UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Caio César Pedron

A Gênese Social da Esfera Erótica: um estudo compreensivo sobre o contexto de emergência da erótica weberiana

CAMPINAS

2019

CAIO CÉSAR PEDRON

A Gênese Social da Esfera Erótica: um estudo compreensivo sobre o contexto de emergência da erótica weberiana

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Mascaro Querido.

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DE DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO CAIO CÉSAR PEDRON, E ORIENTADA PELO PROF. DR. FABIO MASCARO QUERIDO

CAMPINAS
2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Pedron, Caio César, 1992-
P343g A Gênese Social da Esfera Erótica : um estudo compreensivo sobre o contexto de emergência da erótica weberiana / Caio César Pedron. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Fabio Mascaro Querido.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Weber, Max, 1864-1920. 2. Erotismo. 3. Estilo de vida. 4. Classes sociais. 5. Contracultura. 6. Racionalização. 7. Religião e sociologia. I. Querido, Fabio Mascaro, 1986-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The Social Genesis of the Erotic Sphere : a comprehensive study on the emergency context of the weberian erotic
Palavras-chave em inglês:
Eroticsm
Life styles
Social class
Counterculture
Rationalization
Religion and sociology
Área de concentração: Sociologia
Titulação: Mestre em Sociologia
Banca examinadora:
Fabio Mascaro Querido [Orientador]
Michel Nicolau Netto
Frédéric Raoul Nadine Marie Vandenberghe
Data de defesa: 04-12-2019
Programa de Pós-Graduação: Sociologia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: 0000-0002-0774-0138
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/3869042846156714

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 04 de dezembro de 2019, considerou o candidato Caio César Pedron aprovado.

Prof. Dr. Fabio Mascaro Querido
Prof. Dr. Michel Nicolau Netto
Prof. Dr. Frédéric Raoul Nadine Marie Vandenberghe

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Nem sempre conseguimos ver ou retratar a importância das pessoas que decidem compartilhar a vida para conosco.
Dedico esta obra integralmente a você meu amor, que escolheu dividir a sua vida comigo e que experimentou as coisas boas e ruins no peso e na leveza do amor.
Essa obra é tão sua quanto minha, pois não estaria hoje na Unicamp se você não tivesse acreditado em mim, justamente quando eu não mais acreditava.
Para o amor da minha vida, *Tassiane Bragagnolo*.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 – e, também, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Agradeço à minha família na figura dos meus pais, que sempre acreditaram que o seu filho poderia ir além do que aquilo que ele demonstrava na escola, me deram suporte, apoio e o carinho sem o qual não seria possível alcançar nada. Agradeço à minha avó que sempre cuidou muito bem do seu Caico, me contou histórias do seu tempo e me fez estimular a imaginação que anos depois eu usaria para compor os quadros dessa investigação.

Agradeço aos meus colegas de curso, de grupo de pesquisa e a todos os professores que passaram por minha formação, a pós-graduação da Unicamp me acolheu de braços abertos e isso foi fundamental para que eu pudesse crescer como intelectual aqui dentro. Em especial, agradeço à Luiza, Felipe, Isabela e Beto, vocês fizeram com que esse trabalho fosse mais leve, o apoio nos momentos difíceis e a "autoajuda intelectual" foram fundamentais para que esse trabalho se consumasse.

Agradeço ao professor Fábio Mascaro Querido, pelos tantos dias de reunião, pelo apoio nos períodos que eu não conseguia escrever, pela paciência com a repetição de errinhos tão constantes e por ter assumido a "bronca" de minha orientação já nos primeiros dias de sua contratação.

Last but not least, eu gostaria de agradecer a minha companheira, aquela que aguentou todos os meus maus modos, meu estresse constante, minhas reclamações e meus medos. Ela também teve a paciência de ler incontáveis vezes o mesmo texto e foi sempre carinhosa e acolhedora, mesmo quando eu não merecia que o fosse.

RESUMO

Muitos já ousaram empreender estudos que tivessem por objetivo capturar as relações entre a vida e a obra de Max Weber, esse complexo e misterioso universo de criação e experimentação no qual viveu o autor, seduz intelectuais dos mais diferentes campos para a interpretação dos motivos materiais e ideiais que levaram esse personagem histórico a produzir um trabalho tão amplo e, ao mesmo tempo, tão singular, quando tomamos por referência sua significação cultural. Este trabalho tem por objetivo compreender o contexto social de emergência da esfera erótica identificando: personagens, ideias, debates, grupos de intelectuais e movimentos sociais que permitiram ao autor um contato com a nascente erótica livre; tomo por base teórica o arcabouço conceitual do próprio Weber, pois assim, posso observar as contradições da sociedade Guilhermina pelos olhos de um filho do Império unificado. Mas extendendo a compreensão da ideia de contexto, estabeleço um raciocínio contra-factual para, tomando por base a ideia de uma biografia da obra, apresentar também a hipótese de que há na erótica weberiana uma motivação fundamentalmente teórica, ou seja, que sua construção tem uma função coerente em relação a "Teoria das Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções"; por isso, é através da contraposição/assimilação desses dois constructos epistemológico que pretendo oferecer uma nova perspectiva através da qual poderíamos conjugar as condições sociais e ideais a partir das quais o autor desenvolve seu pensamento individual.

Palavras-chave: Max Weber; Erótica; Contexto.

ABSTRACT

Many have already dared to engage studies aimed at capturing the relationships between the life and the work of Max Weber, this complex and mysterious universe of creation and experimentation in wich the author lived, seduces intelectuals from the most different fields for the interpretation of material and ideal motives that led to this historical person to produce a such a broad and at the same time so singular work, when we takes as reference their cultural signficance. This work aims to undestand the social context of emergence of the erotic sphere by identifying: characters, ideas, debates, intelectual groups and social movements wich allowed the author a contact with the borning free erotic; I take by theoretical basis the conceptual framework of Max Weber, thereby i can observe the contradictions of guilhermin society with the eyes of a son of the unificate Empire. However, extending the undestading of the idea of contexto, I establish counterfactual reasoning for, based on an idea of the work's biography, assuming the hyphotesis that there is in the Weberian erotic a fundamentally theoretical motivation, that is, its construct has a coherent fuction in its relation with "Theory of the world's religious rejection and their directions, so it is through the contraposition/assimilation of these two epistemological constructs I want to offer a new perspective throught wich we could combine the social and ideal condition from wich the authors develops his individual thinking.

Keywords: Max Weber, Erotic, Context.

Lista de Figuras

Figura 1: tipologia das formas moderna de luxo. 101
Figura 2: Contraste entre curso real e hipotético de eventos e suas causas. 125
Figura 3: Curso de eventos "Ética Protestante" 132
Figura 4: Sistematização dos Escritos Weberianos. 139
Figura 5: Massa x Virtuosos. 153
Figura 6:.Religiões Culturais 168
Figura 7: Estágios do desenvolvimento erótico na tipologia weberiana. 191

Sumário

INTRODUÇÃO.....11

1) O DIAGNÓSTICO DE PERCEPÇÃO WEBERIANO: um estudo da estrutura de estratificação e da organização social do 2º reich 17

1.1) Junkers, Proletários e Burgueses *20*

1.2) A Bildungsbürgertum *29*

1.3) O Jovem Weber *34*

1.4) A crise e os demônios *44*

2) OS CÍRCULOS INTELECTUAIS E OS CÍRCULOS ERÓTICOS 53

2.1) A vida e a obra de Marianne Weber *56*

2.2) Os Círculos Intelectuais: Eranos, Janus e os Jours *66*

2.3) Weber, Otto Gross, e o movimento erótico *71*

2.4) Weber e o "mundo" *79*

2.5) Sombart e Simmel *90*

3.) A ESFERA ERÓTICA EM SUA COMPOSIÇÃO E MÉTODO 115

3.1) Os tipos ideais e a análise causal singular *118*

3.2) A origem e o sentido das tipologias da racionalização *133*

3.3) "Introdução" ao processo de racionalização do mundo *143*

3.4) Consideração Intermediária *156*

CONCLUSÃO.....179

REFERÊNCIAS.....200

Introdução

A esfera erótica surge num contexto tardio da obra de Max Weber. Aparece em 1915 em seu artigo *"Zwischenbetrachtung"* (Consideração Intermediária) na revista Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik[1] e carrega boa parte das impressões de Weber do período de 1907 a 1913. Ela faz parte dos estudos comparados das religiões mundiais e, por isso, sua construção tipológica junto às outras ordens da vida se contrasta com a religião eticamente condicionada. A tensão entre as esferas e a religião é propositalmente levada às últimas consequências para, através do recurso hiperbólico, encontrar os elementos essenciais que constituem o cerne do conflito entre cada respectiva esfera e a religião.

A secularização é o processo histórico que mobiliza essas contínuas rupturas entre a religião e as esferas, estas se autonomizam da influência de uma ética regulamentada por princípios religiosos. O preço da liberdade adquirida é a eterna luta dos valores que imperam em cada ordem, entre seus concorrentes internos e entre esferas diferentes. O politeísmo dos valores[2] surge aí como destino necessário a vida dos homens na modernidade. A secularização é o resultado de um longo processo de desencantamento do mundo, em que paulatinamente a magia perde seu espaço, é expulsa pela forma religiosa de regulação e orientação do sentido da vida. O ritual religioso, que em seu momento mágico tinha uma finalidade clara, ganha contornos estereotipados e sublima seus interesses e coações ao Deus, transformando-se em súplicas e promessas, em um conjunto cada vez mais sofisticado de narrativas e preceitos de regulamentação ética sob os quais a religião exerce sua dominação social. O lado b[3] do desencantamento é quando a própria religião é desencantada pelas esferas seculares, as mesmas que antes serviam de apêndice às estruturas constituídas da religião a superam, relegando a esfera religiosa a vida privada.

---

[1] A revista Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik foi o periódico no qual Max Weber apresentou ao mundo seus principais trabalhos, sua compra foi efetuada por Edgard Jaffé do antigo periódico de Heinrich Braun em 1903, Weber e Werner Sombart foram convidados para a editoria da revista, para mais informações ver: ROTH, Guenther. EDGAR JAFFÉ E ELSE VON RICHTHOFEN À LUZ DE CARTAS RECÉM-DESCOBERTAS. *Sociol. Antropol.* [online]. 2011, vol.1, n.1, pp.21-49.

[2] COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação*: fundamentos da sociologia de Max Weber. São Paulo: T.A Queiroz, 1979.

[3] Sigo aqui os passos firmes de Antônio Flavio Pierucci. Para o autor o desencantamento do mundo é um conceito que precede e no qual a secularização se insere somente num secundo momento, naquele destinado a "desencantar" a religião. Portanto, define o lado a do desencantamento como desmagificação do mundo e o lado b como defenestração da religiosidade do centro promotor do sentido da vida. Ver: PIERUCCI, Antônio Flavio de Oliveira. *O desencantamento do mundo***:** todos os passos do conceito em Max Weber. 2. ed. São Paulo, SP: USP: Editora 34, 2005. 236 p. Bibliografia: pp. 223-236.

Por sua vez o desencantamento é causa necessária de um processo ainda maior de desenvolvimento de estruturas racionais de percepção e orientação de sentido. A racionalização do mundo é o macro processo que coordena os dois decursos históricos menores, se a secularização e o desencantamento são sequências datadas historicamente e com extensão limitada; a racionalização tem em sua constituição o caráter de história universal, é o grande objeto da sociologia empírico-histórico weberiana, considerado o grande tema do autor por boa parte dos seus comentadores recentes[4].

A erótica em Weber não é fruto de uma reflexão despreocupada sobre um cenário da vida cotidiana, tampouco é o centro ou o eixo central no qual sua análise social ganha contornos nítidos; ela faz parte, isso sim, da articulação teórica do processo de secularização do mundo, funciona como um indivíduo histórico[5] em uma constelação tipológica de elementos históricos e singulares que constituem juntos uma explicação de um processo social. A aparente relevância menor da esfera erótica fez com que os mais variados comentadores de Weber a tratem com alguma displicência[6] e mesmo a emergência do interesse sociológico pela sexualidade não estimulou a curiosidade pela erótica weberiana, o que desperta a curiosidade acerca do porquê deste pouco-caso para com um objeto que parece conter tamanho potencial crítico e analítico. Neste trabalho procuro explicitar um dos possíveis motivos[7] desta indiferença, acredito e pretendo demonstrar que o "apagamento" da erótica começa com o próprio Weber, quando o autor apresenta os limites das possibilidades emancipatórias presentes na esfera erótica, relegando-a ao papel de esfera de valor ligada a irracionalidade em seu caráter efémero, individualista e egoísta.

---

[4] O Trabalho de Carlos Eduardo Sell esmiúça as diferentes interpretações da racionalização por parte dos comentadores de Weber. Ver: SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.

[5] Nos termos de Raymond Aron; ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico***.** 5. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1999.pp.466-467.

[6] É o caso de Jürgem Habermas (p.295) que ao mobilizar as esferas de valor, em específico a esfera da arte, coloca em segundo plano a esfera erótica tomando apenas um parágrafo para "decifra-la". Segue o trecho: "Weber fala da consistente autonomização e estilização de uma "esfera conscienciosamente cultivada e não rotineira" do amor sexual, de um erotismo que se pudesse intensificar até o "delírio orgiástico" ou uma 'obsessão patológica'.". HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*: 1. Racionalidade da ação e racionalização social. v.1, São Paulo: Martins Fontes, 2012. Raymond Aron ao citar o texto "Rejeições Religiosas do mundo e suas direções" também deixa de lado a esfera erótica (1999, pp.489-491).

[7] Um dos motivos, porque podemos tratar deste "esquecimento" por diferentes causas: relativas ao contexto social de produção, relativas a assimilação e tradução tardia das obras nos diferentes países ou ainda no que tange a própria constituição da esfera intelectual e do campo de produção sociológica.

Só recentemente[8] a erótica ganhou alguma notoriedade dentro do círculo de intelectuais que discutem o pensamento do autor, muito em razão das novas descobertas biográficas associadas ao interesse por meios diferentes de apropriação da teoria sociológica tradicional que estimulam e motivam as releituras da esfera erótica em seu cenário de constituição intelectual: na circulação de ideias, valores, expressões e comportamentos que oferecem um registro do conjunto de circunstâncias históricas e do quadro de organização social fundamental para compreender a emergência da sociedade moderna.

A vida de Weber, neste sentido, serve como pano de fundo onde se desenrola a intensificação das experiências eróticas. No início do século XX, surgem novos movimentos jovens e movimentos universitários que reivindicam formas diferentes de sexualidade nos círculos intelectuais[9] que, por sua vez, se apropriam da nascente psicanálise para questionar a repressão sexual sofrida na infância. A teoria freudiana também vai inspirar os movimentos eróticos da boêmia de Munique e Berlim, lá novas formas de vida também procuram emancipar-se da velha estrutura do patriarcado alemão e, posteriormente, vão constituir comunidades isoladas do mundo secular, destinadas a experimentar com maior intensidade as experiências eróticas associadas a um misticismo do amor fraternal. O movimento feminista engrossa de maneira substancial essa camada descontente com a reivindicação crítica da divisão sexual do trabalho, surgem os grupos de mães e o problema da maternidade. Marianne Weber[10] tem destaque no período por sua defesa burguesa dos direitos da mulher, da inserção na universidade e da proteção legal das mães desamparadas.

Esses novos movimentos surgem como grupos de pressão em um regime político pouco democrático, forjado sob a tutela de uma Prússia ainda aristocrática nos costumes, com um tipo próprio de **caráter**[11], consagrador de diferenças e distinções

---

[8] Nos últimos anos, devido a descobertas biográficas, o tema é tratado com maior importância, periódicos especializados como a revista *Max Weber Studies* (ISSN: 1470-8078) frequentemente publicam artigos sobre a erótica e sua relação com o contexto biográfico e social de Weber. Os estudos que fundamentaram o grande empreendimento do *MGW* (Obras Completas de Max Weber) também serviram como catalisador desse interesse pelo contexto biográfico no qual está inserida toda a obra weberiana, em especial a erótica, pois novos documentos trouxeram a luz um interessante cenário ainda pouco desbravado.

[9] SCHWENTKER, Wolgang. A Paixão como um Modo de Vida: Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.32, ano 11, outubro, 1989. pp.163-176.

[10] ROTH, Guenther. *O Círculo de Mariane Weber* In: WEBER, Marianne. *Weber:* uma biografia. Rio de Janeiro, RJ: Casa Jorge, 2003.

[11] Max Weber denuncia este caráter Junker, que criava formas de distinção impossíveis de serem assimilados por todas as classes; seus valores não podiam se tornar universais, pois requeriam direitos incompatíveis com a atual organização do direito. Eram rudes e primitivos, estavam fechados a qualquer

insustentáveis para uma democracia; o capitalismo autoritário e seu modelo de modernização conservadora, pelo alto, puxava um esteio que as classes dominadas não queriam mais acompanhar. O *Fin de Siècle* na Alemanha trouxe com ele um período de incerteza no qual as mudanças nas relações de trabalho, as migrações campo-cidade, a industrialização – ocorrida logo após a unificação, a partir de 1871 – as políticas imperialistas e a colonização no continente africano e o crescimento do comercio internacional, causaram uma desestruturação profunda nos códigos de conduta e convenção que eram a base de sustentação das relações sociais no *Reich*. A Modernidade criou um vazio dentro da hierarquia das regras de convivência[12], os antigos modelos de imposição patriarcal não conseguiam mais manter coesos as vontades e desejos de toda a sociedade alemã: *a Alemanha balançava entre a irreverência despreocupada e o radical fundamentalismo ariano*.

Durante a construção deste trabalho a hipótese central foi se adaptando às descobertas próprias do processo de investigação histórica e epistemológica. Se, em um primeiro momento, o que parecia mais promissor era estabelecer uma relação de causalidade (não exclusiva) entre a emergência contextual dos novos movimentos eróticos – do feminismo e da queda da estrutura de personalidade patriarcal e autoritária do período – ao tipo ideal de erótica construído por Weber; em um segundo momento, durante o estudo, surge uma hipótese nova, que combina as causas materiais – da reflexão socialmente situada de Weber – ao diagnóstico epistemológico de que este constructo teórico servia ao propósito maior de apresentar a **teoria das rejeições religiosas do mundo** e, com ela, a combinação da ideia do conflito dos valores ao processo de racionalização multidirecional e policausal.

Desta feita, a nova hipótese se resumiria a seguinte síntese: *a compreensão do cenário material e mental no qual surge a possibilidade de uma reflexão acerca da erótica, identificando de maneira artificial as causas contextuais e teóricas como duas propostas de análise distintas, dois raciocínios contra factuais constituídos com o intuito de salientar a singularidade de cada argumento*, permitindo uma leitura por contraposição, como também, por combinação das relações entre texto e contexto, vida e obra de Max Weber. Quero, com isso, apresentar uma possibilidade de interpretação

---

imitação, pois eram frutos da inconsciência juvenil de um estamento que, há pouco tempo atrás, vivia do suor de seu próprio trabalho, ver: WEBER, Max. O Caráter Nacional e os "Junkers" in: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.a.

[12] ELIAS, Norbert. *Os alemães:* a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1997.p.37.

da obra de Weber, uma maneira de se fazer sociologia da obra de um autor, que conjugue os elementos macro e micro sociológicos[13] sem, para isso, reduzir qualquer um dos "lados" a mera conjunção causal adjacente.

A escolha é virtuosa no que tange a apropriação de um período histórico através dos olhos daqueles que pertencem a esse tempo, ficam mais bem ilustradas as causas materiais e mentais que *afetaram* o curso de sua empreitada, já que elas são muito mais plausíveis de serem percebidas através da própria malha conceitual e epistemológica criada pelo meu "objeto". Mas ela também possui limites, o maior é consequência direta da escolha intimista acima citada, resume-se a seguinte assertiva: *a investigação que depreendo é a daqueles que analiso*[14]; portanto, não é possível deduzir daí que Weber seja o melhor interlocutor da erótica no seu período, muito menos que o seu diagnóstico das condições do amor no início século XX (na Alemanha) seja o único retrato possível da realidade.

Este trabalho será divido em três capítulos. No primeiro tratarei de estudar as relações entre vida e obra, salientando as estruturas de estratificação social e as condições oferecidas aos membros da classe burguesa em um período de flagrante acomodação – Weber chamaria de corrupção – dos extratos burgueses nas instituições do estado e, também, procurarei reconstruir o itinerário percorrido pelo autor e por tantos outros membros da classe burguesa orientados por sua instrução – educacional e militar – a compartilhar os valores, os comportamentos e as "visões de mundo" da aristocracia. Nesse primeiro passo, quero salientar o contexto macro-sociológico que está presente em qualquer cenário no qual se encarna a produção individual, não é que a estrutura determine completamente o horizonte de ação dos produtores culturais, mas ela tem um papel na constituição dos alcances e dos limites através dos quais aquele indivíduo pode criar algo singular.

---

[13] O problema da transformação, ou da relação entre individuo e sociedade (ação e estrutura) é um dos dilemas que atormentaram historicamente nossa disciplina e continuam incomodando todo aquele que procura produzir análises, ensaios e diagnósticos nos marcos da sociologia. Não tenho a pretensão de apresentar qualquer "solução final" destes problemas, procurei, isso sim, encontrar uma solução possível para o meu problema de pesquisa por meio da própria resposta weberiana, isto é, procurar certa *conduta de vida* própria a um grupo social (o grupo social do qual Weber fazia parte) e identificar: suas disposições mentais, *habitus* e mesmo os elementos inconscientes (portanto irracionais do ponto de vista do ator) que formavam um *estilo de vida* particular e que conectam as relações macro-sociológicas as singularidades das ações dos indivíduos. Para uma síntese perfeita da problemática da transformação em referência a "resposta" weberiana, ver: COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. As "condutas de vida" e as "potências" sociais. In: COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. A Sociologia de Max Weber. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

[14] Deixo aqui a devida vênia ao professor Michel Nicolau Netto que apresentou essa certeira crítica em minha defesa.

