão de sábios e de filósofos sobre o *sentido* do mundo – constitui um dado inelutável da nossa situação histórica, a que não podemos escapar, se quisermos ser fiéis a nós próprios. E se, de novo, Tolstoi se apresentar diante de vós e perguntar: “Quem responde, já que a ciência o não faz, à questão sobre o que devemos fazer e como devemos orientar a nossa vida?” – ou, na linguagem aqui empregue neste serão, quem nos dirá “a qual dos deuses antagónicos havemos de servir? Ou talvez a outro de todo diferente, e quem será ele?” – então, há que dizer: só um profeta ou um salvador. Se tal profeta não existe, ou se já se não acredita na sua mensagem, então não o forçareis de novo a baixar à terra, tentando que milhares de professores, como pequenos profetas pagos ou privilegiados pelo Estado, assumam o seu papel nas salas de aula. Desse modo, apenas conseguireis que nunca se torne vivo, em toda a força do seu significado, o saber acerca deste facto decisivo: o profeta, por que tantos da nossa geração

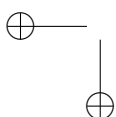




mais jovem anseiam *não* existe. Creio que, nem agora nem nunca, se favorece o interesse íntimo de um homem real e religiosamente “musical”, se a ele e a outros, por meio de um sucedâneo, como são todas as profecias enunciadas do alto da cátedra, se ocultar este facto: tem o destino de viver numa época sem Deus e sem profetas.

Na minha opinião, a honestidade do seu sentimento religioso deveria, pelo contrário, levá-lo a revoltar-se contra tal situação. Mas estareis inclinados a perguntar: Como encarar, então, o facto da existência da “teologia” e da sua pretensão a ser “ciência”? Não iludamos a resposta. A “teologia” e os “dogmas” não são fenómenos universais, mas também não existem só no cristianismo. Recuando no tempo, também os encontramos, e em forma muito desenvolvida, no islamismo, no maniqueísmo, na gnose, no orfismo, no parsismo, no budismo, nas seitas hindus, no taoísmo, nos *Upanishades* e, naturalmente, no judaísmo. O seu desenvolvimento sistemático é, decerto, muito diferenciado. E não foi um acaso que o cristianismo ocidental não só tenha desenvolvido sistematicamente a teologia – em oposição, por exemplo, à teologia do judaísmo –, mas lhe tenha dado também uma importância histórica incomensuravelmente maior.

é uma consequência do espírito helénico; dele emana toda a teologia do Ocidente, tal como toda a teologia oriental deriva (manifestamente) do pensamento hindu. Toda a teologia é *racionalização* intelectual do conteúdo salvífico da religião. Nenhuma ciência carece inteiramente de pressupostos, nenhuma consegue fundamentar o seu próprio valor, frente àqueles que rejeitam estes pressupostos. No entanto, a teologia introduz, além disso, para o seu trabalho e para a justificação da sua existência, alguns pressupostos específicos. *Cada* teologia, inclusive a hindu, parte do pressuposto de que o mundo deve ter um *sentido* – e a sua questão é esta: como se deve ele interpretar, para que se torne possível pensá-lo? Trata-se de uma situação idêntica à da teoria kantiana do conhecimento, que parte do pressuposto de que “existe a verdade científica, e é *válida*” e, em seguida, pergunta: Sob que pressupostos racionais é isto (significativamente) possível? Ou idêntica também







à situação dos estetas modernos, que partem do pressuposto explícito (assim B. G. von Lukács) ou factual de que “existem obras de arte” – e, em seguida, se interrogam: Como é isto (significativamente) possível?

As teologias, além disso, não se contentam em geral só com este pressuposto (essencialmente filosófico-religioso), mas partem ainda de outro: que importa crer em determinadas “revelações” como factos salvíficos – isto é, como os únicos que permitem uma orientação da vida, dotada de sentido – e que determinados estados e actos possuem a qualidade da santidade, ou seja, configuram uma conduta de vida religiosamente significativa ou, pelo menos, as suas componentes. E a sua questão é, por sua vez, esta: Como é possível interpretar de um modo significativo estes pressupostos, simplesmente impostos, dentro de uma global imagem do mundo? Esses pressupostos, para a teologia, estão para lá daquilo que é “ciência”. Não constituem um “saber”, no sentido habitual do termo, mas um “ter”. A quem não “tem” fé – ou quaisquer competências sacrais – nenhuma teologia pode fornecer um substituto. Também não qualquer outra ciência. Pelo contrário, em toda a teologia “positiva”, o crente chega a um ponto em que se impõe a máxima agostiniana: “credo non quod, sed *quia* absurdum est”. A capacidade de realizar este feito virtuosista do “sacrifício do intelecto” é a marca distintiva do homem verdadeiramente religioso. E que para ele assim é: – é um facto que, pese à teologia (ou, antes, em virtude dela, pois é ela que o põe a descoberto), a tensão entre a esfera axiológica da “ciência” e a da salvação religiosa é de todo insolúvel.