No segundo capítulo, o lançar de luzes sobre a esfera erótica mobilizará a formação familiar e social do autor para compreendermos o choque e as mudanças durante os anos de 1907 a 1914 na interpretação que Max Weber ofereceu para as experiências eróticas de amor fraternal e suas consequências na sociedade como um todo. Neste momento, a análise privilegiará o trabalho biográfico de Marianne Weber[15] que de maneira magistral, apenas seis anos após a morte de Max Weber, já conseguira reunir e organizar seus trabalhos em três grandes compêndios, preparando-lhe ainda uma biografia definitiva. Ainda assim, alguns detalhes do nosso interesse devem ser completos por outros materiais, dentre eles: destaque para as cartas de Weber no período em que conheceu a comunidade de Monte Veritá, as correspondências entre o jovem Gyorgy Lukács e Weber, além de alguns textos como os de Simmel e Sombart, que demonstram um interesse intelectual coletivo pela temática. Um enfoque especial, ainda neste capitulo, se concentrará na participação de Marianne com sua intensa inserção na esfera pública, em especial nos debates dos direitos das mulheres – dentre eles, o debate com Simmel acerca da "Cultura Feminina"– que influenciaram em alguns pontos importantes a confecção da esfera erótica. Acredito que uma avaliação mais positiva de sua participação deve ser obrigatória a qualquer um que hoje queira falar de Max Weber.

No terceiro capítulo será feito um estudo mais pormenorizado dos elementos centrais da esfera erótica. Minha intenção é debate-la enquanto tipo ideal, consolidando uma valorização epistemológica [16] da (Teoria) "das Rejeições Religiosas e Suas Direções" como parte importante da macro teoria weberiana. Verificarei as implicações teóricas das esferas de valor, percebendo as funções de cada uma e seu choque específico com a ordem da vida religiosa. Além disso, quero salientar o possível funcionamento desta abstração que implicaria a relação entre todas as esferas, forçando o tipo e sua construção superlativa a apresentar suas contradições, apontando para os limites explicativos da teoria e suas possíveis virtudes enquanto raciocínios contrafactuais. O enfoque central será na própria constituição do tipo esfera erótica, pretendo desmontar os diferentes argumentos para compreendê-los em sua

[15] WEBER, Marianne. *Weber:* uma biografia. Rio de Janeiro, RJ: Casa Jorge, 2003.a.

[16] Um mergulho conciso, porém consciente na epistemologia do autor será feito para fundamentar a leitura que procederá na esfera erótica, assim, seria possível compreender como método e teoria em Weber não estão dissociados como uma leitura "americanizada" poderia indicar.

especificidade, verificando como se deu o processo de encadeamento das diferentes proposições no argumento weberiano.

Reservo para as conclusões – além de uma revisão final da discussão dos três capítulos anteriores – uma avaliação crítica da construção teórica da esfera erótica que se estenderá ao período histórico no qual está inserido o próprio Weber para "testar" a hipótese de que: superando os limites impostos pelo autor à ideia de *redenção intramundana*, seria possível pensa-la sobre outra perspectiva[17] e, com isso, refletir se não seria o caso, na Alemanha do começo do século XX, de outra intensificação no choque entre erótica e religião. N*ão mais na forma da personalidade ascética contra os relacionamentos extraconjugais* – na luta interna entre repressão, acomodação e sublimação dos instintos –, mas sim, sob um *novo erotismo*, *ciente da sua autodeterminação e pronto para um salto definitivo em direção à exploração moderna da libido humana*.

1) O diagnóstico de percepção weberiano: um estudo da estrutura de estratificação e da organização social do 2º Reich.

Em 1895, Max Weber alcançou sua primeira vitória na trajetória profissional do magistério superior, tendo sido nomeado professor *ordinarius*[18] da universidade de Freiburg. Sua aula inaugural intitulada "O Estado Nacional e a Política Econômica[19]" deu-lhe a oportunidade de construir dentro de seu objeto de estudo uma crítica às estruturas sociais e econômicas vigentes no *kaiserreich*, o discurso carregava um diagnóstico de percepção e uma confissão de princípios[20]. Sua leitura política serve como fio condutor de nossa compreensão do cenário social no qual o autor se apresentava pela primeira vez em uma posição independente em relação aos laços familiares e pessoais do estado alemão[21].

---

[17] Ainda que eu não abandone os marcos conceituais e a estrutura genealógica do tipo ideal weberiano. Isso porque quero salientar o potencial crítico presente no esquema tipológico do autor e não tenciona-lo ou substituí-lo por outro modelo explicativo, só essa discussão já valeria uma outra dissertação.

[18] Existiam três categorias ocupacionais básicas para o professorado do ensino universitário, são elas: *Privatdozent*, instrutor privado; *ausserordentlicher Professor, Extraordinarius*, professor associado, contratado sem grandes privilégios e o *ordentlicher Professor, Ordinarius*, uma espécie de catedrático com um conjunto de privilégios e direitos. Ver: RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães:* a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. São Paulo, SP: Edusp, 2000.p.48.

[19] "O Estado Nacional e a Política Econômica." in: WEBER, Max. *Max Weber:* sociologia. Coautoria de Gabriel Cohn. 7. ed. São Paulo, SP: Ática, 1999.a.

[20] WEBER, Mariane. *Weber*: uma biografia. Casa Jorge: RJ, 2003, p.262.a.

[21] Para Arthur Mitzman a conferência de Freiburg marca a primeira inflexão diante do autoritarismo patriarcal Junker, Weber enfrentava não só a elite aristocrática, mas seu próprio pai, um nacional-liberal que apoiou Bismark, um burguês acomodado. MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro: una interpretacion historica de Max Weber.* Coautoria de Max Weber. Madrid: Alianza, c1976.

A discussão da aula inaugural apresenta a improdutividade crescente das terras ao leste do rio Elba que eram as propriedades da aristocracia fundiária alemã, os *Junkers*, enquanto classe proprietária produtora[22] da riqueza nacional, o declínio de sua participação econômica era uma tragédia anunciada, porque as flutuações dos preços no mercado de commodities associadas a uma crise econômica persistente faziam com que os bolsos da nobreza fundiária ficassem a cada dia mais vazio[23]. Em seu **diagnóstico de percepção**, Weber cruza duas linhas de causalidade: uma primeira material, dado que a comunidade de interesses estabelecida entre proprietários e agricultores não era mais possível materialmente, porque o custo de mão de obra inviabilizava a manutenção de trabalhadores alemães fixos e proporcionava a procura por trabalhadores sazonais, em sua maioria de mão de obra estrangeira[24] e a segunda linha de causalidade são os interesses ideais que governam as ações dos trabalhadores rurais protestantes, o autor afirma: "nesse impulso obsessivo e pouco consciente para longe se esconde algo de um idealismo primitivo. Quem não conseguir decifrá-lo não conhece o fascínio da liberdade[25]". O idealismo do qual trata o autor é o do trabalho livre, da possibilidade de ascensão e independência econômica que margeia a experiência protestante para além da mera sobrevivência no trabalho sob o autoritarismo do proprietário rural.

Ocorre então a decadência do modelo patriarcal de organização do trabalho no campo, posto que nas terras produtivas um conjunto de empresários industriais passa a regência do sistema no qual a mão de obra com menor custo é a melhor; enquanto que nas terras altas, o proprietário fundiário perde progressivamente o seu papel de preponderância e se vê diante de uma propriedade improdutiva, reduzida ano após ano em suas franjas pela entrada de arrendatários e pequenos agricultores[26]. Duas respostas foram dadas ao problema: a primeira consiste no fechamento da fronteira oriental, pois somente uma drástica redução da mão de obra disponível garantiria o valor adequado do salário para a subsistência dos povos germanos no campo, além disso, garantiria que na

[22] De cereais e beterrabas, estas para a produção do açúcar.
[23] Weber citava com alguma recorrência um dito do ministro das Finanças nos tempos de Bismarck, Johannes von Miquel,[23] que dizia: "Hoje em dia uma propriedade feudal do leste alemão não pode manter uma família aristocrática" (WEBER, 1982.p.439.a.).
[24] O tema da colonização interna ganhou relevância entre os anos oitenta e noventa do século XIX, mobilizando diferentes economistas e historiadores do período, bem como a classe política, para os "perigos" da infiltração polonesa e russa. Weber fala em uma luta cultural entre os povos germanos e eslavos, e os eslavos estavam levando a melhor, pois sua cultura inferior garantia-lhes padrões mais baixos de vida com os quais os alemães não podiam concorrer.
[25] WEBER, 1999, p.63. a.
[26] Ibid, p.69.

luta cultural entre as nações fosse a mais desenvolvida que vencesse[27]. E a segunda consistia na compra de terras pelo estado, uma espécie de reforma agrária que permitisse ao impulso independente do camponês protestante os recursos para ser um pequeno proprietário[28].

O problema da nação é o fundamento desta análise, pois a base econômica na qual se sustenta a elite dominante do patriarcado prussiano está em ruínas e o que se coloca em xeque é a manutenção da relevância do Estado nacional sob o comando de uma classe em franca decadência. A necessidade de transição demonstra a fragilidade política na qual se assentou o processo de unificação nacional[29], visto que a aliança entre a aristocracia rural dos Junkers e a burguesia em processo de enriquecimento promoveu a desarticulação da classe burguesa, esta tendo se acostumado à dependência para com o cesarismo de Otto von Bismarck[30]. A antinomia da revolução burguesa – que não ocorreu na Alemanha – acabou por criar um período de *interregno*, onde o novo da classe trabalhadora ainda não amadurecera e o velho já não tinha bases materiais e morais para permanecer[31]. Não havia uma saída pragmática, somente um processo de educação política[32] garantiria a ascensão de uma nova classe dirigente.

A aula inaugural de Weber nos oferece um panorama geral das preocupações do autor no período de sua nomeação como professor. Preocupações que permanecem durante toda a sua vida ora como tema de pesquisa – o caso da sociologia da dominação

---

[27] Como que por uma seleção "inversa" os trabalhadores menos desenvolvidos culturalmente se adaptavam melhor as piores condições de trabalho que os valorosos germanos. O Nacionalismo de Weber não faz concessões a nações menores, compartilha o autor de uma escala de valores que projetam distinções culturais entre os povos, atribuindo diferentes papeis conforme o valor de cada povo e de seu destino como nação.

[28] Weber saiu em 1899 da liga Pangermânica, pois ela não se importava com o problema da colonização interna, os conservadores não atentavam contra os interesses da classe Junker, ao preço de se tornarem incoerentes. Ver: WEBER, 2003, pp.271-272.a.

[29] Ibid, p.74.

[30] Otto Von Bismarck foi o representante ilustre da aristocracia prussiana no poder, governou dentre os anos de 1873 à 1890 e dirigiu o processo de unificação nacional, bem como a industrialização sem precedentes do Império Alemão. Weber tinha uma espécie de fascínio crítico pelo carismático e autoritário chanceler de ferro. Para uma melhor aproximação da opinião do autor sobre o estadista ver: WEBER, Max. Parlamentarismo e Governo numa Alemanha Reconstruída. WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. [Coleção os Pensadores]

[31] Weber, 1999, pp.75-76. a.

[32] Podemos encontrar uma definição um pouco mais precisa do que Weber entende por Educação Política no texto "Parlamentarismo e Governo numa Alemanha Reconstruída", no qual a educação é considerada variável dependente da supervisão dos atos administrativos por um colegiado representativo, ou seja, por meio da "publicidade da administração" seria possível preparar os líderes e os liderados – com menor ênfase – para uma supervisão eficiente das ações de dominação do aparelho administrativo do estado. (WEBER, 1974, p.48).

e dos estudos sobre comunidades políticas[33]– ora nos seus escritos políticos, em jornais e conferências[34]. Parto das observações de alguns dos seus escritos para compreender, no tópico seguinte, os elementos que configuravam a sociedade alemã no período que vai de 1890 até 1918, identificando a estrutura de estratificação social da época através da análise de classe[35] em Weber como um aprofundamento de seu **diagnóstico de percepção**, e colocando forte ênfase nos conceitos de **estilo de vida** e **situação de status** como registros históricos que nos proporcionam uma compreensão mais clara da forma de organização da sociedade alemã no período imperial.

1.1) Junkers, Proletários e Burgueses

A distinção de classe básica no pensamento de Weber é a entre proprietários e não proprietários e compõe-se numa miríade de gradações nas quais as diferenças na comensurabilidade da propriedade em dinheiro (liquidez) somada a toda sorte de oportunidades de renda sob condições de mercado – de produtos e de trabalho – num determinado momento, constituem a caracterização de positividade ou negatividade de uma determinada classe. Portanto, ela não está amparada em padrões fixos de ocupação profissional ou de renda: *o que define uma classe é a possibilidade de acumulação da posse de bens e rendas sob oportunidades de troca similares*, esse "modo de distribuição monopoliza as oportunidades de transações lucrativas para todos os que, dispondo de bens, não tem necessariamente de trocá-los[36]". As classes que não são aquisitivas ou rentistas – empresariais ou proprietárias – possuem habilidades vendáveis específicas sob um determinado mercado de trabalho que lhe qualificam diante de outros vendedores de trabalho.

A classe proprietária na tipologia weberiana se enquadra sob os critérios de monopolização: a) dos abastecimentos de bens de consumo, b) da possibilidade de uma política monopolista planejada na venda, c) na oportunidade de formação de patrimônio

---

[33] Ambos em Economia e Sociedade, ver: WEBER, Max. *Economia e sociedade***:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora da UnB, 1999. 2v.b.

[34] Alguns dos artigos que Weber publicou em jornais da época foram traduzidos por Edward Shils para a revista minerva, ver: E. S., Althoff, and Max Weber. "The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany: THE WRITINGS OF MAX WEBER ON UNIVERSITY PROBLEMS." *Minerva* 11, no. 4 (1973), pp.571-632.

[35] A discussão do conceito de classe que faço aqui não tem a pretensão de se contrapor ou se quer tornar alternativa a categoria no léxico marxista. Acredito que os operadores conceituais do estamento no modelo weberiano podem nos ajudar a compreender melhor quais eram as características do período. Em especial, o conceito de *estilo de vida* dialoga diretamente com os novos movimentos artísticos e eróticos que ganhavam força no período estudado.

[36] WEBER, 1994, p.213.

por meio de excedentes não consumidos, d) na oportunidade de formação de poupança e disposição como capital de empréstimo e investimento e, e) nos privilégios estamentais (de educação), desde que sejam onerosos[37]. São, portanto, rentistas e credores dos mais diferentes tipos e, no caso da nobreza *Junker*, se concentravam na renda de terras, recursos naturais e do dinheiro. Contrapondo a teoria abstrata do autor ao desenvolvimento histórico da nobreza fundiária retratado pelo próprio Weber, podemos ver as discrepâncias entre o modelo formal e a realidade: os *junkers* eram produtos sociais de um desenvolvimento históricos singular, diferentes dos senhores de terra ingleses e, também, dos proprietários de terra do sul e oeste alemão, estes dois tipos eram rentistas que exploravam determinados grupos de fazendeiros capitalistas[38]. Já os *Junkers* tinham os seus lucros oriundos de suas próprias empresas territoriais, eram empresários agrícolas formados pela necessidade de rendas e pelo impraticável uso das terras prussianas aos moldes puramente feudais. Deste fato histórico deriva a peculiaridade da aristocracia que toma posse do poder em 1871: ela não tinha as tradições de uma sociedade de corte e nem os atavios das relações de propriedade e de trabalho tão diferentes do modelo capitalista de exploração[39], fora de certa forma projetada para o destino de um mercado mundial de matérias primas. O que contrastava com esse modelo de capitalismo agrário eram suas pretensões faustosas e aristocráticas, a propósito do típico aristocrata prussiano, diz Weber: "ele gostaria de ser um senhor feudal, e não obstante tem de tornar-se um empresário comercial e um capitalista[40]". Desta contradição interna entre o desejo do uso fruto da experiência tradicional e as necessidades de existência materiais do capitalismo[41] é que se constituíam as personalidades autoritárias do patriarcado prussiano.

A aristocracia prussiana não estava assentada somente nos poderes econômicos, políticos e administrativos do aparelho do Estado, tinha também o controle da cúpula

---

[37] Ibid, p.200.
[38] WEBER, Max. Capitalismo e Sociedade Rural na Alemanha. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982, p.432.c.
[39] Weber (1982.c.), como outros analistas, percebe que a queda dos direitos feudais em 1848 pouco ou nada causou em termos de debacle das instituições prussianas, o modelo de trabalho em seus campos estava pautado em uma comunhão de interesses para maior produção e na esperança de preços altos. Não havia pela concentração da terra e do poder local nas mãos da nobreza fundiária qualquer tipo de relação social diferente da produção em alta escala.
[40] WEBER, 1982, 434.c.
[41] Um ponto interessante a se retratar é que já na ética protestante, texto do mesmo ano da conferência de St Louis, Weber trata especificadamente desta relação entre meios técnicos e racionais capitalistas em um horizonte de valores e modos de pensamento ainda tradicionais; podemos então afirmar que as formas da agricultura prussiana já eram capitalistas ou estavam em vias de serem, mas o espírito da tradição ainda residia em seus comportamentos e visões de mundo.

militar, visto que as altas patentes eram confiadas na maioria das vezes aos homens de sangue azul, treinados para o exercício da função da autoridade. Os militares, por sua vez, não detinham apenas o monopólio do uso legítimo da força, igualmente possuíam o centro da estrutura de aço simbólica do regime, pois seus códigos de conduta e comportamento faziam parte da formação da grande maioria dos filhos da classe alta e média educada. As forças armadas, em expansão contínua por causas das incursões militares, forneciam uma reserva estratégica para segurança interna e constituíam uma "entidade formidável de integração social, visto que encarnavam a ideia de nação e desempenhavam um papel de destaque nos cerimoniais de Estado[42]". A característica militar do formalismo atrelada ao autocontrole repressivo interno da estrutura de personalidade[43] configuravam as relações ora frias e ora apaixonadamente perigosas da sociedade no *Reich*.

A classe trabalhadora é composta por não proprietários e se situa como classe aquisitiva, só que negativamente privilegiada, pois não possui nenhum tipo de propriedade material e sua renda é oriunda da venda de seu próprio trabalho. No entanto, essa suposta unidade – das ausências de propriedade e dos meios de produção de bens – da classe trabalhadora é marcada por uma clivagem complexa no pensamento de Weber, dado que os mesmos são diferenciados qualitativamente através da posse de habilidades vendáveis no mercado que, de certa maneira pode, em determinadas circunstâncias, instituir um monopólio na formação e aquisição de determinada qualificação técnica necessária para operação de um trabalho. A situação monopolista da propriedade obriga o trabalhador a vender sua força de trabalho em um mercado específico, sendo que sua qualificação – mais ou menos monopolistas – garante um espectro de positividade, ou negatividade, que se traduz em melhores oportunidades, possibilidades de ascensão social e poder de barganha de salários, ou seja, melhores condições de vida.

---

[42] MAYER, Arno J. *A força da tradição***:** a persistência do antigo regime (1848-1914). São Paulo, SP: Companhia das Letras, c1987.p.178.

[43] Usarei durante essa primeira parte do trabalho o conceito de estrutura de personalidade de Elias, pois acredito que ele operacionaliza uma mediação entre os institutos externos de uma sociedade (monopólio da força, centralização do poder) e os internos (autocontrole, constituição do superego). Para o autor a estrutura de personalidade é o equilíbrio individual das instancias controladoras das pulsões, é a forma do aparelho psicológico constituído no indivíduo, ver: ELIAS, Norbert. *O processo civilizador***.** Revisão de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1994. 2v.p.204.

Weber também define os trabalhadores como classe social[44] "e isto tanto mais quanto mais automatizado se torna o processo de trabalho[45]", pois a possibilidade de se concentrarem em determinados espaços pequenos constituindo uma comunidade de trabalho local seria maior; por sua vez, as lutas de classe acabariam se desenhando contra os "portadores imediatos de interesses opostos (trabalhadores contra empresários e não [contra] acionistas, os quais de fato obtêm renda sem trabalhar)[46]" já que o conflito[47] seria mais palpável para os trabalhadores quando colocado em um nível de proximidade maior, melhor dizendo, a chefia de uma firma e seus donos seriam mais fáceis de materializar como antagonistas do que os acionistas. A interação social somente no nível político conseguiria conjugar as propriedades objetivas, situação de classe no sentido de posição e situação de status (se houver), as propriedades subjetivas – a identidade da consciência da classe – para, somente nessas condições, promover uma ação comunitária organizada: greves, movimentos sociais e a ação associativa organizada (em partidos e sindicatos).

A característica fundamental para que ocorra uma ação da classe trabalhadora de maneira organizada – ação de classe associativa – decorre da condução do reconhecimento de interesses comuns diante de uma situação de classe determinada, mas não são os trabalhadores que reconhecem sozinhos sua condição, para Weber, a condução da classe trabalhadora diante dos seus interesses é feita por forasteiros as condições fabris: os intelectuais. Como já havia dito em sua aula inaugural, o papel de dirigir os trabalhadores está nas mãos dos intelectuais dos partidos socialistas – Weber se refere aos dirigentes sindicais e líderes partidários do SPD – são eles que, juntos de uma fração da burguesa assentada no estado e na indústria, são os portadores legítimos da transição de poder[48].

---

[44] Para o autor as classes sociais eram: a) os trabalhadores em seu conjunto; b) a pequena burguesia; c) os intelectuais sem propriedade, os técnicos, empregados comerciais, funcionários públicos com separação decorrente do custo da educação e d) as classes de proprietários e privilegiados pela educação (WEBER, 1994, p.201.).

[45] Ibid., p.201.

[46] Ibid., p.202.

[47] O conflito entre as classes sob o registro weberiano possui um peso muito menor se comparado ao marxista, à ausência do conceito de exploração diminui a potência da crítica ao ordenamento de classes sociais, pois as disputas parecem se sedimentar em mercados competitivos onde a situação de classe, como posição, pode determinar as oportunidades, a chance de vida de um indivíduo. O que reduz a crítica weberiana ao monopólio de fato e de direito que as elites rentista e aquisitiva mantém como forma de perpetuação hereditária de poder. Ver: WRIGHT, Erik Olin. The Shadow of Explotation in Weber's class analysis. *American Sociological Review.* v.63, 2002, pp.832-853,

[48] O Imperialismo Burguês, que foi confeccionado por Weber em 1895, é a proposta política que está por trás de todo pensamento abstrato do autor. Compartilhamos da ideia de que seja impossível separar os valores e ideias do autor de suas proposições sociológicas neutras com seus conceitos formais.

O desenvolvimento burguês alemão no século XIX pode ser retratado através do próprio espectro familiar de Max Weber. Seu bisavô materno, Karl Cornelius Souchay (1768-1838), era filho de huguenotes que fugiram das perseguições perpetradas pelo governo francês desde a revogação do édito da tolerância, por Luis XIV. Nos moldes do pensamento weberiano, Souchay era um capitalista aventureiro[49] com um espectro de atividades impressionantes, dentre elas: mercador de importação e exportação de produtos marítimos – café, chá e cacau – e têxteis ingleses, membro das comissões mercantes, agente de cambio bancário e operações de desconto[50]. Souchay fazia parte da grande burguesia comercial e financeira que vivia sua primeira era de esplendor, em um período no qual as relações impessoais do capitalismo não haviam tomado conta completamente da especulação. As trocas comerciais, o mercado de crédito e as operações de bancos se estabeleciam ainda por laços de pessoalidade, famílias burguesas enriqueciam juntas e através de casamentos mantinham suas relações comerciais intimamente ligadas aos seus núcleos familiares[51].

O crescimento intensivo das relações econômicas e comunitárias puxava a alta burguesia para uma elitização nos moldes feudais das relações hereditárias. Em um processo de simbiose ativa[52] com os padrões de convivência aristocráticos, o pretenso cosmopolitismo do mercado internacional estava em processo de transformação de suas relações e não veria tão cedo o empoderamento de uma burguesia europeia se quer parcialmente interligada[53]. O modelo teórico criado por Weber para compreender as classes sociais de seu período pode ser tratado como um documento da época, sua

---

MOMMSEN, Wolfgang J. *Max Weber and German politics, 1890-1920***.** Chicago ; London: Univ. of Chicago, 1990.p.420.

[49] Em contraposição a tese weberiana da *Ética Protestante,* Carl Cornelius não era em nada um especulador asceta – que invertia toda sua riqueza no próprio negócio –, era o oposto disso, um verdadeiro homem cultural que torrava sua fortuna numa alegre *joie de vivre* com presentes caros, grandes festas e jantares faustosos. Ver: ROTH, Guenther. Weber the Would be Englishman in: WEBER'S protestant ethic: origins, evidence, contents. Coautoria de Hartmut Lehmann, Guether Roth. Washington, D.C.: Cambridge University Press, c1993.p.109.

[50] Ibid., p.107.

[51] Souchay em específico tinha vínculos comerciais muito fortes com a família Mylius, vínculos interfamiliares foram criados entre eles e inúmeros grupos comerciais principalmente com especuladores ingleses, na época os grandes capitalistas mercantes. Ver: Ibid., p.106.

[52] Essa simbiose ativa garantia frutos aos burgueses que se acomodavam ao Estado e fazia com que os mesmos quisessem viver na opulência como a aristocracia, essa adaptação e retratada pelo próprio Weber como seleção dos quadros burgueses para enobrecimento e corrupção dos valores liberais frente a um novo estilo de vida aristocrático (MAYER, 1987, p.53).

[53] A Anglofilia retratada por Guenther Roth (1993) seria paulatinamente substituída por um nacionalismo burguês, o crescimento da indústria correlacionado ao Estado cerrou esse modelo de relação internacionalista por um mais circunscrito. Não que ele tenha acabado, mas reduziu seu espectro de contribuição para as relações sociais do período.

ênfase na **situação de status**, estimativa específica de honrarias[54], e em um **estilo de vida**[55] explicam com alguma clareza as condições estamentais presentes para a ascensão social da nova burguesia aos extratos superiores.

A compra e a construção de solares no estilo das grandes morgadias senhoriais, coisa que o próprio avô de Weber – um liberal clássico, inimigo declarado tanto de Napoleão quanto de Bismarck – fez assim que conseguiu alcançar os status de rico, as compras da posse de terras – a título de fundo perdido – como *fideicomissio*[56]*,* que seriam repassadas através de casamentos para as gerações futuras de uma família burguesa, os casamentos com membros da nobreza – em sua maioria a nobreza fundiária falida – como fizera Souchay ao arrematar o coração e o brasão de Helene Schunk, eram formas muito comuns de assentar sobre as tradições da elite nobre o nome de uma família burguesa e, em especial os casamentos, assinalavam a prática do matrimônio como instituição vinculada aos círculos de status[57], como um dos canais de acesso à elite aristocrática. Mesmo não chegando ao fechamento endogâmico típico da alta nobreza, o casamento social fornecia um reconhecimento no grupo e um prestígio indispensável[58] tanto ao arrivista que queria se tornar burguês, quanto para o parvenu que queria se assumir nobre.

Os dois ramos que compunham a "linhagem" burguesa de Max Weber eram compostos por membros da classe aquisitiva positivamente privilegiada, ou seja, com forte tendência à "monopolização da direção da produção de bens e na segurança de possibilidades aquisitivas vantajosas pela influência política ou econômica das associações políticas[59]". Pelo lado materno os Souchay eram predominantemente empresários comerciais e banqueiros que operavam na bolsa de valores de Hannover,

---

[54] WEBER, Max. Classe, Estamento e Partido in: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.p.218.b.

[55] Estilo de vida é a característica de distinção de membros de uma comunidade, comunidade essa que pode ou não ser formada por membros em situação de classe semelhante, depende daquilo que o poder econômico pode oferecer como monopólio materiais – uso de roupa, porte de arma, tocar piano, direito de satisfação – que interessam a um determinado estamento como características de prestígio e honra. (Ibid., pp.219, 223-224.b)

[56] Espécie de compra da posse da terra em exercício, alguns burgueses compravam-na como "dote" para tomar a mão da filha de um aristocrata falido, pois assim seus netos seriam proprietários legítimos.

[57] Ibid., p.220.

[58] A tradição dos casamentos arranjados economicamente entre plebeus permanecia viva em 1917 como nos relata Weber: "um vendedor que pretenda conseguir uma patente de oficial, como condição para casar-se na "sociedade" (particularmente, com a filha do patrão), matricular-se-á numa das faculdades de Economia que são freqüentadas principalmente pela sua vida associativa." (WEBER, 1982, p.440.a.).

[59] WEBER, Max. Estamentos e Classes in: WEBER, Max. *Economia e sociedade***:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora da UnB, 1994. 1.v.p.201.b.

pelo lado paterno, eram também migrantes – de Salzburgo[60] – que se estabeleceram na Alemanha do Oeste como empresários comerciais e industriais[61] da produção de tecidos, em especial o linho, na região da Westfalia. A geração seguinte dos Webers possuía membros do parlamento e da burocracia estatal – num movimento de busca das influências políticas –, um dos tios de Weber havia sido senador e seu pai foi deputado, conselheiro municipal e membro especialista da comissão de orçamento da cidade de Berlim[62]. O crescimento da burocracia estatal e os vínculos entre Estado e mercado faziam com que os filhos estudados da burguesia alemã compartilhassem junto dos proprietários rentistas os cargos oficiais do estado, claro que os de menor expressão e poder[63].

A decadência do liberalismo burguês no final de 1890 pode ser explicada pela "teoria" de classe weberiana como o reflexo do enfraquecimento dos canais de "intercambio social entre os indivíduos[64]" com situação de classe semelhante, pois somente um reconhecimento por parte de indivíduos de um interesse ou valor comum compartilhado pode garantir a ocorrência de uma ação de classe[65], ou seja, é a transparência nas relações de causa e efeito da situação de classe que pavimentam a experiência política e criam as condições adequadas[66] à ação comunitária reivindicativa. Disto decorre que, para Weber, uma **situação de classe**[67] não é necessariamente dinâmica, não conduz a lutas de classe[68] sempre, pode muito bem numa flagrante

---

[60] Marianne cita um conflito religioso como promotor da mudança dos Webers da Áustria para a Westfalia. Ver: WEBER, 2003, p.31.a.

[61] Weber usa como exemplo na *Ética Protestante* para citar a relação entre o tradicionalismo subjetivo correlacionado a forma capitalista objetiva de produção industrial, seu avô e tio Weber e o segundo implantou o putting out system na tentativa de construir o tal monopólio da direção e produção dos bens, Ver: ROTH, Gunther. Max Weber: family history, economic policy, exchange reform. *Soc. estado.*[online]. 2002, vol.17, n.1, pp.64-78.

[62] WEBER, 2003, p.48.a.

[63] J.P. Mayer apresenta um anexo em seu estudo sobre a sociologia política de Weber, com um dado interessante, havia aumentado o número de famílias com dependente da classe burocrática em detrimento dos "profissionais liberais" entre os anos 1882-1925. Ver: MAYER, J. P. (Jacob Peter). *Max Weber e a politica alemã.* Brasília, DF: Editora da UnB, c1985.

[64] Anthony Giddens aponta para o interessante elemento de mobilidade que a analítica de Weber emprega para compreensão das classes; aos seus olhos, elas não são impeditivas da análise objetiva e real das classes, são considerações com o fim de proporcionar uma visão mais complexa da formação de ações de massa comunitárias. GIDDENS, Anthony. *A Estrutura de Classes das Sociedades Avançadas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, p.54.

[65] Ação comunitária praticada pelos membros de uma classe (WEBER, 1982, p.215.b.).

[66] "Os resultados da situação de classe precisam se reconhecidos, pois só aí as oportunidades não serão tomadas como naturais, mas como resultantes: 1) da distribuição da propriedade existente; 2) da estrutura e ordem econômica concreta" (WEBER, 1982, p.215.b.). Weber delimita a segunda como indignação do proletário moderno e parte do reconhecimento como fundamento da associação racional de classe.

[67] A situação de classe é o lugar definido objetivamente dentro das relações sociais; enquanto que organização consciente de classe ou classe consciente organizada pode ser qualificada ator social.

[68] WEBER, 1994, p.200.

degeneração associar características modernas as relações pessoais ou convencionais de atraso[69]. O caso da burguesia alemã nesse sentido é exemplar: por meio de sua inserção no aparelho estatal através da expansão da formação educacional[70], quis a burguesia fazer parte da elite dirigente, abrindo mão de sua luta para instituir a igualdade formal frente às atribuições jurídicas de privilégios dados à nobreza e, com isso, quis a burguesia feudalizar-se aceitando um papel menor, ainda que privilegiado, dentro da organização da ordem no Estado Alemão.

O conceito de **estamento** é fulcral para essa perspectiva, porque opera sob uma lógica de monopolização dos direitos[71], prerrogativas que são em seu fundamento honorífico uma usurpação de determinado bem ou oportunidade aquisitiva de honra[72], são privilégios concedidos a expensas das leis formais e se constituem como o reduto das convenções sociais. Um dos exemplos mais notórios das qualidades estamentais é o direito de exigir e dar satisfação *satisfaktionsfähig*, instituição nobiliárquica que corria paralelamente à lei formal no século XX e violava a prerrogativa do monopólio do uso legítimo da força por parte do Estado, já que esse direito permitia ao ofendido o duelo entre armas, em especial armas de fogo, e a morte resultante deste embate não podia ser julgada perante a lei comum.

Mas o estamento não é prerrogativa da aristocracia. A burguesia também pode – e até mesmo a classe trabalhadora! – construir relações estamentais, dado: a sua profissão, descendência, educação ou modo de vida – frutos de conúbio ou comensalidade[73] – portanto, a **situação estamental** (de status) pode ser condicionada por uma situação de classe, como geralmente o é e, também, pode condicionar determinada situação de classe, sem para isso lhe ser idêntica. A burocracia, nesse sentido, é exemplar, diz o autor: "a situação de classes de um oficial, funcionário ou estudante, determinada por seu patrimônio, pode ser muito diversa sem que difira a sua situação estamental, porque o modo de vida criado pela educação é o mesmo, nos

---

[69] Nas palavras do autor: "influência de uma forma mais antiga de sociedade rural que está desaparecendo gradualmente" (WEBER, 1982, p.423.c.).
[70] WEBER, 1994, p.201.
[71] Georges Gurvitz, crítico voraz do modelo teórico de classe weberiano, salienta a riqueza da distinção entre monopolização de fato e monopolização de direitos, uma referente à classe e outra ao status. Apesar de engenhosa diz o autor "Suponho que, ao empregar o termo monopólio, Weber, pressentiu qualquer coisa, mas não pode ou não soube precisa-lo, tanto mais que isso foi impedido pelo seu nominalismo fundamental", ver: GURVITZ, Georges. As Classes Sociais. São Paulo: Editora Global, 1982.p.124.
[72] WEBER, 1982.b, p.220.
[73] Os privilégios podem ser oferecidos àquele que se casa com filhas ou parentes de um determinado grupo social (Conúbio) ou, pela inserção em um determinado grupo por um estilo de vida próximo. A ideia brasileira do agregado parece que se encaixa bem ao comensal – àqueles com que se divide a mesa.

pontos estamentalmente decisivos[74]", logo: *a educação e o modo de vida que ela estimula pode produzir, como no caso do avô Fallenstein*[75]*, um burguês nos comportamentos até melhor na conduta diante de convenções, do que o burguês por sua situação de classe.*

A ascensão de classe se configuraria em cada um dos extratos de forma bastante diferente e limitada por suas oportunidades em um determinado momento, o trânsito do trabalhador no geral e da pequena burguesia ocorria com maior facilidade para a classe dos técnicos, empregados comerciais e funcionários públicos. Por sua vez, estes mesmos técnicos burocratas e intelectuais sem propriedade encontrariam espaços de ascensão nos bancos e empresas de sociedades por ações, em última instância, em cargos públicos do alto escalão e, por fim, na classe dos proprietários e privilegiados por educação "o dinheiro compra progressivamente – pelo menos na sucessão das gerações – *tudo*[76]".

Este curto percurso introdutório nos permite uma aproximação da situação contextual na qual Max Weber estava inserido, os conceitos formais mobilizados para compreensão deste contexto parecem fazer mais sentido e atender com alguma clareza a problemas muito específicos, como é o caso do estamento e da assimilação burguesa nos andares inferiores do edifício de privilégios no qual se constituía o Império. No entanto, o ímpeto do autor por constituir um conjunto teórico abrangente e passível de comparação universal[77] pode resultar na diluição do poder de profundidade de seu aparelho metodológico. No próximo tópico, aplicarei com mais clareza os conceitos aqui apresentados para explicar em especial a ascensão de determinado grupo da classe burguesa, com características próprias e, através de sua emergência, pretendo chegar às condições materiais e mentais nas quais se objetivavam a vida do próprio Max Weber.

---

[74] WEBER, 1994, p.202.

[75] O Avô paterno de Weber, Georg Friedrich Fallenstein (1790-1853), foi pobre durante a maior parte de sua vida, filho de um filólogo alcoólatra estudou por complacência do duque de Meiningen e, no final da vida em um segundo casamento, - fruto de seus círculos de convívio burgueses – encontrou o conforto e a riqueza nos braços de Emilie Souchay. (WEBER, 2003, p.4.a.).

[76] WEBER, 1994, p.201. Itálico da fonte.

[77] Os Ensaios de Sociologia da Religião são textos nos quais podemos ver os conceitos abstratos de Economia e Sociedade em movimento: o estudo sobre os estamentos dos letrados chineses e sobre as castas na índia são modelos comparativos que oferecem alguns paralelos com a experiência ocidental; por isso, não é possível imaginar o pensamento de Weber desprendido em um nominalismo completo (como aponta Gurvitz). Existe um enraizamento social presente, inclusive, em sua problemática central que consiste no entendimento das peculiaridades do ocidente que constituíram a racionalização do mundo.

1.2) A Bildungsbürgertum

Se segmentarmos, de maneira didática, a classe burguesa em dois extratos se verá: a *Gross Bürgertum*, dos capitães da indústria, banqueiros e grandes comerciantes e a *Klein Bürgertum*, dos varejistas, comerciantes locais e os "profissionais livres", há um subgrupo deste segundo extrato, a *Bildungsbürgertum* – a burguesia letrada – formada pelas grandes universidades e com uma designação própria na avaliação de classe social weberiana. A família extensa[78] de Max Weber tinha precedentes destes dois extratos e do subgrupo que traremos aqui como um terceiro extrato: no primeiro os círculos familiares maternos em especial o clã Souchay e seus vínculos cosmopolitas com a Inglaterra junto da primeira geração da família Weber, no segundo, a geração seguinte do clã Weber de Bielefeld que, empobrecidos, tornaram-se parte da estrutura estatal – como Max Weber Sênior[79] – ou mesmo um pequeno e médio empresário, como é o caso de Karl David Weber[80] que mudara sua fabrica de linho para o interior em busca de melhores condições de produção e, por fim, em um terceiro extrato, aqueles que representavam os círculos de intelectuais burgueses sem posse, são eles: seu avô Fallenstein[81], que era filho e neto de professores do Ginásio[82] e os tios de Max Weber, Wilhelm Benecke e Herman Baumgartem[83], os três ilustravam com autenticidade os quadros da classe intelectual que eram ligados ao liberalismo burguês.

---

[78] Biograficamente, já há algum tempo, faz-se um estudo mais completo da relação entre os laços familiares estendidos e os interesses comerciais, sociais e políticos dos grupos burgueses na Europa do século XIX, em especial no estudo biográfico de Weber, Gunther Roth e, agora, Joachim Radkau, destacam o papel da família extensa na explicação de alguns interesses e pensamentos de Weber, ver: RADKAU, Joachim. *Max Weber:* a biography. Tradução de Patrick Camiller. Cambridge U.K.: Polity, c2009.p.8.

[79] A preferência do advogado Max Weber – pai de nosso autor – por um cargo no estado ao exercício do direito como profissional liberal demarca muito bem a forte tendência de recrudescimento dos quadros liberais que ocorreu após a ascensão do império. Boa parte da base do liberalismo alemão acabou migrando para o estado e aceitando um papel menor dentro da hierarquia imperial.

[80] Karl David não tinha só importância como modelo exemplar de transformação das formas e do espírito capitalista como vemos na *Ética Protestante*, ele era avó de Marianne Schnitzler, esposa de Max Weber, e, sua herança, garantiu os recursos necessários ao *estilo de vida* burguês despreocupado do jovem casal após a saída de Max Weber da Universidade de Heidelberg, em 1902.

[81] Uso Ginásio como sinônimo de *Gymnasium*, mais abaixo definiremos melhor o conceito.

[82] WEBER, 2003, p.3.a.

[83] Ambos casados com suas tias por parte materna, Herman Baumgartem – casado com Ida – foi influência fundamental na formação intelectual e ética de Weber, professor de história e companheiro juvenil de Max Weber sênior que, inclusive, conheceu sua esposa na casa do ainda jovem casal Herman e Ida. Wilhelm Benecke – casado com Emilie Fallenstein – foi professor de geologia da universidade de Estrasburgo. (WEBER, 2003, p.22.a.)

Enquanto classe social – terceira categoria[84] de definição classista weberiana, distinguida pela totalidade daquelas situações de classe entre as quais uma mudança pessoal ou geracional é "facilmente possível e costuma ocorrer tipicamente" – os intelectuais possuem características próprias, "eventualmente com separação social muito rigorosa entre eles, segundo o custo da educação[85]". A propósito, o sistema educacional alemão em época só era gratuito no ensino primário (*Volkschule*), para o ensino secundário três eram as principais escolas: a *Oberrealschule*, escolas com currículo centrado em línguas e ciências modernas, inglês e francês (além da matemática) eram os focos objetivos da escola que preparava seus alunos para o comércio, *Realgymnasium*, tipo intermediário que possuía as línguas modernas e o latim, além do ensino da ciência e de alguns clássicos do pensamento ocidental e, por último, o *Gymnasium*, escola preparatória para o ingresso nas universidades, pois o exame do *Abitur*[86] só era aplicado aos alunos desta escola por sua formação em grego e latim. As reformas educacionais das quais fazem parte a instituição dos exames – em especial *Abitur* –, o surgimento das escolas técnicas as *Nützlichkeitskramschulen* – na tradução literal "escolas da utilidade dispensável"[87] – e o modelo escolar do Ginásio, em detrimento do velho liceu de latim, acompanhavam a centralização do estado prussiano e são condicionados, ainda que não exclusivamente, pela via prussiana de desenvolvimento.

Desta distinção, com forte incidência econômica da formação escolar, deriva duas consequências fundamentais: A) a trajetória educacional passava por um minucioso planejamento dos pais e professores, pois os custos da educação superior e preparatória para a universidade tornavam-se verdadeiras barreiras à ascensão de classe pela via educacional[88]; B) Os professores de escolas secundárias modernas formavam

---

[84] As duas outras categorias são classe proprietária, onde a diferença de propriedade determina primariamente a situação, e classe aquisitiva onde as oportunidades de valorização dos bens ou serviços determinam a situação (WEBER, 1994, p.199). O autor usa o conceito de classe social para compreender como funcionam os mecanismo e canais de ascensão social, só lateralmente o problema da unidade das classes é abordado nesse núcleo.

[85] Ibid., p.201.

[86] O *Abitur* foi regulamentado em 1812, mas ganhou destaque como exame oferecido unicamente para alunos do Gymnasium a partir de 1834. Com o seu título o aluno poderia ingressar em qualquer uma das universidades da Confederação e, posteriormente, do Império Alemão. (RINGER, 2000, p.44.)

[87] Ibid., p.42.

[88] Na década de 1960 um debate muito frutífero acerca das possibilidades de ascensão social através do sistema educacional foi introduzido no cenário alemão, não abordaremos aqui o debate todo em questão. Posiciono-me ao entorno dos pensadores que compreendem o sistema educacional alemão do entre séculos como sendo excludente e reprodutor das desigualdades sociais, para esses autores o sistema funcionava como legitimador das classes sociais que historicamente constituíram suas posses através de

grupos de pressão antagônicos ao interesse da manutenção do ensino universitário como um modelo de formação das elites dirigentes do país, através do monopólio da formação dos altos cargos e da seleção dos aristocratas pela universidade. A educação funcionava como um mecanismo de manutenção estável de determinadas classes a determinados nichos do poder estatal e do mercado, o que seria motivo da contenda material.

O choque na *esfera intelectual* [89] alemã não era somente causado por disputas materiais entre as classes, era fruto de uma dissociação interna antiga sob uma disputa simbólica entre correntes de pensamento divergentes, é que as ciências se solidificaram muito tarde e mesmo a literatura ainda possuía vínculos claros com a poesia[90]. Os despojos da antiga forma lírica alemã eram também retomados nos épicos míticos e românticos de Richard Wagner[91] que faziam parte do patrimônio nacional e eram formas de cultivação da experiência social, o conceito de cultivação (*Kuturviert*) nasceu da classe média intelectual e, pouco a pouco, foi se misturando às cortes, para se tornar o critério de distinção da nação alemã para com as outras, fortalecendo-se com a reforma educacional e a ilustração[92].

Um desarranjo natural era o efeito que se sobressaía no concerto fragmentado das universidades alemãs, entre os cultivados – artistas do pensamento, poetas e literatos –, os teólogos inimigos do pensamento esclarecido e da filosofia, a nascente historiografia, que fora alavancada pelo interesse do próprio Estado alemão em determinar sua origem e destino e, por fim, entre o pensamento científico germinal que era encarado com muita desconfiança. Os choques com os professores do ensino

---

sua formação intelectual, ver: MCCLELLAND, Charles E. *State, society, and university in Germany, 1700-1914.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.p.37.