Só o discípulo perante o profeta ou o crente frente à Igreja faz legitimamente este “sacrifício do intelecto”. Nunca, porém, surgiu uma profecia nova (reitero esta imagem, para alguns escandalosa, intencionalmente) para que alguns intelectuais modernos tenham a necessidade de mobilar, por assim dizer, as suas almas com coisas velhas e garantidas, e se lembrem então de que nelas se inclui também a religião, que já não têm, mas, em seu lugar, constroem, como brinquedo, uma espécie de capelinha doméstica, mobilada com santinhos de todos os países de gentis-homens; ou, então, congeminam um sucedâneo em todos os





tipos de vivência, aos quais atribuem a dignidade de um místico patrimônio sagrado e com ele – se instalam no mercado livreiro. Tudo isto não passa de fraude ou de auto-engano. Mas não é nenhuma fraude, antes algo de muito sério e verdadeiro, embora, por vezes, equívoco no seu sentido, se algumas das comunidades juvenis, que se desenvolveram silenciosamente nos últimos anos, associam às suas humanas relações comunitárias a interpretação de uma relação religiosa, cósmica ou mística. É verdade que todo o acto de autêntica fraternidade se pode religar à consciência de que com ele se acrescenta algo de imperecível a um reino supra-pessoal, mas afigura-se-me muito duvidoso que essas interpretações religiosas aumentem a dignidade das relações comunitárias puramente humanas. Mas, na realidade, esta questão já cai fora do nosso tema.

O destino da nossa época, com a sua racionalização, intelectualização e, sobretudo, desencantamento do mundo, consiste justamente em que os valores últimos e mais sublimes desapareceram da vida pública e imergiram ou no reino trasmundano da vida mística, ou na fraternidade das relações imediatas dos indivíduos entre si. Não é um acaso que a nossa arte mais elevada seja, hoje, uma arte íntima e não monumental, ou que só no seio dos mais restritos círculos comunitários, de homem a homem, no *pianissimo*, pulse algo que corresponde ao que, noutra tempo, irrompia como pneuma profético, em fogo tempestuoso, no meio de grandes comunidades, fundindo-as. Se tentarmos forçar e “inventar” uma intenção artística monumental, surgirá então esse lamentável espantalho que assedia muitos monumentos dos últimos vinte anos. Se tentarmos excogitar novas formações religiosas, sem novas e autênticas profecias, despontará, no sentido interno, algo de semelhante, com consequências ainda piores. E a profecia de cátedra criará apenas seitas fanáticas, mas nunca uma autêntica comunidade. A quem não conseguir suportar virilmente o destino da nossa época há que dizer: Regresse, em silêncio, lhana e simplesmente, sem a habitual e pública propaganda dos renegados, aos amplos e compassivos braços das velhas Igrejas. Estas não lhe levantarão dificuldades.





Seja como for, terá, desta ou de outra maneira, fazer – é inevitável – o “sacrifício do intelecto”. Não o condenaremos, se tal efectivamente conseguir. Pois esse sacrifício do intelecto em prol da dedicação religiosa sem condições é eticamente muito diferente daquele rodeio do puro dever de probidade intelectual, que emerge quando alguém já não tem a coragem de se clarificar a si mesmo acerca da sua postrema tomada de posição, mas aligeira esse dever pelo recurso débil da relativização. Para mim, aquela dedicação é mais elevada do que a profecia de cátedra que não está interessada em saber que, no espaço de um auditório universitário, só deve existir uma virtude: a simples probidade intelectual. Mas ela obriga-nos a constatar que a situação de todos os que hoje esperam novos profetas e salvadores é a mesma que ressoa nessa bela canção da sentinela edomita, da época do exílio, recolhida nas profecias de Isaías:

Uma voz me chega de Seir, em Edom:

*“Sentinela, quanto durará ainda a noite?”*

Responde a sentinela:

*“Há-de chegar a manhã, mas ainda é noite.*

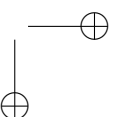
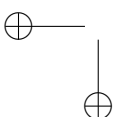
*Se queres perguntar, volta de novo.”*

O povo a quem isto foi dito perguntou e esperou durante mais de dois mil anos, e todos conhecemos o seu impressionante destino. Queremos daqui tirar uma lição: que não basta ficar à espera e almejar. Importa fazer algo mais. é necessário lançar-se ao trabalho e responder – como homem e de um modo profissional – à “exigência de cada dia”. Mas isto é simples e singelo, se cada qual encontrar o demónio que segura os cordelinhos da *sua* vida e lhe prestar obediência.

### [Nota do Tradutor]

Este texto aparece no volume Max WEBER, *Três tipos de poder e outros escritos*, Tribuna da História, Lisboa, 2005. O leitor poderá aqui

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





encontrar ainda: “O sentido da neutralidade axiológica das ciências sociológicas e económicas” (1917), “O Socialismo” (1918), “A política como vocação” (1919). – As obras de Max Weber em alemão estão, em parte, disponíveis no seguinte electro-sítio:

- [Max Weber. Ausgewählte Schriften](#)