[89] Se pensarmos que a ciência criou um "cosmo de causalidade natural" que é incapaz por seu vínculo com a verdade de afirmar qualquer juízo de valor último, temos que: para a aristocracia intelectual que surge deste movimento de emancipação dos valores culturais o que interessa de fato é a busca contínua e irrestrita pela perfeição deste próprio conhecimento; sob os critérios de seleção dos valores que "interessam" a cada um dos grupos da aristocracia. É a luta destes "valores" dentro da esfera intelectual e entre outras esferas que cimentam a percepção weberiana da impossibilidade da significação interior unitária da cultura para a vida dos homens. Ver: WEBER, Max. Parte III - Religiões Mundiais – Uma consideração intermediária: Teoria dos Estágios e direções da rejeição religiosa do mundo. In: WEBER, Max. *Ética Econômica das Religiões Mundiais*: Ensaios comparados de sociologia da religião. Vozes, 2016.a.

[90] LEPENIES, Wolf. As três culturas. São Paulo, SP: Edusp, 1996.

[91] A tetralogia de quatro obras Der Ring des Nibelungen com uma adaptação própria dos mitos germanos, Parsifal e a lenda cristã do santo Graal, Tristan und Isolde e amor proibido e, por fim, Die Meistersinger Von Nürnberg adorada por nacionalistas e posteriormente por Adolf Hitler, são só algumas das obras de Wagner que influenciaram todo o século XIX e início do XX.

[92] Elias compreende a ideia de Kultur em contraposição a Zivilization, sendo que a tensão de classe entre os Junkers (Civilização) e os intelectuais da burguesia letrada (Kultur) foi paulatinamente projetada no cenário internacional, transformando a cultura no fator de distinção dos alemães, pois é a expressão nos produtos humanos da individualidade de um povo. Elias diz: "A Antítese entre Kultur e Civilização é para o Alemão sua própria autoimagem" (ELIAS, 1994, p.50).

secundário, notadamente os que não eram do Ginásio, mas das escolas técnicas que ensinavam as ciências modernas, somados à acusação de positivismo – ligada também à rivalidade política com os franceses – fazia com que o progresso científico alemão no início do século XX ainda carecesse de sólidas referências[93].

Se a intelectualidade alemã fomentou a ciência à conta gotas, sua formação histórica peculiar desenvolveu uma comunidade só muito tardiamente[94]. A tendência do fortalecimento de uma classe *Mandarim*[95] surge na Alemanha no século XVIII quando o Barão de Münchhausen, após assumir uma cadeira no conselho privado da corte de diplomática de Hannover, incentivou a criação de uma nova universidade para prover os cavalheiros alemães de alta educação e, apenas seis anos depois, o barão tornou-se o *Kurator* da recém-criada Universidade de Göttingen[96]. Nessa época as universidades alemãs estavam em crise, no âmbito interno o controle religioso entrava em choque constantemente com qualquer tipo de pensamento inovador e, no externo, a competição com as *Ritterakademien*, academia de cavaleiros, fazia com que poucos alunos quisessem cursar o ensino universitário.

Münchhausen era filho da primeira experiência malfadada de ensino superior reformado[97], tinha sido formado pelos quadros progressistas do pietismo de Halle e queria pôr em prática os novos valores seculares do intelectualismo e da ciência em uma universidade renovada. Sua estratégia, no entanto, diferiu da de seus professores: ao invés de investir com força contra o poder religioso, como os antigos mandarins fizeram, o barão preferiu garantir um currículo atraente para todos os filhos da nobreza.

---

[93] As ciências naturais e humanas eram constrangidas por esse espírito conservador, no livro de Paul Forman: "Weimar Culture", Causality, and Quantum Theory (1918-1927), se apresenta a tese de que a influência da crítica dos letrados à física clássica, como positivismo, no campo intelectual alemão, proporcionou o meio adequado para o surgimento da física quântica, ver: Forman, Paul. "Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment." *Historical Studies in the Physical Sciences*, vol. 3, 1971, pp. 1–115.

[94] As universidades precárias em tamanho e recurso, e distantes entre si no território alemão, faziam com que a conversação intelectual fosse escassa. A própria circulação das ideias era prejudicada pelo isolamento territorial.

[95] Mandarim para Ringer (2000.p.22. itálico da fonte) é: "a elite social e cultural que deve seu *status* muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários" e é formada por "médicos, advogados, clérigos, funcionários do governo, professores de escolas secundárias e professores universitários". Ainda que existissem intelectuais em período anteriores, o desenvolvimento de uma comunidade intelectual viva e organizada é fruto direto do desenvolvimento do Estado e do fortalecimento do papel da universidade, ambos que se concretizam apenas no século XIX.

[96] MCCLELLAND, 1980.p.37.

[97] O processo de "secularização" do ensino superior na Alemanha demorou muito tempo para surtir efeito, mais de dois séculos separaram a universidade de Weber da de seus percursores; entretanto, ainda em seu tempo, reclamava o autor das intervenções moralistas e religiosas de professores em assuntos científicos. Ver: MAX WEBER ON THE "ALTHOFF SYSTEM" in: ALTHOFF, E.S; WEBER, Max. "The Power of the State and the

Göttingen oferecia atividades de dança, desenho, esgrima, cavalgada, música e conversação em línguas modernas como atividades adicionais ao currículo regular[98], uma espécie de formação especial para a corte, em um período no qual o eleitor de Bradenburgo – Frederico I – havia acabado de retirar os direitos feudais referentes ao braço armado dos senhores e, em troca, havia oferecido à nobreza cargos na administração pública do Estado da Prússia.

O modelo curricular de Göttingen não é só o protótipo de formação da Universidade moderna, dado que sua forte ênfase no ensino e na pesquisa priorizou a contratação de bons professores, a manutenção dos meios para pesquisa, como bibliotecas e financiamento adequado, além da liberdade relativa do controle eclesial[99]. Ela também é exemplo do **estilo de vida** de uma elite econômica e intelectual, forjada pela primeira vez na relação entre a aristocracia e a burguesia letrada, fazendo com que ambas compartilhassem da mesma experiência. E, em consequência disto, os modos de comportamento com origem social diferente[100] foram combinados em uma unidade social específica, com um caráter particular que definiria a nação de senhores alemães.

Um segundo momento, no qual se intensificaram as distinções de status na universidade alemã foi o período da reforma Hunbolditiana: o ressurgimento do neo-humanismo em Göttingen orientou os intelectuais do período reformista do ensino para uma retomada das leituras clássicas só que anti-utilitáristas, "seu objetivo era a educação plena e harmoniosa do indivíduo integral, a formação de personalidades esteticamente harmoniosas, cultivadas[101]". O interessante é que o ideal de esteta da cultura não promoveu uma aristocratização exclusivista dos segmentos universitários, na verdade, estes valores[102] eram mais passíveis de serem incorporados por outras classes sociais que também conseguiam ascender ao ensino superior. De certa forma, se o modelo de Münchhausen possibilitou a associação entre a elite civilizada da nobreza alemã e o conhecimento dos eruditos acadêmicos, o conceito de cultivação – propalado pelos neo-humanistas – promoveu a base ideal para a articulação entre a classe aristocrata e os burgueses letrados.

Wilhelm von Humboldt é um dos grandes nomes do movimento reformista, do ponto de vista ideal, construiu junto de Fitche, Schleiermacher, Schelling e o próprio

---

[98] MCCLELAND, 1980.
[99] Ibid., p.40.
[100] ELIAS, 1994, p.47.
[101] RINGER, 2000, p.33.
[102] MCCLELAND, 1980. p.113.

Kant os memorandos que constituiriam o ideal de liberdade acadêmica[103], formada pela busca desinteressada e apaixonada do conhecimento livre das determinações religiosas. Deste novo ideal de autonomia acadêmica surgiu uma nova concepção de aristocracia da cultura, os *Bildungs*. Do ponto de vista objetivo, Humboldt assumiu em 1809 a Seção de Cultura e Educação no Ministério do Interior Prussiano, a seção viria a ser tornar o Ministério da Cultura quando, em 1810, fez parte do processo de centralização das atividades do Estado, introduzindo exames para professores secundários e instituindo o *Abitur* em 1812 – sem a obrigatoriedade – reorientando, com isso, completamente a organização do ensino secundário para o controle estatal.

As reformas administrativas do Estado Prussiano sedimentaram o terreno para o crescimento e empoderamento de uma burocracia estatal, os cargos públicos – na administração e nas forças militares – atraiam a nobreza e, no esteio do crescimento das funções do Estado, a burguesia também encontrou um reduto estável, onde podia partilhar do poder constituído pela autoridade burocrática[104]. No último decênio do século XVIII os exames passaram a controlar o acesso aos cargos públicos garantindo que a formação universitária fosse critério para a seleção dos cargos e assegurando uma reserva de mercado de trabalho para os diplomados, desta forma caminharam Estado e Universidade de mãos dadas ao longo de todo o século XIX.

1.3) O Jovem Weber

É neste cenário que se insere Max Weber enquanto estudante e jovem professor, sua recusa em aceitar placidamente o papel de legitimador da dominação *Junker* o enquadra em um grupo de pensadores modernistas que faziam a crítica à relação incestuosa entre pensamento e dominação[105]. No entanto, os modernistas não tinham ainda bases valorativas novas para requerer um modelo quiçá reformista de organização universitária e não tomavam o partido dos burocratas sem espírito[106], dado que eles

---

[103] RINGER, 2000, p.37.

[104] Weber define a contraposição entre administração privada e pública pelos conceitos de administração e autoridade burocrática. A burocracia "rege o princípio de áreas de jurisdição fixas e oficiais" ordenada por regras (Leis, Regulamentos e Normas Administrativas) e mobilizam a distribuição das atividades regulares à gestão do Estado como deveres oficiais, sob a autoridade de dar ordens normatizadas de maneira fixa e hierárquica para executar ininterruptamente os deveres e direitos correspondentes, somente por pessoal qualificado (e selecionado) previamente por um regulamento (WEBER, 1982, p. 229. f.).

[105] Ortodoxia e Modernismo são categorias criadas por Ringer nas quais se dividem os grupos intelectuais do mandarinato alemão no período de 1890-1918. Presentes nas lutas políticas e educacionais de 1918 a 1933 (RINGER, 2000, p.129).

[106] No final da "*Ética Protestante*" a crítica resignada de Weber à racionalização do mundo apresenta o "especialista sem espírito" junto do "sensualista sem coração" como produtos do processo no qual o

haviam sido formados nos princípios aristocráticos da esfera intelectual, o que lhes sobrava era a crítica resignada e a acomodação ao modelo denunciado.

A burguesia letrada cooptada no século XIX pelo **estilo de vida** elitista dos quadros acadêmicos incorporara em sólidos círculos de status um conjunto de convenções típicas do estamento nobiliárquico. Identificavam-se mais com os aristocratas que com os novos burgueses e experimentavam através de seus cargos um conjunto de privilégios os quais não seria possível de se manter longe da hierarquia do *Reich*. A estratégia política dos "*Vornehme und Ausländer*"[107] no transcurso dos séculos havia criado o oposto de seu pretendido: uma cultura intelectual não fraternal[108], com formas aristocráticas impossíveis de serem mimetizadas pelas classe sociais mais baixas – como ocorria com o cavalheirismo anglo-saxão e latino[109] – em virtude de seu conteúdo material bruto, assentado na usurpação de direitos que democratizados levariam a civilização à barbárie, por exemplo: o direito a tirar satisfação – que trataremos melhor abaixo – se tomado ao pé da letra pelos não abastados criaria a legitimação adequada para os mais diversos crimes[110].

Os dois núcleos de formação dos homens cultos no império eram as instruções militares e as corporações estudantis – ambos eram experimentados no mesmo período de vida, nos anos universitários – e talhavam nos espíritos juvenis dos cavalheiros alemães o *caráter Junker*[111]. Tomemos como exemplo o jovem Weber que em 1882,

---

asceta protestante, como mediador da transformação narrada, dá o passo fundamental para o surgimento do capitalismo como fenômeno moderno. O especialista, técnico, é a degeneração mecânica dos valores ascéticos; de certa forma, a crítica ao tecnicismo por parte dos últimos eruditos alemães permanecia viva em Weber.

.[107] A estratégia nomeada de *Vornehme und Ausländer* (notáveis e forasteiros) associava a oferta do currículo ao gosto e estilo da nobreza aos atrativos para que os melhores professores fossem lecionar na nova Universidade, eram eles: a) as melhores rendas, b) uma boa biblioteca para pesquisa, c) auxílios para produção acadêmica. Eles juntos garantiam que a plataforma de ensino e pesquisa fosse de fato referendada como inovação do modelo educacional alemão. (MCCLELAND, 1980, p.39).

[108] O irônico de tudo isso é que o mesmo meio ideal e material que forneceu a aliança entre burguesia letrada e nobreza fundiária sob as bases de liberdade estéticas, também promoveu, no período de seu maior crescimento econômico – no império –, um estilo de vida excludente e elitista da maioria da população, o mesmo estado que libertou – parcialmente – a erudição do controle religioso, estabeleceu um controle ainda mais denso em correlação com esse novo espírito, a liberdade criou em seu seio o iliberalismo acadêmico, Ver: JARAUSCH, Konrad Hugo. *Students, society, and politics in imperial Germany:* the rise of academic illiberalism. Princeton: Princeton University Press, c1982.

[109] WEBER, 1982, p.443.a.

[110] Não é de todo impossível a incorporação de privilégios estamentais ao direito universalizado, o preceito da legítima defesa da honra há pouco tempo atrás foi usado para defesa de crimes passionais no Brasil, como no icônico caso campineiro de Augusto Carlos Eduardo da Rocha Monteiro Gallo e Margot Proença Gallo. Para ver um resumo conciso da história: ELUF, Luiza Nagib. *A paixão no banco dos réus*, 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, pp. 53-62.

[111] Acho conveniente a definição de espírito prussiano ou caráter Junker feita pelo próprio Weber, pois sintetiza as convenções de status do período com foco na transmissão dos valores por parte das corporações estudantis e dos modos militares (WEBER, 1982, p.440.a.).

após seu *Abitur*, destinou-se como aluno para estudar jurisprudência na Universidade de Heidelberg, tão logo se assentou a comunidade primária em seu primeiro semestre e já conheceu as *Korps*, que assediavam os alunos para pertencer aos seus quadros prometendo em troca da adesão, ajuda na carreira profissional[112]. No segundo semestre, nosso protagonista já era um camarada da fraternidade, "almoçava com eles, tomava parte das obrigatórias sessões de bebida duas noites por semana[113]" e em seu terceiro semestre lutou nos duelos e recebeu, como mandava o costume, a faixa honorária[114]. Tamanha fora a mudança física que o autor passara, de um jovem franzino para – após alguns semestres – se tornar um corpulento homenzarrão com marcas de esgrima na face, que a mãe, quando viu no que se tinha tornado seu filho, só pode demonstrar sua surpresa com um bofetão em seu rosto[115]. Weber se adaptara com destreza ao **estilo de vida** universitário seguindo à risca os "deveres" da fraternidade como: festas, trajes de gala, sessões de bebedeira e cantoria, ocasiões de duelo e acabou compartilhando inclusive do acúmulo de dívidas e de empréstimo que só seriam pagos após sua formatura[116].

O sistema de fraternidades estudantis havia há muito tempo se consolidado como um negócio lucrativo que funcionava como uma comunidade de interesses onde ex-alunos formavam uma espécie de rede de contatos, pronta a oferecer auxílio aos jovens na busca por seu emprego; por outro lado, fornecia aos ex-alunos critérios de seleção para a escolha dos seus futuros funcionários[117]. O papel das faixas obtidas no exercício do duelo era também fundamental para a inserção na boa sociedade, mesmo uma patente de oficial requerida para um cargo ou para o casamento na boa sociedade dependia da formação para o duelo[118]. Decorria da instituição do duelo o direito de tirar satisfação que só era concedido aos formados por essa experiência e cujas consequências exploraremos a seguir.

---

[112] Na biografia do autor, Marianne (2003, p.81.a.) salienta a repugnância de Max por este tipo de oferta, esse papel das fraternidades estudantis será lembrado pelo autor em vários escritos, como em: WEBER, 1982, ALTHOFF; WEBER, 1973.
[113] WEBER, 2003, p.84.a.
[114] Costume para Weber é uma norma não garantida externamente, ao qual o agente se atém por hábito e não por qualquer tipo de coerção, neste caso, o costume das competições de duelo e da troca da faixa entre os participantes era muito mais uma moda ou convenção, pois ainda que pudesse ser refutada pelo estudante não o seria sem qualquer tipo de punição e, ainda, não lhe daria acesso a determinadas situações de interesse. Ver: (WEBER, 1994, p.18).
[115] WEBER, 2003, p.85.a.
[116] Ibid., p.85.
[117] WEBER, 1982, p.440.a.
[118] Ibid., p.440.

A instituição do duelo como direito da nobreza advém do período feudal, quando os estamentos guerreiros que compunham a fidalguia detentora da posse fundiária estabeleceram um código de casuística amparado em qualificações estamentais e composto por um "modo de vida cavalheiresco e educação cortesã e militar[119]". O duelo era uma espécie de comprovação da situação de status de um determinado indivíduo que arriscava sua vida em nome do privilégio de pertencer à sua classe social. Com o desenvolvimento do Estado Alemão, a Universidade passou a receber os filhos da burguesia comercial e industrial que agora compartilhavam destes princípios e tentavam adaptar-se aos hábitos da classe guerreira presentes nas corporações e foi aí que se operou uma transformação substancial em sua função, pois o duelo passou a ser um "meio de disciplina e um símbolo de pertença[120]" com o qual poderia o jovem candidatar-se aos papeis oferecidos às posições superiores da sociedade alemã.

Em um país de unificação tardia com enormes diferenças regionais o direito a *satisfaktionsfähig* cumpria o papel de elemento mediador da unificação nacional, era por meio dele que os diferentes homens da boa sociedade se reconheciam em um canal de intercambio comum, faziam parte de uma mesma comunidade, forjada pelo nacionalismo das fraternidades sob a formalidade de um código de conduta compartilhado com o próprio *Kaiser*. Enquanto instituição social, o duelo possuía ainda mais uma função, ele fragmentava a burguesia entre os extratos que tinham acesso à universidade e aqueles que não tinham, pois os primeiros eram incorporados à sociedade de "corte" [121] e comungavam do arbitrário de expor-se ao risco e de tirar a vida sem qualquer tipo de constrangimento legal, estavam acima da lei como que em uma reafirmação de que a substância da sociedade permanecia aristocrática[122].

O **penalismo***[123]* incentivado nas *korps* era um da caraterísticas definidoras da alta burocracia alemã, era uma tradição de coação externa formalizada em regras de conduta e formas de comportamento que deveriam ser seguidas, a punição muitas vezes violenta garantia a disciplina, o vínculo submisso à autoridade era estimulado pela

[119] WEBER, 1994, p.205.
[120] ELIAS, 1997, p.57.
[121] Tanto em Weber (1982.c.) como em Elias (1997) é possível encontrar o diagnóstico de que a aristocracia prussiana não era nobre no sentido de uma sociedade de corte, isso porque sua pobreza material e as constantes guerras travadas em seus territórios fizeram com que não houvesse uma corte desenvolvida como havia na França ou na Áustria. Os modos rudes e o comportamento bárbaro do Junker, garantia Weber, nada tinham de aristocrático, suas convenções foram forjadas pelas armas e suas preocupações materiais fizeram com que só tardiamente fosse o *Junker* um rentista no sentido moderno do termo.
[122] ELIAS, 1997, p.69.
[123] WEBER, 1982, p.441.a.

ingerência dos veteranos e está registrado até nos cânones da literatura alemã[124]. O duelo como modelo exemplar de tantos outros ritos e comportamentos "penalistas" que eram transmitidos pelas corporações estudantis interessa-nos porque sublima a violência a modelos estereotipados[125] altamente formais onde a coação externa do código social requer uma auto-coação subjetiva ainda mais poderosa, através de uma *formalização da conduta*, base do comportamento do burocrata alemão.

A necessidade crescente de mais administradores no Estado consolidou o aumento no número de matrículas das Universidades e, também, o incremento da contratação de professores e expansão das cátedras[126], ainda que as condições de contratação se degradassem através do uso da categoria de *privatdozent* nas funções de professores remunerados. Weber em certa medida fez parte da geração de acadêmicos que aproveitou esse salto – relativo – do ensino superior, sua carreira é um exemplo acabado deste movimento ascendente de uma determinada parcela da burguesia na carreira acadêmica: em 1892 após sua habilitação[127], assumiu uma cadeira como *privatdozent* em Berlim, um ano depois, assumiu como *extraordinarious* na mesma Berlim – substituindo seu antigo orientador, Levin Goldschmidt–, e tudo indicava que assumiria a cátedra na capital já no ano seguinte[128], no entanto, a recomendação não veio e em 1894, assumiria a cátedra de Economia Nacional em Freiburg.

Uma comparação rápida com outros dois pensadores alemães da época demonstram como o acesso aos cargos universitários tinha critérios de seleção próprios à organização estamental da sociedade: Georg Simmel, principalmente por sua ascendência judia, só se tornou professor catedrático quatro anos antes de sua morte em

---

[124] O clássico Werther, de Goethe, dentre outros romances de juventude, demonstram como são inculcado esses valores nos devotos jovens que saem de seus lares para o convívio universitário, ver: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther:* texto integral. São Paulo, SP: Clube do Livro, c1988.

[125] Weber usa muito o termo estereotipia para designar as convenções sociais de uma determinada religião que se repetem tradicionalmente. Minha interpretação da teoria do autor me conduz a usar o conceito também para a sociedade do império em suas características estamentais e, para permanecer fiel à sociologia weberiana, faz se necessário a afirmação de que sua adaptação neste caso foi livre.

[126] Duplicaram os números de matrículas nas universidades alemãs e o crescimento na contratação de professores na época em que o próprio Weber foi contratado (1890) era de 33%. Ver: MACCLELAND, 1980, p.243 e pp.258-259.

[127] A Habilitação era uma espécie de exame requerido para o exercício da docência no ensino superior, deveria ser apresentada em uma conferência pública sob o olhar de avaliadores a pesquisa de doutorado somada aos desenvolvimentos posteriores, demonstrando que o candidato possuía pesquisas em andamento posteriores ao doutorado.

[128] Weber foi ludibriado pelo todo poderoso ministro da educação Althoff que lhe fizera acreditar que receberia a cátedra em Berlim e supostamente, por suas costas, havia convencido os membros de Freiburg a não lhe contratarem. O próprio Weber, em um artigo de jornal de 1911, conta com detalhes a história (ALTHOFF, E.S; WEBER, Max. 1973.).

1918 – o autor tinha em época cinquenta e seis anos de idade – e Robert Michels, ex-aluno de Weber, migrou para a Itália em busca de oportunidades, pois sua exposição pública de social democrata, como também o ateísmo declarado pela decisão de não batizar os filhos[129], eram motivos de escândalo para qualquer universidade que quisesse contrata-lo. Weber era um crítico voraz deste tipo de interferência de critérios irracionais e externos aos do mérito científico no processo de seleção de docentes. Em um de seus textos para o jornal Frankfurt Zeitung afirma que "a "liberdade da ciência" – àquela tão alegada pelos neo-humanistas – existe na Alemanha dentro dos limites de aceitabilidade política e eclesiástica [130] ", pois o pensador deveria vincular-se a determinados pontos de vista que seriam politicamente aceitáveis na corte e nos salões, indicando um nível de conformidade mínimo com o establishment para ser aceito como acadêmico.

As reformas no ensino promovidas pelo Império não haviam eliminado completamente as reminiscências religiosas, na verdade haviam acrescentado ao modelo acomodacionista de Münchhausen a supervisão dos membros do estado. Althoff era a personificação do chanceler de ferro, se utilizando do seu poder pessoal para promover a expansão do sistema universitário[131]. O primeiro-ministro também não escapou da fúria do inquieto escritor de cartas para jornais, os "editoriais" de Weber criticavam abertamente a postura do chefe da educação nacional, que também havia interferido na carreia do autor no período entre o Referendar e a escolha de Freiburg[132]. O "sistema Althoff" transformava o processo de seleção e escolha de professores num jogo político onde as convenções por interesse celebravam as escolhas de "protegidos" do Ministro. O resultado final do processo era a dependência dos acadêmicos escolhidos por esse modelo, os professores tornavam-se "operadores" dos interesses do Estado na Universidade – que atuava como polícia política[133] –, destruindo qualquer resiliência possível dos antigos costumes das comunidades de intelectuais tradicionais, o que de fato estava em jogo para Weber era a luta pela integridade intelectual que estava sendo solapada pela mediocridade sistêmica.

---

[129] Em mais um artigo de jornal, Weber assume um tom de polemista e apresenta ao público o argumento de uma carta de um professor universitário que explicava à Michels os motivos práticos de seu insucesso nas habilitações (Ibid., p.587.).
[130] "The "freedom of science" exists in Germany within the limits of political and ecclesiastical acceptability" (Ibid., p.588).
[131] MACCLELAND, 1980, pp.239, 288-289.
[132] ALTHOFF; WEBER, 1973, p.599 e WEBER, 2003, p.242.a.
[133] ALTHOFF; WEBER, 1973, p.589.

A forte atuação do Estado alemão na Universidade é só um dos exemplos da participação do império em todos os âmbitos da vida, o modelo de desenvolvimento capitalista adotado pela Alemanha previa forte intervenção estatal nos setores "estratégicos" do interesse nacional, como abertamente defendera o mesmo Weber em sua aula inaugural em 1895. O fenômeno da racionalização que se expressava tanto no setor público como no privado pela burocratização dos aparelhos administrativos era acompanhado por um impulso de formalização dos comportamentos humanos, de inserção de códigos de conduta e convenção que assumem forma cristalina no império. As contradições desta modernização conservadora irmanaram as convenções estamentais às novas instituições, mas essas convenções não tinham uma longa história de corte como havia na Áustria do Habsburgo, eram **tradições inventadas**[134] no século XIX para suprir as necessidades de legitimação da aristocracia prussiana.

Guilherme II é um exemplo deste período de invenções monárquicas, o Imperador recrudesceu os laços de formalização oferecendo rituais civis e militares que revigoravam uma imagem consagrada da monarquia diante de seus súditos. Na celebração do jubileu de 25 anos do reinado do imperador, em 1913, o próprio acompanhou a missa trajado de uniforme do primeiro Regimento da Guarda, ostentando a Ordem da Águia Negra – o título mais desejado pela nobreza fundiária e a Grande Burguesia –, e depois da celebração religiosa, mobilizou toda a aristocracia e a baixa nobreza para o banquete em comemoração a seu reinado. A lista especial de honras[135] dadas sempre que a aparição pública do Imperador ocorria era enorme, o prestigio de receber um título ou até possuir o direito de cumprimentar o líder supremo da nação demonstrava o teor da simbolização marcada pela estereotipia dos gestos e pela moda convencional com a qual a hierarquia da estrutura social era encenada.

O **caráter junker** vestia coturnos, como todos os jovens do império, sem discriminação de classe ou até de etnia – os alsacianos e lorenos que foram anexados depois da guerra franco-prussiana e os poloneses também cumpriam o serviço e faziam parte da reserva do efetivo alemão –, todos os cidadãos de alguma forma eram soldados deste imenso batalhão. Se a universidade formava a elite dirigente do Estado sob as

[134] A Invenção das Tradições de Eric Hobsbawm constituiu uma agenda de pesquisa para a história social europeia no século XX. Podemos enquadrar no esquema de "tradição inventada" boa parte das celebrações, festas e títulos de honra promovidos pelo Império Alemão. Ver: A INVENÇÃO das tradições. Coautoria de E. J. Hobsbawm, T. O. (Terence O.) Ranger. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1997.

[135] A lista oferecida por Arno Mayer bem como os dados referentes ao uso das honrarias como meios de cooptação da baixa nobreza, da alta burguesia e da burocracia nos fornecem indicações preciosas do processo de ritualização do império que fora intensificado no entre séculos (MAYER, 1987, p.143).

convenções exclusivas das fraternidades, as guarnições se incumbiam da tarefa de plasmar na sociedade a massa de excluídos através das rígidas fileiras do exército alemão: *o penalismo era universalizado na estratificação hierárquica dos militares*.

Max Weber foi também influenciado pela disciplina da experiência militar e, no outono de 1883, transferiu-se para Estrasburgo para servir ao exército, mas a "nova forma masculina de existência[136]", nas palavras de Marianne, não pareceu tão atrativa como as bebedeiras ao som de melodias patrióticas das fraternidades estudantis. Aos olhos de Weber, a sujeição à tirania dos oficiais inferiores somada aos exercícios físicos intermináveis fazia da experiência militar uma "monstruosa estupidez" que só podia ser combatida pela apatia semiconsciente, fruto da combinação de noites mal dormidas atravessadas pelo álcool nas tabernas. Assim, poderia suportar "a repetição, não por mil, mas por um milhão de vezes, de muitas habilidades puramente mecânicas[137]", pois "as horas voam num instante porque nada, nem um pensamento, passa pela cabeça[138]". É interessante prestarmos atenção por mais um momento na narrativa de Weber, pois ela nos revela as técnicas de treinamento presentes nas instruções militares:

> Avançamos a passo muito vivo até que é dado o comando "Deitar!" e então – squish! –, todos se deixam cair sobre a barriga no mais profundo lodo, com mochilas e tudo. Começa então o estrondo em grande escala de cartuchos e é sempre agradável pensar que o Reich alemão deve ter muito dinheiro para essas diversões tão custosas. Depois corremos à frente, a toda velocidade, só para voltarmos a nos arremessar ao chão – naturalmente, outra vez num charco ou num montão de lodo ou em algum outro objeto não mencionável de natureza impura – e então voltam a começar os disparos. Um ataque de cavalaria inimiga é brilhantemente repelido e se dispara uma terrível salva: "Preparar! Apontar! Fogo!" No mesmo instante, ficamos surdos dos dois ouvidos, pois os que estão atrás de nós, um par de recrutas inexperientes, apoiaram os canos de seus fuzis em nossos ombros. Agora, os tenentes podem dar todas as ordens que quiserem; soam exatamente como o inarticulado e distante latido de um cão[139].

O resultado da atividade só poderia ser o esgotamento físico e psicológico, "todos completamente surdos de ambos os ouvidos, com o olho arroxeado e a cabeça espancada zunindo e girando, os pés com bolha, as mãos raspadas e sangrentas, o corpo maltratado[140]". Comece somando atividades como a descrita acima durante cinco ou seis horas diárias, adicione três horas pela manhã e tarde de exercícios de marcha, manual de armas, limpeza de fuzil e toda sorte de "coisas enlouquecedoras" e você terá

---

[136] Interessante a formulação da autora, pois a transmissão dos comportamentos autoritários do patriarcado "junker" tinha seu processo acabado nas convenções estudantis e nas instruções militares, o que começava com o pai – freudiano – terminava com a elevação do jovem à membro da horda, talvez pronto para matar o pai e começar uma nova vida.
[137] WEBER, 2003, p.87.a.
[138] Ibid.
[139] Ibid., p.92.
[140] Ibid.

ao final do dia "uma condição que simplesmente faz desaparecer qualquer capacidade de pensar[141]". O que era um meio muito eficiente de incutir a disciplina formal requerida para o serviço no exército como coação mecânica, alienada de qualquer criticidade racional, perfeita para instituir modelos padronizados de comportamento e personalidade para as classes sem nenhum privilégio, se bem que para as privilegiadas também.

Mas Weber era um burguês letrado e possuía o *Abitur*, o que lhe conferia não só entrada em qualquer universidade do país como também o privilégio de reduzir o seu tempo de serviço em dois anos – um como soldado e outro como oficial –, o senso de sacrifício, mesmo que diante de uma irracionalidade, tinha sido preservado em sua memória e seria importante na formação da subjetividade de todos os reservistas que passaram pelo corpo do exército prussiano. A antiga revolta dos primeiros meses se transformou – depois do período de oficial – em admiração, agora como líder de esquadrão (*Korporalshaftsführer*) era considerado um soldado exemplar, havia sido forjado pela instituição e o resultado final "foi uma grande admiração pela "maquina", assim como uma mentalidade marcial e patriótica que lhe fizera desejar muito tempo a oportunidade de sair um dia ao campo de batalha à testa da companhia[142]". O autor não escapara da ambiguidade fundamental presente nos laços de coação externa e na padronização formal dos comportamentos, juntos eles configuravam as instruções militares a uma violência normatizada e incorporada às estruturas de personalidade do período.

A sociedade alemã reproduzia a hierarquização presente no corpo de militares, de certa forma, o segundo era o modelo exemplar de organização social para o establishment, a estrutura de personalidade dos indivíduos nessa unidade social – na nação – é marcada pelos "esquemas através dos quais a vida emocional dos indivíduos é moldada sob pressão da tradição institucionalizada e da situação vigente[143]". Em um cenário onde a estrutura social limita as possibilidades de experiência pessoal, também a personalidade fica restrita a certas possibilidades. As características estamentais do império garantiam critérios de seletividade e controle estritos para o relacionamento entre as classes, as situações de classe e status de um determinado indivíduo ofereciam

[141] Ibid., p.87-88.
[142] WEBER, 2003, p.95-96. a.
[143] ELIAS, 1994, p.47.

mais ou menos oportunidades de poder, sem os quais ficava vedado o acesso aos círculos de influência.

Uma forma tão sofisticada de ordenamento social requeria também alguns ideais tomados como valores universais que criassem uma sensação de unidade em tamanha fragmentação societária. As ideias de **cultivação** e aristocracia do pensamento forneceram, aos seus modos, a coesão entre os grupos burgueses e aristocratas que compartilhavam o ambiente universitário; por sua vez, a ideia de nação e de caráter nacional personificados na atitude soberana de uma **Herrenvolk** – nação de senhores, raça superior – transferia para o povo a sensação de superioridade própria dos aristocratas, uma nação de senhores devia por sua força se impor no concerto mundial. A nação cumpria o papel de mediador das tensões internas daquela sociedade, e por um mecanismo de transferência, projetava no exterior – em outros países – as tensões presentes em seu interior, o comportamento agressivo e expansionista da Alemanha que queria colocar todas as nações sob seu círculo de influência[144] era uma expressão da tutela que a elite aristocrática e burguesa promoviam em seu quintal, que não era muito diferente do vinculo entre camponeses e os *Junkers* sobre uma comunidade de interesses outorgada pelos modos feudais de tratamento.

A ideia de caráter nacional presente nas forças armadas e na própria organização militar do estado era um dos elementos de agregação social dos grupos excluídos, o povo compartilhava com seus líderes deste caráter[145] e nele todos eram iguais, a burguesia letrada que outrora havia sido liberal e humanista em contraposição à aristocracia nacionalista, agora tinha também orgulho de suas tradições. No período de estudos e formação do jovem Weber os intelectuais progressistas e os ortodoxos compartilhavam ambos da mesma esperança na nação, e não é à toa que o próprio Weber em sua aula inaugural de Freiburg declare: "a ciência da política econômica nacional é uma ciência política. Ela é serva da política[146]". Lacaia da razão de Estado no interesse objetivo de poder, que não estava assentada em uma concepção idealista, mas sim em um Estado como "organização mundana do poder nacional[147]".

---

[144] Em um texto de guerra Durkheim denuncia a "mentalidade" alemã que anexava países pequenos porque considerava que a eles não deveria ser dada a autonomia, que deviam ser subjugados ou orbitar ao entorno de uma nação cujo destino fosse o de uma grande potência. Ver: DURKHEIM, Émile. Germany above all: The German Mental Attitude and de War. [Studies and Documents on the War] Libraire Armand Collin, 1915, p. 37, 40.
[145] ELIAS, 1997, p.72.
[146] Ibid., p.69.
[147] Ibid.

O liberalismo imperial de Max Weber não é somente fruto das contradições entre sua interpretação política e metodológica da ciência, é muito mais um dado material da relevância do Estado para organização hierárquica da sociedade na qual ele estava inserido. Sua **confissão de princípios** na aula inaugural não se isentou da autoafirmação burguesa, como também, não abriu mão da crítica à geração anterior a sua – de seu pai –, os epígonos de uma grande época; mas a leitura tratava-se de uma confissão de fé e esperança na soberania[148] de um Estado nacional como potência, esta seria a tônica do pensamento político weberiano durante os decênios seguintes.

1.4) A crise e os demônios

Weber se casou no ano de 1893, antes de sua nomeação para professor em Freiburg, sua esposa era uma prima pelo lado materno, Marianne Schnitger, que passara um tempo com a família Weber, onde conheceu mais de perto o assessor[149] Max. Antes de noivar Marianne, o jovem Max já havia se encantado por outra prima, Emy, filha do seu querido tio, Herman Baumgartem, a quem tanto devia na formação ética como modelo exemplar de intelectual liberal[150]. A propósito de seu tio, o admirava por ter se mantido fiel aos valores que professava diferente do pai que, aos seus olhos, havia se perdido – como boa parte da burguesia presente no partido nacional liberal – no autoritarismo genioso de Bismarck. Por mais que o jovem doutor admirasse os feitos e o gênio criativo do chanceler de ferro, via que sua postura autoritária e controladora havia se tornado a origem do problema da liderança na Alemanha. Mais tarde, em 1917, Weber afirmaria,

> Ele deixou atrás de si uma nação sem qualquer sofisticação política, bem abaixo do nível que, a este respeito, tinha alcançado vinte anos antes (isto é, em 1870). Principalmente, Bismarck deixou atrás de si uma nação sem

[148]COHN, Gabriel. Soberania e Responsabilidade – Weber sobre Parlamento e Governo. In: COHN, Gabriel. *Weber, Frankfurt: teoria e pensamento social*. Rio de Janeiro: Azougue, 2016.

[149] Nessa época Weber era assessor do professor Goldschmitt, advogado auxiliar de um escritório em Berlim e tentara também ser conselheiro jurídico em Bremen; o ano em que se conheceram era 1891 (WEBER, 2003, pp.199-212.a.).

[150] Bendix compreende que Herman Baumgartem foi, junto com Helene Weber, a principal referência ética do jovem Max. Diferente de sua mãe, que tinha um cunho mais religioso, Herman era um homem secular, crítico da política de seu tempo e resignado diante da letargia dos burgueses liberais, acreditava que aqueles valores que haviam mobilizado a última das revoluções burguesas tinham morrido diante dos privilégios recebidos pelo partido, os novos liberais – dos quais Max Weber Sênior fazia parte – abdicaram de governar em nome de manter seus cargos na burocracia prussiana. Ver: BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual.* Brasília, DF: Editora da UnB, c1986. Boa parte do argumento de Bendix em relação a Baumgartem é retirado de: WEBER, Max. *Max Weber:* Werk und Person. Coautoria de Eduard Baumgarten. Teubingen: Mohr, 1964.

> qualquer vontade política própria, acostumada que estava à ideia de que o grande estadista ao leme tomaria as decisões políticas necessárias[151].

A família sempre tomara com susto o posicionamento "socialista" – ou, no máximo, e em alguns pontos, social-democrata – de Weber com relação às políticas nacionais e internacionais. Uma piada recorrente é que tomara as ideias do seio de sua ama de leite, esposa de um carpinteiro social democrata[152]. Na realidade, porém, suas ideias eram antes de tudo fruto do próprio nacionalismo recorrente em sua época, com doses esporádicas de Marx e com a responsabilidade ética aprendida na casa da família Baumgartem, em seu tempo de recruta. O papel da soberania nacional está presente em todos os textos de Weber, ainda que não carregue o termo em todos os períodos, pois a nação deveria ter responsabilidade para com o seu destino e os líderes eleitos e treinados por um parlamento à moda Inglesa[153], deveriam exercer esta soberania do agir de acordo com a responsabilidade pela condução dos interesses nacionais[154]. Não é a legitimação da dominação em si, mas sim da necessidade da decisão do agente político diante de uma realidade a qual só pode ver de modo fragmentado, e na qual deve tomar decisões sabendo que as consequências destas não estão todas postas sobre um diagnóstico previsível. Claro que o jovem Weber ainda não tinha todo o arcabouço de conceitos para constituir essa leitura do papel da liderança política, mas já compreendia em seu período universitário o papel nefasto de um cesarismo sem contrapeso.

A fria ética do trabalho, herdada de sua mãe, era a companheira de todas as horas do jovem *privatdozent*, sua dependência dos recursos familiares – tão comuns a toda a geração nascida no império – o fazia trabalhar compulsivamente, durante dia e noite para em breve alcançar um emprego estável. A carreira na burocracia prussiana não pagava bem, mas oferecia um conjunto de vantagens extremamente interessantes para os jovens que se dispunham a trilhar o caminho das letras. Não era o caso de Weber inicialmente, pois pensava em advogar ou tornar-se político[155], sua grande vontade era interferir nos processos decisórios do Estado, como podemos perceber pelo importante papel concedido aos intelectuais na aula inaugural. Por destino, ou por falta

---

[151] WEBER, 1974, p.20.
[152] WEBER, 2003.a.
[153] ROTH, 1993.
[154] COHN, 2016, 156.
[155] O autor em uma carta explicita sua condição "Simplesmente não sou... um verdadeiro acadêmico, pois minha atividade de estudo está demasiado ligada à ideia de preencher minhas horas livres, muito embora eu compreenda que, devido à divisão do trabalho, a atividade acadêmica só pode ser levada a cabo com êxito se se dedicar a personalidade por interior a ela. Espero que o lado pedagógico de meu posto universitário e o indispensável sentimento de atividade prática venham a me dar satisfação, mas até agora não posso dizer se tenho algum talento para este aspecto dela" (WEBER, 2003. p.200.a.).

de iniciativa própria, a atividade acadêmica acabou por apresentar-lhe uma saída diante da dominação paterna, a decisão foi muito mais por necessidade do que por vontade ou "vocação". Diz ao seu tio – e mentor – o recém-referendado: "Creio que uma posição que me fizesse financeiramente independente me daria menos paz exterior, mas mais paz interna para o trabalho acadêmico[156]".

Nos anos de 1893, já tomava providências para se tornar docente. Além de ter substituído seu antigo orientador por um semestre, havia recebido convite da Universidade de Freiburg para se tornar *ordinarius*. Por outro lado, sofria de um aliciamento contínuo do próprio ministro da educação Friedrich Theodor Althoff, que bem ao seu modo político sugeria ao aluno que permanecesse à espera da cadeira de seu orientador, dizia ter em maior estima a permanência do jovem promissor para os quadros da Universidade de Berlim e tentava manipula-lo para que ficasse livre à espera de uma indicação. Enquanto Weber como professor interino se dedicava a dezenove horas de aulas em seminários – somadas às tarefas autoimpostas como: o Estudo ao Leste do Rio Elba, o estudo especializado do sistema da bolsa de valores (para comissão da reforma da bolsa do Reichtag), e uma cartilha sobre a bolsa de valores e atividades bancárias para a biblioteca dos trabalhadores organizada pelo por Friedrich Naumann [157] – surge uma suposta indicação de Althoff para o cargo de professor associado, acirrando as tensões referentes à sua condição ocupacional. Marianne nos conta que a retomada da negociação de Freiburg foi acompanhada por nova tentativa de persuadir Weber por parte de Althoff:

> Por isso, tentou recorrer a algumas manobras, na expectativa de encontrar fraquezas humanas e prender Weber à Prússia, fazendo-lhe todo tipo de promessas. Também informou ao seu adversário número um no governo de Baden que uma carreira jurídica tão magnífica aguardava Weber na Prússia que ele usaria Freiburg apenas como trampolim[158].

Weber, no entanto, não viu com bons olhos a tática de batalha do ministro prussiano e reafirmou que não aceitaria qualquer tipo de "comércio de valor" para que sua candidatura em Berlim fosse efetivada. Anos depois em um artigo de jornal, Weber relembraria as ações desmensuradas de Althoff para mantê-lo: "um programa de ensino secreto foi sugerido para mim e eu perguntei das razões para isso. E me disseram que isso tinha sido feito porque os dois professores envolvidos teriam votado contra meu apontamento como professor associado [159] ". Weber descobriu uma movimentação

[156] Ibid., p.199.
[157] Ibid., p.238.
[158] Ibid., p.241.
[159] ALTHOFF, WEBER, 1973, p.599, (tradução nossa).

estranha de seu próprio pai[160] e acreditou que inclusive ele estivesse envolvido no complô para sua indicação ao cargo, mesmo que o velho tivesse se indignado quando descobrira a armação de Althoff. Certamente o acirramento das tensões levou o autor a acabar aceitando o cargo na cidadela de Freiburg e deixar sua família e a vida política para se dedicar à ciência como vocação.

Uma vida mais leve lhe aguardava em Freiburg no ano de 1894, a sedução por um mundo novo e misterioso aos pés da Floresta Negra e a atmosfera de calmaria típica de uma pacata cidade interiorana caiu no gosto do professor da cátedra de Economia Nacional, já no período anterior havia se interessado mais por essa nova ciência que pelos estudos da jurisprudência alemã. A rotina de trabalho não se reduzira muito, eram doze horas de aula por semana além da orientação de dois seminários – com um método de trabalho compartilhado no qual os jovens que não fossem alunos e mulheres poderiam participar[161] –, o autor ainda sofria uma pressão adicional dos editores referente ao ensaio sobre a bolsa de valores e preparava palestras para o Congresso Evangélico Social e para outros grupos acadêmicos e políticos, e, ocasionalmente, também ia as reuniões da *Verein fur Sozialpolitik*.

Quando o autor havia dominado as atividades que exercia na cidade universitária e começava a solidificar seus laços de amizade, preparando-se para uma longa jornada professoral em Freiburg, "recebeu um telefonema de Heidelberg[162]", e Max e Marianne partiram para a cidade no vale do Rio Neckar. Sua trajetória se completava, em menos de cinco anos galgara as três categorias ocupacionais estabelecidas para um professor, ascendendo ao cargo de catedrático de uma das maiores universidades da Alemanha. Um cenário de feliz despreocupação pairava sobre a alma do atormentado Weber, pois havia retornado ao seu primeiro lar acadêmico e voltara a visitar o velho solar da família Fallenstein; enquanto isso, Marianne começava a despontar em sua carreira como figura pública, tanto participando de aulas e atividades acadêmicas quanto do movimento feminista burguês. A propósito deste, uma aluna em especial chamara a atenção do casal Weber e se manteria no círculo de amizade de Marianne por toda sua vida, se tratava de

[160] Mitzman acredita que a escolha de Freiburg por Weber tenha sido uma espécie de vingança contra o controle de seu pai, as cartas de Weber autorizam o autor a pensar que ele tivesse ressentimentos derivados dessa suposta conduta da autoridade paterna. (MITZMAN, 1971, pp.106-107).
[161] Para conhecer esse novo modelo de seminário e o lado educador de Weber, ver: ALDENHOFF-HUBINGER, Rita. Os cursos de Max Weber: economia política, Política agrária e Questão dos trabalhadores (1894-1900). *Tempo soc*., São Paulo, v. 24, n. 1, p. 19-36, 2012.
[162] WEBER, 2003, p.273.a.

Else von Richtoffen, que seria a primeira mulher inspetora de fábricas alemã (1900-1902) e uma das primeiras alunas formadas por Heidelberg.

"Assim, a vida nova logo originou ricas flores. Os Webers sentiam-se mais seguros e animados do que antes. Então, no início do verão de 1897, surgiu uma grande crise que deixou uma marca indelével em todos os envolvidos[163]". Após um convite inesperado para visitar a nova moradia do jovem casal, Helene Weber fez suas malas para uma visita com estadia prolongada, ao passo que Max Weber Sênior, ao ficar sabendo da notícia, quis acompanha-la obrigatoriamente. Quando o filho mais velho – emancipado que estava da tutela paterna – soube da atitude autoritária do patriarca, não pode mais manter sua diplomacia com relação aos problemas de seus pais, Marianne narra em detalhes o acontecimento:

> Aí o desastre há muito ameaçado chegou ao auge. O filho não mais conseguiu conter a raiva reprimida. A lava entrou em erupção e a monstruosa coisa aconteceu, um filho compareceu ao julgamento de um pai. O acerto de contas ocorreu na presença das mulheres. Nenhuma tentou refreá-lo. Ele tinha a consciência claríssima e sentiu-se melhor durante essa briga, que marcou o fim de seu anterior tratamento diplomático de todas as dificuldades familiares. A liberdade da mãe estava em jogo, ela era a mais fraca, e ninguém podia violar seus direitos espirituais[164].

A tragédia seria ainda maior, pois o julgamento de seu pai selou como que por um destino o último encontro dos dois, apenas alguns meses após o embate o velho saiu em viagem[165] para voltar como cadáver. Seu corpo foi levado à casa da mulher, a suspeita que pairava era uma hemorragia gástrica que tomara a vida do burocrata. Uma interessante conjectura levantada por Arthur Mitzman[166] nos leva a pensar sobre o desconhecimento por parte de Max e Marianne da doença gástrica que assolava o patriarca, na *Lebensbild* a autora dá indicação de que tanto seu esposo quanto ela acreditava no retiro do velho Weber como uma aposentadoria[167]; no entanto, não há registro documental que o velho tenha se aposentado, deixou o cargo apenas após sua

---

[163] Ibid., p.277.
[164] Ibid., p.278
[165] Mitzman levanta uma hipótese interessante para a "aposentadoria" do velho Weber, os filhos achavam que ele tinha se aposentado no período em que brigou com Weber, mas os documentos da chancelaria do Reich reafirmam que ele ainda era funcionário no ano de sua morte, 1897. A hipótese é a de que Weber Sênior viajara nos últimos anos da sua vida em busca de tratamento para uma doença, a ideia do filho de que o pai tivesse trabalhando junto de Althoff para colocar-lhe "preso" Berlim, parece menos plausível que o velho estar em viagem para tentar se curar, visto que boa parte das cidades para as quais viajou eram (ou estavam próximas) balneários de tratamento médico. Ver: MITZMAN, 1969, p. 108-109.
[166] Ibid., p.111.
[167] Tanto publicamente como nas cartas nas quais Weber faz a critica a Althoff para os jornais (ALTHOFF; WEBER, 1973), quanto na biografia de Marianne (WEBER, 2003.a.), não há nenhum indício de que eles soubessem da doença de Max Weber Sênior. Na biografia mais recente (RADKAU, 2009), que incorporou novas descobertas, também nada foi encontrado que pudesse sugerir que o jovem casal soubesse dos problemas do patriarca.

morte. As viagens que o jovem casal atribuiu à caça ou ao conluio com Althoff foram, algumas delas, para cidades próximas ou até diretamente para reconhecidos balneários médicos.

Anistiando ou não o pai da culpa que recaía sobre si, retomamos o fio da história com um jovem Weber que não sentiu nenhum remorso, nem após sua derradeira explosão, e muito menos depois que o cadáver do pai celebrou o "parricídio" subsequente ao julgamento, parecia a ele que a atitude correta havia sido tomada e, portanto, não cabia reparação e muito menos sentimentos de culpa. Mas o triunfo final do filho não duraria muito tempo, pois já começara a sentir os primeiros sintomas do que viria a ser uma prolongada doença nervosa poucos meses depois da trágica contenda familiar. O esgotamento nervoso fez se sentir primeiro no final de semestre seguinte ao acontecido, o jovem professor muito consciencioso da avaliação de um aluno sucumbiu nas palavras de sua esposa, a "uma coisa diabólica vinda do subterrâneo da vida inconsciente *[que]* estendeu-lhe as garras[168]". Foi acometido por um estado de exaustão total e uma forte sensação de tensão acompanhada de estado febril completou a crise.

Retirou-se para o Lago de Genebra até o começo da primavera, mas novamente algumas semanas de labuta intelectual lhe levaram a exaustão. A crise maior aconteceu durante a semana do pentecostes, quando "saiu para caminhar em Odenwald sozinho, viu a glória de maio coberta por uma cortina escura. Ficou extremamente exausto, a sólida estrutura enfraquecida, e lágrimas o inundaram[169]". No final do mês caia a cidadela sitiada diante da vingança de sua própria natureza, esta que por tanto tempo fora violada. Já naquele período o sintoma da insônia se apossara de Weber, causando-lhe mais distúrbios psíquicos. Um traço interessante do relato da biógrafa oficial é que o autor se comportava com uma fé infantil às sugestões oferecidas pelos médicos, inclusive se internou em um sanatório ruidoso e fez exercícios regulares na instituição para retornar aso seus ofícios[170].

Tentou novamente retomar seus encargos no outono e mais algumas semanas de ilusória melhora lhe enganaram, logo voltaria a se esgotar e ficar completamente inválido durante todo o resto de semestre. Se por um lado a situação do marido

[168] WEBER, 2003, p.282.a. Itálico nosso.
[169]WEBER, 2003, p.283.a.
[170] Ibid.

preocupava a esposa, por outro, sentia ela que pela primeira vez haviam os dois estabelecidos uma relação intima. Dizia ela mesma quanto a isso:

> Da sombria fenda que então se abrira, jorrava-lhe uma sorte boa: o marido forte precisava de seu constante cuidado e presença, e ela era privilegiada por servir-lhe. A vida dos dois encheu-se de um afeto e intimidade que mesmo o paciente sentia como uma nova felicidade.[171].

Concordando ou não com essa pretensa felicidade, o inválido tinha bastante consciência de sua condição dado que afirmara em carta a esposa, parafraseando uma peça de Ibsen, que uma gélida mão havia se soltado dele e, continuando sua carta, afirmava: "pois nos últimos anos minha disposição doentia manifestou-se num apego convulsivo ao trabalho acadêmico como a um talismã, sem eu conseguir dizer do que deveria me afastar" [172]. A compulsão pelo trabalho pode ser bem delineada pelas tarefas auto impostas que iam além das 19 horas de trabalho requerida para que o jovem conseguisse – em uma das frentes que atacava – algum posicionamento melhorado dentre as categorias ocupacionais do período.

O período de dependência e intimidade entre o casal Weber não era só feito de flores para Marianne, ela também se incomodava com a letargia de seu jovem esposo, queria tira-lo daquela tristeza que lhe corroía a alma e para isso lhe propunha coisas como artesanato com cera, brinquedo de criança enviada pela mãe, e argila com a qual Weber "brincou animado"[173]. O autor enviou de presente de aniversário à sua mãe uma réplica do *Löwendenkmal* – o Leão Agonizante de Lucerna[174] – uma peça interessante, dado seu estado psicológico, pois é uma escultura de um leão agonizante em meio a escudos e trajes de guerra. A face melancólica do animal estimula o nosso intelecto a pensar no que o autor desta réplica sentia e o envio desta "obra" a sua mãe, nos quadros da psicanálise, pode ser entendido como um ato sintomático no qual ocorreu atribuição da responsabilidade de sua condição doentia àquela que lhe parece ser a culpada. O que irritava e magoava ainda mais o autor era o comportamento da mãe, não era fácil para ela aceitar uma doença que não podia ver, aos seus olhos o filho tinha a saúde intacta.[175]

Uma leitura ortodoxa de psicanálise, como em Mitzman, poderia apresentar Weber como um boneco nas mãos de sua psique, até mesmo Jung em *"*A Influência do

---

[171]Ibid., p.285.
[172] Ibid., 284.
[173] Diz Marianne sobre o fato "Várias vezes ficou muito entretido modelando. Estou muito espantada com seu talento; acho que tem muita habilidade artística" (WEBER, 2003, p.287.a.)
[174] Estátua construída por Bertel Thorvaldsen (1770-1844) em memória dos Guardas Suíços que caíram em defesa dos Jardins das Tulherias em 1792, a propósito da queda de Luís XVI diante da Revolução Francesa.
[175] WEBER, 2003, p.289.a.

pai no destino Individual*"* retrata essa determinação inconsciente do "arquétipo" paterno na vida dos filhos, embora a abordagem seja interessante, pretendo salientar o oposto que é a determinação consciente de sua ação. Acredito que assim seria possível identificar os aspectos racionais de seu comportamento através de uma abordagem racionalista, nos moldes da sociologia do autor. Isso não significa que não reconheço a importância da visão psicanalítica, no que se refere ao inconsciente e ao aspecto irracional das decisões individuais, somente que me recuso a aceitar a posição do autor como um mero títere de disposições inconscientes.

Para ilustrar meu argumento, tomemos como exemplo um evento comum na vida do autor: Max Weber rompeu ou se desligou de quase todas as associações intelectuais, políticas e até mesmo religiosas das quais participou, no entanto, esse modo de proceder vai muito além do período de crise psicológica, abarca toda a vida do autor e se estabelece como uma marca de seu próprio caráter. Weber saiu, por exemplo, da liga pangermânica em 1899, após verificar o interesse nulo por parte da aristocracia de abrir mão do trabalhador sazonal polonês, saiu da Universidade, em razão do adoecimento, pelo menos enquanto quadro professoral, depois de uma luta[176] em 1902, se distanciou da *Verein für Sozialpolitik,* rompeu seu tratamento diplomático com o Ministério da Cultura em uma série de cartas nas quais atacava Althoff e o seu "sistema" e atacou o Império e a própria pessoa do imperador na grande guerra. É que,

> Suas intervenções, sempre mais polêmicas e desprovidas de qualquer cuidado tático para formar alianças estratégicas em longo prazo, levam a suspeitar de um desejo pessoal de forjar pretextos para uma ruptura, única forma de se retirar do jogo político sem perder a honra.[177]

Esse tom polemista das intervenções de Weber lhe garantiu a melhor maneira para escapar as inúmeras tarefas auto impostas e ainda de dizer aquilo que pensava, fora dos comportamentos convencionais da esfera intelectual. Não podemos atribuir essa inflexibilidade do autor a um elemento irracional herdado da doença, e mesmo que não totalmente consciente, sua ação lhe proporcionava "vantagens objetivas" que Weber soube aproveitar; portanto, podemos afirmar que o autor respondia ativamente a sua condição social de enfermo utilizando-a naquilo que lhe convinha, o que exclui a noção de determinação de seu complexo psicológico sobre sua ação.

---

[176] Luta, pois o ministro da educação do estado de Baden, Wilhelm Nokk, não queria perder o professor e, também não se importavam em lhe conceder licenças remuneradas seguidas, durante alguns anos, e afastamento sem perda do cargo (WEBER, 2003, p.290.a.). Pensavam que Weber queria deixar o cargo para fazer outra coisa. (Ibid., 291).

[177] Pollack, 1996, p.86.b.

O afastamento de Weber de todos os deveres profissionais permitiu assenhorear-se pela primeira vez de sua própria vida, circulou por boa parte dos roteiros culturais europeus, conheceu a região da Córsega, e sua capital Ajaccio, depois partiu para Roma onde afirmara "cada velha pedra da grande cidade falava à sua imaginação histórica e estimulava-o poderosamente; isso era melhor que qualquer terapia[178]" e logo depois fora ao sul da Itália: Sorrento, Nápoles, Pompéia, Capri, Pesto. Voltou só após 1902 para selar sua demissão, mas suas viagens e suas experiências de cultivação não tiveram fim, sua descrição de uma obra de Rembrandt, nos oferece maiores demonstrações da nova vida de fruição do autor:

> "A mais bela coisa que encontrei até agora é o Saul e Davi (tocando a harpa) de Rembrant. Esses dois judeus [óbvios] – o rei, no topo, como um sultão num traje de mau gosto, Davi como um verdadeiro "cantor" [Schwung] saindo da loja *delicatessen* – talvez tenham sido pintados de maneira que a gente só veja os seres humanos, e a força emocionante dos tons é tudo, menos incompreensível. Mas o arrebatamento do músico me lembra muitíssimo um da expressão em *Concert*, de Giorgione, e o único olho do rei que se pode ver – ele esconde em lágrimas o resto do rosto – nos diz quase receosamente que esperava que o tocador de harpa o fizesse esquecer o fato de que tudo ia rolar morro abaixo com ele, e que essa esperança não se realizou.[179]

A experiência substituía o conhecimento livresco, olhar as obras do pintor "calvinista" por excelência permitia ao autor o desfrute do gozo estético, na mesma carta ele comenta que "as fotos dessa pintura não transmitem nada disso[180]". A liberdade lhe permitia gozar do seu tempo livre como bem entendia, por exemplo: podia fazer todo tipo de leitura desordenada violando as regras da "especialização do campo acadêmico[181]" sem se preocupar com qualquer norma de estudo ou disciplina, pois "a ausência de poder institucional o libera das regras de cortesia vigentes no mundo universitário, que não passam de modos de manter a conformidade, para não dizer o conformismo acadêmico e intelectual[182]".

Uma posição de marginal, fora do jogo, permitia-lhe andar por qualquer trilha sem sequer ser notado, era exatamente essa sensação de **outsider** – sem qualquer peso substancial que a marginalização real poderia causar aos seus nervos – que permitia estar em uma posição de in-betweenness[183], ou seja, uma pessoa entre dois extremos, que poderia transitar em diferentes mundos sem qualquer comprometimento. A mudança se reflete também em seu aparelho teórico: se antes da aula inaugural o autor

---

[178] WEBER, 2003, p.297.a.
[179] WEBER, 2003, p.325, itálico da fonte.a.
[180] Ibid.
[181] POLLACK, 1996, p.93.b.
[182] Ibid.
[183] Ibid., p.94.

trabalha com uma sequência bem delimitada entre a descrição e o prognóstico[184], após o adoecimento, Weber passa por uma transformação radical, suas críticas ao historicismo e ao patriarcado alemão saíram do campo da política destinando-se ao campo da metodologia, em especial da lógica. com ela, constrói os tipos ideais e faz análises comparativas, substituindo a descrição crítica e o prospecto – o que menos lhe interessa agora – pela comparação sistemática[185].

2) Os Círculos Intelectuais e os Círculos Eróticos

Enquanto Max Weber se recuperava de seu profundo distúrbio psicológico, por meio de seu novo hábito cultural e de muita paciência, o prognóstico que concluíra em sua aula inaugural começava a tomar forma. O modelo de organização social alemão, altamente hierarquizado em sua desigualdade, apresentava na virada do século um conjunto de fissuras, nas quais novos movimentos das sociedades construíam seu baluarte de resistência ao controle autoritário do patriarcado Junker. Surgiram os primeiros movimentos contra culturais, que uniam uma miríade de demandas, desde as políticas do anarquismo até amor livre – passando pelo veganismo[186] – e comungavam de seus princípios em comunidades que buscavam a fuga da experiência fragmentada do mundo moderno. Na política, solidificavam-se os primeiros esforços para o movimento feminista, a Federação Feminista Alemã (*Bund Deutescher Freuenverein*) ganhava força com a pauta do sufrágio e dos direitos iguais femininos, a esquerda política no período também ganhava força, o SPD vinha de uma ascensão contínua das cadeiras do parlamento, e, por fim, no extrato dos intelectuais, novos movimentos destruíam as antigas correntes que mantinham a academia presa aos interesses do estado prussiano.

O assalto à hegemonia dos Junkers[187] parecia estar prestes a se consolidar e já se formavam as barricadas que iriam lutar durante todo o resto de período imperial e na própria república de Weimar, por maior espaço e representação. Antes de continuarmos a compreender estes movimentos, é pertinente retomarmos de forma um pouco mais aprofundada alguns aspectos do autoritarismo prussiano. Utilizei-me nos primeiros capítulos de uma expressão de Weber, o **caráter junker**, e através dela pudemos

---

[184] Ibid., p. 88.
[185] POLLACK, 1996, p. 111.b.
[186] GREEN, Martin Burgess. *Mountain of truth:* the counterculture begins, Ascona, 1900-1920. Hanover, N.H.: Tufts University: University Press of New England, 1986.p.9.
[187] Este é o nome de um dos capítulos do livro de Arthur Mitzman já debatido acima, penso que o assalto "social" a hegemonia dos Junkers ocorreu somente alguns bons anos após o assalto do jovem Weber na aula de Freiburg.

compreender que as convenções sociais estereotipadas através de um ritualismo formal, amparado na formação militar do povo alemão, configuravam uma antinomia constituinte do indivíduo resumida à seguinte questão: existem diferentes qualidades de pessoas[188] no 2º Reich. Isso significa que o tratamento para os formados pelos bancos acadêmicos junto à experiência militar – especialmente a de comando – era diferente daqueles que foram plasmados na sociedade somente depois, através do serviço militar obrigatório; pois, enquanto os primeiros tinham benefícios dados por todo tipo de formalidade hierarquizada pela sua **situação de status** em uma comunidade com características **estamentais**, os outros faziam parte da imensa massa de desqualificados – de não titulados – que tinham de se contentar com um estado de direito que lhes contemplava só parcialmente.

Disto decorre que a personalidade de cada indivíduo ficava delimitada[189] pelo conjunto de experiências formativas que estão relacionadas a seu estrato social. A estrutura de estratificação construiu vastas barragens que canalizavam o fluxo das personalidades para determinadas normas de comportamento e controle[190]. A alta formalização da conduta escondia uma irrefreável violência como critério mantenedor da organização social, de fato a manutenção de uma dominação hierarquia era feita por meio de uma ordem que permitia "dois direitos" e privilégios a grupos que, com isso, lutavam pela manutenção do estado das coisas. Toda **prebenda**[191], base da forma estamental de organização social, está fundada no roubo de determinadas prerrogativas; sua manutenção em uma época de desenvolvimento democrático e de intensiva organização das massas só poderia ocorrer por meio da violência institucionalizada e do controle exercido pelo estado das possibilidades de desenvolvimento pessoal dos indivíduos.

---

[188]ELIAS, 1997, p.105.

[189] ELIAS, 1997, p.72.

[190] É claro que não são determinantes, tanto que muitos indivíduos e grupos conseguiram, violando as normas ou até transformando elas, superar as barreiras sociais excludentes. Mas, em uma sociedade de estratificação social hierárquica e excludente, em seu monopólio de direitos e de oportunidades, as possibilidades de ascensão social ficavam restritas a poucos casos, dos quais a caraterística de adaptação e conformidade ao modelo faziam a regra.

[191] Weber usa o termo prebenda para definir os cargos transmitidos hereditários nas estruturas de organização do mandarinato chinês e nas burocracias tradicionais europeias, faz sentido pensar que ainda na Alemanha deste período o poder político dentro da burocracia – para os altos cargos – era oferecido sempre tendo em vista a família, o título e a riqueza. WEBER, Max. Os Letrados Chineses in: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.d.

O **caráter junker** [192] e sua ordem social estavam sendo questionados simultaneamente em diversas frentes: se desde 1890 os intelectuais e, mais propriamente, a geração de Weber, questionavam os pressupostos valorativos e a política externa e interna do império alemão, no começo do século inúmeros movimentos comunitários e associativos começaram a pulular e apresentavam as mais variadas demandas, operando como **grupos de pressão**[193] nas fendas da hegemonia prussiana. Um momento de incerteza no status, na organização hierárquica vertical das classes e de seus códigos de convenção, permitiu o surgimento de diferentes agrupamentos sociais que questionavam o "espírito" prussiano; dentre eles, três influenciaram diretamente a vida de Max Weber no período posterior à sua crise psicológica: a) o movimento feminista burguês, b) os círculos intelectuais e os movimentos jovens e c) os movimentos eróticos, juntos eles criam o meio material indispensável para que o autor pudesse pensar sobre o sexo em seu período – a erótica – e, por conseguinte, desenvolver um tipo ideal que explicasse o movimento da sexualidade até o tempo presente, apontando para as tensões insolúveis dentro do espectro das lutas culturais. Abordarei primeiro o movimento feminista, através da história de Marianne Weber, porque ela cruza diretamente com boa parte das principais lutas e conquistas das mulheres do início do século; em um segundo momento, o enfoque no grupo de intelectuais formados por Weber dará a tônica final de nossa narrativa, combinando as influências que este grupo sofreu dos movimentos eróticos do início do século; também estudaremos as influências da experimentação erótica na vida do próprio autor, pois o autor conheceu pessoalmente os movimento eróticos e viveu relacionamentos extraconjugais; por fim, fecharemos a análise em Sombart e Simmel, naquilo que ofereceram como contribuição para o pensamento sobre a erótica e o amor.

---

[192] Tomei de certa liberdade criativa para repensar o *caráter junker* como uma espécie de tipo ideal; para tanto isolei as contradições possíveis e encontráveis no próprio texto de Weber.

[193] No sentido mais clássico do termo, são associações de médicos, de esposas cristãs, de mulheres e seus filhos em situação de ilegitimidade perante a lei, de artistas e de intelectuais que construíam essas organizações civis para pressionar a Bundesrat e a Landtag "pelo exercício de influência sobre o poder político para obtenção eventual de uma determinada medida de governo que lhe favoreça os interesses." ver: BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo, SP: Malheiros, 2000.p.558.

2.1) A vida e a obra de Marianne Weber

Marianne Schnitger nasceu em 1870 na cidade interiorana de Oerlinghausen, principado de Lippe, na Alemanha. Era filha de Anna Weber[194], a neta e uma das herdeiras de Karl Weber, com Eduard Schnitger, um médico rural de posses escassas. Consagraram a união com pouca estima por parte da família materna e Marianne nasceu após um ano de casamento; quando a menina tinha dois anos perdeu a mãe, que morrera ao dar a luz pela segunda vez. Foi criada na pobreza da família materna e logo viu o pai perder a sanidade, refém de uma doença psicológica com traços hereditários que assolaria mais dois tios[195]. Por incentivo de uma tia começou a estudar, mas só terminou a *Volkschule*, uma vez que a família paterna não possuía recursos para mantê-la estudando e as convenções sociais também impediam a continuidade do estudo, pois não havia porque mulheres estudarem no ensino secundário se não poderiam acessar as universidades.

A primeira chance de sair da cidade do interior foi oferecida pelo avô materno, que lhe enviou para estudar em um colégio de formação feminina em Hannover; a jovem Marianne pela primeira vez pôde conhecer os modos e o **estilo de vida** da sociedade burguesa, estudava línguas modernas e fazia dança como parte do currículo[196] que formava meninas para o papel da moderna **Hausfrau***[197]*. Em 1891, Marianne foi convidada pela família de Charlottenburg para passar algumas semanas em Berlim, "agora ela ia poder saciar-se da atmosfera cultural da casa deles e dos tesouros culturais da cidade grande, o ritmo rápido da vida de Berlim ondulava por suas veias; *àquilo pelo menos era viver*!"[198]. Lá conhecera os filhos de Helene Weber, os dois primeiros muito bonitos; mas o mais velho "não", pois "era corpulento, a cabeça em forma de pera tinha cicatrizes de esgrima, os cabelos cortados rentes[199]", lábios pequenos em contraste com o nariz grande e disforme – assim era a descrição do então assessor Max Weber.

Naquele primeiro momento quem mais lhe cativara era Helene, a matriarca da família inspirava a jovem que "divinizava seu destino, sentir-lhe-ia a bondade e pureza

---

[194] Ana Weber era filha de Karl Weber, o filho primogênito e, portanto, patriarca do clã Weber-Bielefeld. Era o administrador da fábrica de linho da família, foi o responsável pela migração para Oerlinghausen. Tomado como exemplo por Weber na Ética Protestante como o modelo de industrial: moderno na forma e tradicional nos costumes.

[195] LENGERMANN, Patrícia; NIEBRUGGE, Gillian. *The Women Founders.* Sociology and Social Theory, 1830-1930. New York: McGraw-Hill.1998.p.194.

[196] Ibid,.p.195.

[197] Modelo que designava a dona de casa tradicional da Alemanha.

[198] WEBER, 2003, p.213.a.

[199] Ibid., p.212.

inatingíveis, reverenciava-a e amava-a devotamente, e de bom grado deixou-se educar por ela[200]". O amor por Helene não lhe impediu de, contra a vontade da matriarca, desposar o filho mais velho, o próprio Max sentia-se atraído por ela e – depois de perceber que sua mãe incentivava um amigo dele a cortejar a moça – lhe enviou uma carta, na qual após explicar a situação de sua relação com Emy Baumgartem e a condição para não ferir o coração dela e de seu amigo, dizia:

> A gigantesca onda de paixão ergue-se alta, é escuro em volta de nós – saia comigo, minha camarada de altos princípios, desse tranquilo porto de resignação, para os altos mares, onde os homens crescem na luta das almas e o transitório é descartado. Mas lembre-se: na cabeça e no coração do marinheiro deve haver clareza quando tudo se agita debaixo dele. Precisamos não tolerar qualquer rendição fantasiosa ao humor obscuro e místico de nossas almas. Pois quando o sentimento a exaltar, você tem de controlá-lo para governar-se com sobriedade.[201]

O casamento se concretizou em 1893, no início do outono, depois alugaram uma casa e "encontraram" logo uma garota prussiana para o trabalho de serviçal[202]. A família visitava frequentemente para "ajudar" a jovem esposa, na verdade estavam avaliando se a jovem conseguiria lidar satisfatoriamente com os afazeres do lar. Foi assim até a mudança para Freiburg, mal sabia o casal o que o destino reservara a sua união. Já em Heidelberg, Marianne reorganizou e dirigiu a sucursal de uma associação nacional dedicada à educação das mulheres *Frauenbildung-Frauenstudium* (Estudos Femininos-Educação de Mulheres). A associação oferecia palestras sobre questões femininas e cursos sobre temas acadêmicos[203], Marianne queria oferecer para outras mulheres o ensino erudito que lhe havia sido negado quando jovem e que impossibilitaria sua formação acadêmica no futuro[204]. Nessa época, a pauta do movimento feminista burguês era colocada na suspensão do monopólio da autoridade parental e marital[205], no direito ao voto e ao acesso ao ensino universitário.

---

[200]Ibid., p.214.
[201] WEBER, 2003, p.218.a.
[202] Na biografia Marianne relata que Bertha apegou-se ao casal até sua morte, 23 anos após sua "contratação". (WEBER, 2003, a, p.232.)
[203] ROTH, 2003, p.XXII.
[204] Marianne não pôde cursar o ensino universitário e formar-se doutora porque lhe faltava o ensino secundário. (Ibid., p.XIV).
[205] "Mulheres submissas e filhas devotas", com esse subtítulo Roth (2003) consegue definir com clareza como foram chamadas as mulheres – por outras mulheres! – que faziam parte do movimento feminista burguês; entretanto, ainda que a imposição não fosse o forte desse grupo de mulheres, elas possuíam pautas bastante progressistas e através de seus contatos conseguiram, no primeiro quarto do século XX, conduzir o movimento feminista alemão a vitórias substanciais como: o acesso em 1908 aos bancos universitários, a formação de mulheres para atuar na chefia de fábrica, a participação do movimento feminista – que conseguiu derrubar as barreiras do sufrágio – na reconstrução Alemã após a primeira grande guerra. Marianne Weber participou ativamente do movimento em todas as conquistas listadas acima e pensava um conjunto de propostas interessantes: a reforma na lei que dava monopólio de decisão sobre os atos das mulheres por parte dos pais e maridos e a luta por independência econômica. Ver:

Anos mais tarde, enquanto Max Weber se recuperava e começava a escrever os primeiros trabalhos do pós-crise – Roscher e Knies e os problemas lógicos de Economia Política Histórica (1903), A Objetividade do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política e, o clássico, Ética Protestante e "Espírito" do Capitalismo (1904-1905) – Marianne Weber acabara de publicar o seu primeiro livro *O Socialismo de Fitche em relação à doutrina de Marx*, em 1900, e colhia os frutos do engajamento político que começara em 1897, após sua mudança para Heidelberg. Nesta época a autora dividia os cuidados requeridos por Max com a agenda positiva que ia além dos cursos e seminários da *Frauenbildung-Frauenstudium*, adjacente a ela – e um ano depois de sua primeira publicação – constituiu um escritório de ajuda jurídica para as "socialmente destituídas de privilégios[206]" cuja direção foi ocupada por uma mulher.

A melhora relativa do marido, após sua demissão, acrescida ao recebimento de uma herança por parte de Marianne[207], que lhes livrava de vez do fardo do trabalho, permitiu que a jovem intelectual alçasse maiores voos: preparava-se para escrever o seu livro mais importante *Esposa e Mãe em desenvolvimento legal*[208], incentivava mulheres a exercerem cargos de chefia – o caso de Else von Richtoffen, Camilla Jellinek e Marie Baum[209] – e se uniu ao grupo liberal das feministas burguesas que iriam disputar espaço e dominar o *Bund deutscher Frauenvereine*, uma espécie de liga que conjugava todos os movimentos e associações femininas.

O pensamento de Marianne pode ser relacionado ao de Max quando nos aproximamos do texto "Autoridade e Autonomia no casamento[210]" originalmente

---

WEBER, Marianne. Excerpts from "Selections from Marianne Weber's Reflections on Women and Women's Issues" in: Lengermann, Patricia Madoo; Niebrugge, Gillian. The Women Founders: Sociology and Social Theory 1830–1930. Waveland Press. Edição do Kindle.

[206] ROTH, 2003, p.XXIII.

[207] Marianne recebeu uma soma de dinheiro que pagava sua parte do espólio do avô Karl Weber. Além disso, os recursos do espólio de Helene Weber eram administrados por Max.(WEBER, 2003, a, p.422).

[208] *Ehefrau und Muter in der Rechtsentwicklung*, publicado em 1907.

[209] Else von Richtoffen foi incentivada por Marianne e Max para se tornar a primeira mulher a exercer o cargo de chefia em fábricas; Camilla Jellinek foi quem assumiu o escritório de assessoria jurídica às mulheres de Heidelberg e Marie Baum, junto com Else Richtoffen, foi umas das primeiras alunas da Universidade de Heildelberg a doutorar-se e, posteriormente, assumir o cargo de professora universitária.

[210] Usei as traduções de Craig R. Bermingham e, também, de Patrícia Lengermann e Gillian Niebrugge; enquanto o primeiro nos oferece um texto mais completo, a segunda parece ser mais fiel, pelo menos é isso que Patrícia afirmou em sua crítica a tradução de Bermigham. Acusar o conhecimento da disputa não nos impede de usar as duas traduções, já que – de certa forma – se complementam. Ver: WEBER, Mariane; BERMINGHAM, Craig. Authority and Autonomy in Marriage. *Sociological Theory, 21*(2), 2003, 85-102, b. E, WEBER, Marianne. Excerpt from "Authority and Autonomy in Marriage. In: Lengermann, Patricia Madoo; Niebrugge, Gillian. The *Women Founders: Sociology and Social Theory 1830–1930* (Página 215-220). Waveland Press. Edição do Kindle. Quanto a critica de Lengermann, ver: LENGERMANN, Patrícia Madoo; NIEBRUGGE-BRANTLEY, Gillian. (2003). Commentary on Craig R. Bermingham's "Translation with Introduction and Commentary" of Marianne Weber's "Authority and

produzido em 1912. Aqui podemos encontrar dois canais de conexão com a sociologia compreensiva: o primeiro é o conceito de autoridade e o segundo é a metodologia compreensiva proposta pela utilização dos tipos ideais como mediadores hipotéticos do problema teórico. Marianne Weber faz uma breve genealogia – tipológica – do desenvolvimento das relações amorosas entre os sexos e identifica, na análise histórica, o surgimento do matrimônio como uma criação cultural na qual a mulher é protegida do ímpeto arbitrário do poder patriarcal[211], são constituídas regras para o casamento e dotes que são a marca da passagem de uma situação de concubinagem para uma legitimidade mínima do extrato feminino.

O desenvolvimento histórico do matrimônio nunca questionou abertamente a autoridade conferida pelo patriarcado ao homem na relação conjugal, foi permitindo paulatinamente, apenas uma valorização das relações afetivas de uma maneira sublimada, ou seja, para além da relação sexual propriamente dita. Assim, foi possível estabelecer a base para um relacionamento amoroso sob o qual a intimidade espiritual passava a ser o principal significado do casamento[212] e, posteriormente, pelo próprio pensamento alemão, garantiu-se a autonomia moral da personalidade através do tratamento do outro com "um fim em si mesmo[213]". "Mas o que foi negado à mulher pelo reino da ideia logo foi forçado sobre ela no reino das necessidades[214]" e a industrialização e desenvolvimento da época moderna expulsaram as mulheres de seus lares, que, assim, libertas – em suas consciências e independentes e economicamente –, poderiam requerer sua **autonomia** frente aos preceitos legais **autoritários** que ainda faziam delas uma exclusiva posse do marido.

Após apresentar esta luta cultural moderna Marianne faz a seguinte pergunta: É a autoridade ou a autonomia que deve guiar as relações entre os sexos? É claro que a autoridade patriarcal deveria ser desbancada, não poderia ser mais aceitável que os direitos universais e iguais concedidos às mulheres – em abstrato nas cartas

---

Autonomy in Marriage". *Sociological Theory, 21*(4), 424-427. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/1602334.

[211] Marianne parte do desenvolvimento da sociedade ocidental – com alguns comentários sobre o judaísmo – e compreende que nela a forma de organização da dominação da mulher sempre se deu através do sistema patriarcal. Para a autora o patriarcado é: "a lei do mais forte" que atribuía direito de posse da mulher aos homens. (WEBER, 2003, b, p.86).

[212] WEBER, 2003, b, p.88.

[213] Esta discussão está presente na segunda seção da "Fundamentação da Metafisica dos Costumes", ver: KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo, SP: Discurso Editorial: Barcarolla, c2009.

[214] "but that which was denied the woman in the realm of the idea was soon forced upon her in the realm of realities" (WEBER, 2003, b p.90. tradução nossa.)

constitucionais – fossem negligenciados na esfera matrimonial. Na *submissão voluntária*, o segredo da felicidade para religião, deveria ser tomada apenas como uma decisão particular de cada mulher, avaliando caso a caso[215], e não como veículo subjetivo de validação da autoridade marital.

A nova situação econômica das mulheres e a debacle das velhas instituições de formação cultural diante da modernidade criaram uma situação de instabilidade para o marido, somente aqueles que tivessem desenvolvido algum senso de autoconfiança e, também, discernimento crítico proporcionado pelo desenvolvimento intelectual, poderiam escapar da desorientação que a maioria dos esposos tradicionais compartilhavam, e Marianne Weber define muito bem essa perturbação do marido autoritário:

> Ele não descansará enquanto não estiver constantemente seguro também em sua posição como mestre de sua vida interior mais pessoal. Ele sentirá a necessidade de monitorar suas leituras, suas amizades, seus interesses fora de casa. Essa tendência semiconsciente, que é, em muitos casos, meramente sugerida pela tradição, continua a fazer incontáveis maridos hoje, desconfiados de toda séria ambição por parte das mulheres para serem ativas além dos limites da casa.[216]

A descrição deste marido controlador e inseguro parece estar amparada na influência pessoal que Max Weber sênior teve sobre Helene e seus filhos, por exemplo: na demissão do tutor do filho mais novo (Karl Weber), por sua proximidade e afinidade intelectual[217] com Helene, além do já relatado incidente entre o pai e seu primogênito, o velho não permitia que sua esposa saísse sem seu consentimento e acompanhamento. Se o ódio pelo pai e pelo autoritarismo Junker fizera com que Max Weber se rebelasse da dominação patriarcal, também Marianne Weber, influenciada por suas experiências pessoais e pelas polêmicas do marido e de sua família, tirava daí exemplos e imagem para constituir a sua crítica ao patriarcado alemão.

Não é à toa que a figura da **Hausfrau** tenha sido selecionada na construção do objeto teórico como a principal "inimiga interna" do desenvolvimento da mulher, Marianne havia passado por um colégio de formação feminina – em detrimento do pagamento de estudos em uma escola preparatória para a universidade –, o patriarca Karl Weber havia decidido por ela, em sua autoridade, qual seria o melhor curso. O

---

[215] Ibid., p.93.

[216] "He will not rest if he is not constantly secure also in his position as the master of her most personal inner life. He will feel the need to monitor her readings, her friendships, her interests outside the home. This half-unconscious tendency, which is, in many cases, merely suggested by tradition, also continues to make countless husbands today suspicious of every serious ambition on the part of women to be active beyond the limits of the house." (WEBER, 2003, b, Ibid., p.92-93, tradução nossa)

[217] WEBER, 2003, a, p.174-175.

modelo de dona de casa alemã pode ser definido como aquela que "sempre se mantêm valiosa para o marido como a mãe de seus filhos e a fonte do seu conforto, mas ele raramente pensa em dividir sua vida intelectual superior com ela[218]" e a própria relação ficava limitada ao comodismo da moralidade burguesa, e a pobreza do espírito da qual Nietzsche falava.

A luta entre autoridade e autonomia ganhava contornos de complexidade, ao lado dos ideais de **autoridade** – próprios ao caráter prussiano – estavam os modelos de subserviência tradicionais e religiosos, como a *submissão voluntária*, ajustados às necessidades da dona de casa alemã, que precisava ser atual – falar as línguas modernas, dançar, apresentar um grau razoável de conhecimento e dominar a arte da domesticidade – o bem cuidar do lar –, sem que para isso tivesse a liberdade de consciência e a autonomia necessária para ser considerada como personalidade autônoma e, não mais, posse adjacente aos domínios do patriarca alemão. O ideal da dona de casa alemã é o elemento auxiliar da dominação patriarcal, a derivação substitutiva do **caráter junker** para a mulher, com valores próprios para a manutenção do patriarcado.

Diante dessa condição e para consolidar a autonomia moral da personalidade da mulher, Marianne propõe uma agenda de reforma dos direitos das mulheres: 1) Eliminar a autoridade de decisão geral do marido, 2) Diferente distribuição do direito parental, quando há diferença entre os pais para a melhor condução da vida do filho fica estipulado que a mãe decidirá pela menina e o pai pelo menino, 3) Garantir a esfera de independência pecuniária da mulher, onde seus deveres de apoio ao marido sejam claramente delineados.[219] Tomada às devidas proporções, as reformas da autora permitiriam uma melhora razoável na condição de vida das esposas e dos filhos que ainda permaneciam sob a tutela dos pais.

A situação na qual se encontravam as mulheres – sem as transformações necessárias – podia descambar para duas relações: a primeira é a da subserviente e infeliz Hausfrau que por consequência de acatar o amor se submetia as próprias condições de uma relação amorosa incompleta; ou, ainda, a da mulher que havia descoberto só muito tarde os dons do espírito e mesmo cultivada acabava por ficar sem

[218] "always remains valuable to the husband as the mother of his children and de source of his comfort, but that he would rarely think of sharing his higher intellectual life with her" (WEBER, 2003, b, p.94, tradução nossa)
[219] Ibid., p.92.

forças para mudar uma relação que já começara errada[220]. Para que a esposa moderna não recaísse nos erros de suas antepassadas, ela deveria vencer o hábito da vida cotidiana através de uma relação de **camaradagem** para com o marido.

E assim termina sua análise do desenvolvimento dos valores na esfera matrimonial, definindo soluções e propondo alternativas para o antagonismo que determinava o modo de vida na qual ela e suas conterrâneas viviam. No nível comparativo, este texto já adota a metodologia dos tipos ideais indicando um compromisso com os desenvolvimentos metodológicos do marido. Bermigham[221] repara que a autora toma o imperativo categórico kantiano individual "encarar outro como fim em si mesmo" como imperativo estrutural da conduta dos seres humanos rumo a uma autonomia da personalidade.

Existem também diferenças entre a apropriação da metodologia compreensiva por Marianne. Por exemplo, Michel Pollack[222] via na transformação metodológica de Max Weber, que passara para a ênfase no método comparativo (cada vez mais universal) acompanhada de um descaso com qualquer prognóstico futuro ou presente– como na ética protestante, quando no final da obra tece algumas considerações, para depois afirmar que não gostaria de entrar no terreno das suposições[223] –, uma superação dos métodos da escola histórica com uma possível perda da capacidade de previsão. Marianne, nesse sentido, não perde o prognóstico de medidas reais para desentranhar do patriarcado prussiano os direitos das mulheres e esposas, apresentando junto de sua genealogia ideal-típica conceitos que podem servir como mobilizadores da crítica no presente.

Não cabe aqui discutir se há ou não há contradições na forma como Marianne Weber se apropria do modelo tipológico do marido em favor de juízos de valor, também não há espaço para uma crítica aos limites do seu modelo teórico e do reformismo burguês que não leva as últimas consequências a sua crítica. O que importa perceber é que a autora produzia durante os primeiros anos do século XX um conjunto de obras teóricas alinhadas com os problemas do movimento feminista alemão e com os temas de

---

[220] No trecho podemos ver ao certo um reflexo da estimada sogra de Marianne, que era cultivada e tinha um espírito forte e autônomo, mas não conseguia se livrar da relação de dominação com o marido e isso impediu o relacionamento intimo dos dois. (WEBER, 2003, b, p.93).

[221] BERMINGHAM, Craig. Translator's Commentary in: WEBER, Mariane; BERMINGHAM, Craig. (2003). Authority and Autonomy in Marriage. *Sociological Theory, 21*(2), 85-102. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/3108620. p.97.

[222] POLLACK, 1996, b, p.110-111.

[223] Por exemplo: "Mas isto nos leva ao mundo dos julgamentos de valores e de fé com os quais não precisamos sobrecarregar esta discussão histórica." (WEBER, 2001, p.140).

debate intelectual. É possível afirmar, sem reservas, que o papel de Marianne Weber no cenário alemão do entre séculos é algo como o de uma intelectual – ainda que seu título de *Frau Doktor* seja a extensão do privilégio outorgado ao marido – com forte participação política, esta que seria a tônica de toda vida pública da autora.

Falando em participação política, em 1904 um fato interessante acaba por conjugar a participação de Max Weber nos debates dos quais sua esposa participava já ativamente. Tratava-se das tensões que ocorreram em época na Liga para Proteção da Maternidade e Reforma Sexual (*Bund Mutterschutz und Sexualreform*) situada em Leipzig. Seu objetivo inicial seria a proteção das mães solteiras e dos filhos ilegítimos e, por isso, recebeu associados como Friedrich Naumann, Werner Sombart e o próprio Max Weber. Após a entrada de Helene Stöcker[224] o movimento deu uma guinada em direção a um projeto político libertário, a primeira doutora em filosofia da Alemanha defendia – Amparada em Friedrich Nietzsche e Ellen Key – uma "nova ética" como proposta de reavaliação de todos os valores.[225]

Esta ala radical do movimento feminista respondia a uma demanda própria de seu contexto, pois as taxas de natalidade caiam ano a ano e as taxas de morte de bebês prematuros eram as maiores[226] – comparando com Inglaterra e França – dentre os países industrializados; somado a isso, a flagrante taxa de morte de filhos ilegítimos prematuramente alcançava 33,9% destas crianças[227] e este abandono das mulheres e crianças em situação de ilegitimidade motivava o movimento para defesa da liberdade reprodutiva e dos direitos da mãe a ter reconhecimento social. Helene Stöcker e Adele Schreiber respondiam a demandas diferentes das dos movimentos ingleses; queriam através do *Bund Mutterschutz* garantir proteção legal aos direitos reprodutivos da mulher – inclusive o aborto –, permitir o reconhecimento social das relações livres e enfrentar o patriarcado presente no matrimônio e na prostituição, que para elas eram instituições relacionadas de controle e opressão da sexualidade feminina[228].

O movimento feminista burguês alemão foi fraturado em dois grupos, o primeiro composto por "idealistas", do qual faziam parte Max e Marianne e toda ala direita do movimento e o segundo de "naturalistas", grande parte deles composta por médicos e de

[224] Nascida em 1869 em Wuppertal, foi a primeira mulher alemã a se doutorar em filosofia, defensora das reformas da sexualidade e diretora da revista *Frauen-Rundschau. Morreu nos Estados Unidos em 1943.*
[225] ROTH, 2003, p.XXVII.
[226] ALLEN, Ann Taylor. "Mothers of the New Generation: Adele Schreiber, Helene Stöcker, and the Evolution of a German Idea of Motherhood, 1900-1914." Signs, vol. 10, no. 3, 1985, pp. 418–438. JSTOR.
[227] Ibid., p.426.
[228] Ibid., p.426.

pessoas ligadas ao cientificismo higiênico e darwiniano do período[229]. Ambos os lados concordavam, em termos gerais, com a expansão do direito das mulheres, através de uma reforma na lei conjugal, da possibilidade de flexibilização do divórcio, e, também, da necessidade da independência financeira feminina. O choque estava dado, no entanto, em uma questão prática: *era possível – ou aceitável – permitir casos extraconjugais e relacionamentos eróticos para combater o mal maior prostituição?*[230]

O rigorismo ético de Max era compartilhado por Marianne, embora ela fizesse – diferente do marido – algumas concessões diante de tantas pessoas em situações delituosas[231]. Em uma palestra para O *Congresso Social Evangélico*[232] intitulada "Questões Básicas de Ética Sexual", a autora contrastava o puritanismo e a moralidade burguesa ao tratamento mais humano daqueles que incorreram em pecado; não deveria ser possível avaliar alguém por sua ética sexual, pois "aprendemos a reconhecer que a nobreza humana consiste de uma multiplicidade de características e modos de ação e não é necessariamente destruída se, apesar de sérios esforços, uma pessoa não alcança a altura dos ideais.[233]" A tolerância para com o problema não escondia o desconforto de toda a burguesia letrada que havia sido formada pela moralidade burguesa e pelos cânones universitários, diante dos inflamados debates entre a *Federação Abolicionista*[234], pela regulação e controle do estado da prostituição, e o *Bund Muttershutz*, com a legalização dos relacionamentos ilegítimos, que traziam suas pautas e cavavam as trincheiras para o feminismo moderno.

A influência deste debate no pensamento do casal foi razoável, enquanto Marianne escrevia em resposta direta às defensoras e defensores da "nova ética", Max colocara em uma nota de rodapé de sua *Ética Protestante* as possíveis relações entre o puritanismo sexual e a ética médica, identificando na passagem entre o puritanismo e o utilitarismo – personificado em Benjamim Franklin – a chave para entender a

---

[229] ALLEN, Ann Taylor. "Feminism, Venereal Diseases, and the State in Germany, 1890-1918." *Journal of the History of Sexuality*, vol. 4, no. 1, 1993, pp. 27–50. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/3704178.
[230] WEBER, 2003, a.
[231] Nessa época os casamentos selvagens – uniões estáveis – eram tratados como concubinato junto com as relações extraconjugais. (ROTH, 2003, p. XXVIII)
[232] Na seleção dos fatos e eventos que marcaram a vida de Weber deixei de lado, e acuso este limite, o Congresso Social Evangélico, que marcou a produção e prática do jovem intelectual e, menos, do professor maduro. Foi lá que Weber conheceu seu amigo político Friedrich Naumann e também o lugar dos seus primeiros passos políticos.
[233] Weber, 2003, p.430.a.
[234] *Deutscher Zweig der internationalen abolitionistische*, grupo formado em Dresden por profissionais da saúde e mulheres que lutavam pela regulamentação dos prostíbulos como forma de controle de doenças venéreas; a gonorreia e a sífilis – além da tuberculose pelas condições higiênicas e transmissivas – eram verdadeiros problemas de saúde pública da época. (ALLEN, 1993, p.28,39).

perspectiva clínica. Se antes a ética médica se unia aos puristas sexuais para defender a castidade como meio higiênico, naquele momento:

> Um zeloso adepto da prostituição higiênica – tratava-se da regulamentação de prostíbulo e das prostitutas – defendia, recentemente, a legitimidade das relações extraconjugais (que eram por ele consideradas higienicamente benéficas), utilizando como justificação poética o caso de Fausto e Margarida. Considerar Margarida como prostituta e não conseguir distinguir entre a poderosa ação das paixões humanas e as relações sexuais por razões higiênicas são fruto da posição puritana. Esta é também a posição típica do especialista, recentemente apresentada por um conhecido médico, de que uma questão que se estende tão a fundo nos mais sutis problemas da personalidade e da cultura, como é o caso da abstinência sexual, deveria ser tratada apenas pela opinião do médico. Para o puritano, o especialista era o moralista, atualmente é o médico; todavia, a competência de discutir questões específicas é a mesma nos dois casos.[235]

A nota foi provavelmente escrita no ano de publicação da segunda parte do ensaio, 1905, quando ainda estavam quentes as disputas sobre a "*nova ética*", o casal estava em choque diante da força com que este novo "*modelo de conduta*" se desdobrava para muitos outros movimentos, do anarquismo ao pensamento psicanalista.

No outono de 1910 a BDF realizou sua convenção em Heidelberg, pela primeira vez "a universidade e as autoridades estenderam suas saudações e a municipalidade agora reconhecia o idealismo e a necessidade da luta feminina"[236]. Esses homens passaram a ver as líderes do movimento como mulheres que lutavam para fazer da necessidade uma virtude trabalhando pela independência feminina. Apenas um ano depois, em 1911, Marianne que tanto havia trabalhado para levar a convenção para Heidelberg – seu território – fortalecendo conexões com outros movimentos de mulheres burgueses e religiosos, conseguiu, junto a seu grupo, tomar o poder da associação: com a eleição de Gertrud Baümer, a ala radical do movimento feminista burguês perdeu espaço na associação, o que resultou em um papel político de ainda mais representatividade por parte da autora.

Havia ainda mais uma tarefa que a "ética" heroica de Marianne Weber cumpriu com louvor, ela foi uma criativa promotora de grupos de debate e reflexão intelectuais onde jovens estudantes, estudiosas, acadêmicas e livres pensadores se reuniam para compartilhar ideias e promover uma espécie de "sociabilidade acadêmica" livre das convenções de status e do ritualismo, que em seu tempo, tanto mitigara a criatividade e interesse das mulheres que queriam pensar junto com os mandarins.

---

[235] Weber, 2001, p.216.
[236] WEBER, 2003, p.497.a.

2.2) Os Círculos Intelectuais: Eranos, Janus e os Jours

A história deste vínculo de Marianne com os debates intelectuais começou com o círculo de *Janus*[237], organizado por Alfred Weber em 1908 – o primeiro a permitir a participação de mulheres em Heidelberg – e foi até os famosos *Jours*, os chás dominicais que a partir de 1910 conquistariam a juventude letrada de Heidelberg permaneceriam como espaço de cultivação mesmo após a morte de Max Weber – Marianne retrata como retomou em 1922 os encontros dominicais em seu artigo *Convivência Acadêmica*[238]. Vamos mergulhar um pouco mais nos grupos intelectuais e na relevância que eles tiveram para a formação teórica e social de nossos personagens.

Ainda em 1904 a jovem esposa queria liberdade para debater junto com os homens letrados em seus círculos intelectuais, neste período o teólogo Gustav Deissmann fundou o círculo de *Eranus*, para o estudo de história religiosa. O grupo era composto por Max Weber, Gothein, Jellinek e Troeltsch e era uma espécie de seminário que se revezava na casa dos participantes e sequer suas esposas podiam participar das conversações. Marianne comentou este fato com um sarcasmo bastante particular, identificando o papel estabelecido para ela e ele nas atividades do círculo: "Max cuida do 'ascetismo protestante', e eu me encarrego do 'presunto ao molho borgonha'[239].

A jovem sempre procurou espaço para pensar junto dos homens e construir o reconhecimento intelectual da mulher nos círculos acadêmicos da sociedade patriarcal. Já tomava aulas com Henrich Rickert e Alois Riehl quando se deu a chegada de Alfred Weber[240], o irmão mais novo havia estudado com as primeiras mulheres na universidade e parecia ter uma tendência de abertura maior que Max, e ele logo promoveu o círculo de *Janus*, onde participavam os jovens professores e intelectuais (acompanhados de suas esposas), parte dos alunos e da juventude interessada nos debates acadêmicos mais livres; nas palavras de Marianne: "Às apresentações dos mais variados campos de conhecimento seguiam-se animadas discussões [...] As pessoas presenteavam-se

---

[237] Diferente de Mitzman, Wolgang Schluchter acredita que o interesse pelo fenômeno religioso na virada dos anos dez se deu em parte pelos debates no círculo de *Janus* e; por outro lado, pela extensão da sociologia comparativa direcionada para a descoberta do processo de racionalização inerente as esferas culturais. Ver: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade*: cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2011, pp.149-155.

[238] WEBER, Marianne, and E. S. "ACADEMIC CONVIVIALITY." *Minerva*, vol. 15, no. 2, 1977, pp. 214–246. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/41820313.

[239] WEBER, 2003, p.410.a.

[240] O irmão de Max era professor em Praga e recebeu uma nomeação em Heidelberg no verão de 1908, já em 1909 iniciaria o círculo de *Janus*, que contava com a participação de mulheres. (WEBER, 2003, a, p.422).

trocando ideais e estímulos, e a presença das mulheres acrescentava um toque pessoal particular[241]".

Else von Richtoffen acabara de se casar com o acadêmico Edgard Jaffé, este comprara em 1903 a antiga revista *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* (Arquivo para a legislação e estatísticas sociais) de Heinrich Braum e a refundou com o nome de *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Arquivo de Ciências Sociais e Ciências Políticas) convidando Max Weber e Werner Sombart para trabalhar na editoria junto dele[242]. Foi através desta revista que Max Weber voltou a produzir, e foi nela que o autor publicou seu trabalho mais famoso "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo". O autor dividia sua participação nos grupos de debate com o trabalho na editoria da nova revista, por isso é que mesmo sem estar vinculado aos quadros acadêmicos da universidade, Weber entrava em contato com os mais diferentes produtos culturais e, também, com os novos debates que se faziam naquele momento na Alemanha.

Além da influência desses grupos organizados e dos trabalhos na revista, a moradia do casal era frequentada por muitos amigos – em 1906 os dois se mudaram de uma pequena casa no centro da cidade para o lado sul do Rio Neckar, na Riviera de Heidelberg[243] –, nesta nova etapa recebiam regularmente os membros do círculo de Eranus: Jellinek, Gothein, Vossler e Lask; os artistas: A.F. Schimid, Mina Tobler, Kläre Schmidt Romberg; os psicólogos: Karl Jaspers, Hans Walter Grhule; os sociólogos: Werner Sombart, Robert Michels e os filósofos: Paul Hensel e Georg Simmel. Além deste extenso grupo de intelectuais e artistas juntavam se as participantes: Gertrud Baümer, Marie Baum, Gertrud Simmel, Else Jaffé e Gertrud Jaspers; outros participantes eram os jovens alunos e doutores: Edgard Jaffé, Paul Honigsheim e Karl Löwestein. Foi neste grupo que um tema voltou a bailar com bastante liberdade e poder de influências entre os participantes: se tratava da "nova ética" que era levada por seus simpatizantes e correligionários para boa parte dos círculos intelectuais e boêmios – burgueses – da Alemanha imperial.

> Por volta desta época, o núcleo professoral da vida intelectual de Heidelberg recebeu uma grande variedade de estímulos novos, de jovens sem cargo oficial e em todos os estágios de formação, que desejavam entrar no círculo interno acadêmico em algum momento no futuro, ou viver num ambiente

[241] WEBER, 2003, p.477.a.
[242] ROTH, 2011, p.29.
[243] Para conseguir a nova moradia, o casal vendeu o presente que Weber havia dado de casamento à Marianne, as "Águas-Fortes" originais de Max Klinger, uma obra de arte que foi comprada pelo Museu do Kaiser Frederico, em Posen. (WEBER, 2003, p.414.a.).

> intrinsecamente intelectual. As correntes modernas fluíam do exterior para as praias hospitaleiras da pequena cidade. Jovens estabeleciam um novo estilo de vida, além do convencional, junto às estruturas firmemente estabelecidas da geração mais velha. Novos tipos de pessoas, relacionadas aos românticos e seus impulsos intelectuais, mais uma vez, questionavam a validade das normas de ação universalmente obrigatórias, e ou, buscavam uma "lei individual", ou negavam qualquer "lei", para deixar apenas o *sentimento* influenciar o fluxo da vida[244].

Os movimentos da juventude na época tinham um grande poder de influência[245] – que iria crescer até o período nazista – muitos jovens desde cedo participavam de comunidades e, após entrar na universidade, eram moldados pelo espírito guerreiro das corporações. No entanto, alguns vestígios dos antigos grupos mais "românticos" ficavam marcados nas almas desta juventude e ela, como primeira juventude – moderna – a se aventurar nos meios contra culturais, propunha novas experiências eróticas e estéticas para enfrentar a realidade fria e calculista que lhes aguardava nas burocracias do Estado alemão. Propunham um novo **estilo de vida**, não convencional e mesmo anticonvencional, em resposta ao puritanismo burguês e ao *estilo aristocrático* dos junkers, que era transmitido pelas corporações pelas forças militares.

O círculo de Weber, Weber Kreis[246], ganharia um ar ainda maior de sofisticação após o falecimento de Adolf Hausrath, pois Weber – junto de seu amigo Ernest Troeltsch – alugou o antigo solar Fallenstein e, com isso, garantiu a estrutura necessária para as reuniões entre amigos que porventura quisesse fazer. Foi neste período que Marianne organizou os famosos encontros dominicais, os chamados *Jours*, pelos quais passaram boa parte dos estudantes que seriam grandes intelectuais e também verdadeiras personalidades acadêmicas.

O anterior especialista e acadêmico restrito à sua área de atuação tinha experimentado o fruto proibido da cultura e, agora, tinha o prazer de fazer as mais diferentes leituras desordenadas e de participar de um modelo de sociabilidade de salão típico do gosto burguês. Um exemplo notável, que será importante no futuro, foi o gosto pela história e pela literatura russa[247] que fez o autor estudar a língua e destruir seus

---

[244] Ibid., p.426.

[245] É interessante ressaltar aqui um adendo da história: o avô de Weber, Friedrich Fallenstein foi amigo pessoal de Karl Friedrich Friesen (1784-1814) e de Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), ambos fundadores do movimento ginástico *Burschenschaften*, que eram escolas de ginásticas que cultivavam o corpo como os gregos e ofereciam um espaço para formação nacionalista dos jovens. Jahn seria considerado pedagogo de respeito por este trabalho desenvolvido em escolas. Ver: CROSSMAN, R. H. S. (Richard Howard Stafford) (intr.). *Young Germany:* a history of the German youth movement. New Brunswick, U.S.A.: Transaction Books, 1984, c1962.

[246]HONIGSHEIN, Paul. *On Max Weber*. New York, NY: Free, c1968.

[247] Em especial as temáticas propostas por Tolstoi e Dostoievski, Weber percebeu uma verdadeira afinidade eletiva entre a produção destes autores e a condição psicológica do homem moderno, ou do

resquícios de preconceito. Em seu livro de memórias, Paul Honigshem registra essa mudança que a posição de proscrito lhe permitiu, disse-lhe certa vez o próprio Weber: "Se algum dia eu estiver bem de novo e puder realizar um seminário, aceitarei somente russos, poloneses e judeus, não alemães. Uma nação que nunca cortou a cabeça de seu monarca não é culta[248]".

O casarão dos Webers era um espaço de circulação de pessoas, mas também eram uma referência para aqueles que precisavam, "mulheres e crianças com vidas solitárias, futuros acadêmicos, os amigos mais antigos – todos vêm aqui[249]", e foi assim que o jovem Gyorgy Lukács entrou na vida do casal. Seus primeiros trabalhos, sobretudo *A Teoria do Romance* e o Ensaio "Da Pobreza do Espírito", fizeram a cabeça de Weber e logo o jovem caiu nas graças de todo o círculo de intelectuais para o qual foi apresentado por Georg Simmel. A correspondência entre o jovem húngaro e Weber salienta o papel de interlocutores que os mais velhos na vida acadêmica possuíam, era através destes contatos – e a depender deles – que os jovens doutores podiam ou não conseguir uma nomeação. No caso específico de Lukács, a procura por Weber foi fruto da vontade do rapaz de conseguir sua *habilitação* em Heidelberg. Vejamos uma carta de Weber ao já doutor:

> Caro Doutor,
> Ontem eu sentei ao lado de Windelband (não acidentalmente) e mencionei seu nome durante uma conversa com Gothein. W. então fez poucas observações sobre seu ensaio, desimportantes em seu conteúdo, não hostil, mas como esperado; o conceito de forma *não* despertou nenhum interesse nele, *qualquer coisa* e ele se tornava um pouco brusco neste ponto da discussão [...] ele ouviu, educadamente como é seu costume, mas obviamente *sem nenhum* real interesse. Então, eu decidi não pressionar demais o assunto, como não teria servido ao seu interesse. Eu o conheço bem demais a esse respeito, você sabe! [...] Eu posso somente reiterar minhas opiniões sobre o assunto: se você estiver em posição de submeter um trabalho *finalizado*, não só um capítulo, mas algo que em si mesmo é "completo", suas chances de uma resposta positiva melhorariam muito. Para mim, ter tentando descobrir ontem se há ou não há um fator objetivo – de que você está plenamente ciente – que tornaria suas chances nulas, teria sido um exercício fútil, e, com efeito, teria sido pior.[250]

---

homem que vivia em um processo de modernização (industrialização) muito rapidamente. Alguns perfis intelectuais dão ampla relevância às leituras weberianas de Tolstoi como Gunther Roth em: BENDIX, Reinhard. *Scholarship and partisanship:* essays on Max Weber. Coautoria de Guenther Roth. Berkeley, CA: Univ. of California, 1980. Também existem trabalhos interessantes sobre a relação Weber e Dostoievski, ver: TURNER, Charles. Weber and Dostoyevsky on Church, Sect and Democracy. In: WHIMSTER, Sam (org.). *MAX Weber and the culture of anarchy.* Coautoria de Sam Whimster. Houndmills, Basinstoke, Hampshire: Palgrave Macmilla, 1999. xii, 235.

[248] "If someday I am well again and can hold a seminar, I shall accept only Russians, Poles, and Jews, no Germans. A nation wich has never chopped off the head of its monarch is not cultured" (HONIGSHEIM, 1968, p.13). Weber disse isso diretamente ao autor, após o fracasso em indicar Simmel para Heidelberg.

[249] WEBER, 2003, p.527.a.

[250] Dear Herr Doctor.

Os círculos de intelectuais serviam, também, como trampolins dentro da universidade, algo semelhante ao que as confrarias forneciam no mundo do trabalho, só que, no caso do Weber-Kreis, para aqueles gênios que nunca seriam bem recebidos nas fraternidades estudantis. Dois elementos relevantes podem ser destacados: os fatores objetivos são, na verdade, o preconceito antissemita que crescia na universidade alemã[251] e Lukács não havia enviado um trabalho completo para avaliação de uma possível nomeação, a recusa no envio do trabalho completo denuncia a insegurança de um jovem intelectual em uma sociedade da qual não pertencia porque era húngaro e, também, porque era judeu. A sua ênfase dada à "obra", no lugar do receptor ou do criador, fazia da análise estética um modelo que muito interessava ao diletante das artes Max Weber. A curiosidade e interesse de Weber pelo conceito de forma tinha uma razão muito específica, como ele mesmo deixou claro afirmando:

> Afinal, não apenas os elementos de valor [*das Werthafte*] que se elevam acima dos experimentais são vida formada; os elementos eróticos, que mergulham nos cantos mais profundos e mais extremos do "calabouço", também são formados. Partilham da sina do oprimido culpado como toda a vida formada e, na qualidade de sua oposição a tudo que pertence ao domínio do Deus "estranho a forma" [*formfremden*], se aproxima ainda mais da estética. A posição topográfica do erótico precisa ser determinada, e estou ansioso para ver onde se situará na obra dele[252].

A forma poderia ser usada para capturar os elementos irracionais que são formados no calabouço de nossa inconsciência, os elementos eróticos também poderiam, por seu próprio valor, legitimar as ações dos homens, mesmo que de maneira antiética. A habilitação de Lukács acabou não saindo, mesmo que Weber tenha tentado colocá-lo até na sociologia[253], e sua amizade se reflete nas cartas frequentes até 1916.

Estes vínculos entre os professores do círculo de intelectuais de Heidelberg com os jovens sob um modelo de "convivência" mais aberta apresentam suas

---

Yesterday I sat next to Windelband (not accidentally) and mentioned you name during a conversation with Gothein. W. then made a few remarks concernig your essay, unimportant in their contend, not unfriendly, but as expected; the concept of *form* holds *no* interest for him *whatsoever* and he became quite brusque at that point in the discussion [...] he listened, politely as is his wont, but obviously *without* any real interest. So I decided not to press the matter further, as it would not have serverd your interest. I know him well in this respect, you see! [...] I can only *reiterate* my views on the matter: if you are in a position to submit a *finished* work, not just a chapter, but something that in itself is "complete", your chances for a positive outcome would improve greatly. For me to have tried to find out yesterday wether or no there are objective fator – of wich you are fully aware – that would render your chances *nil*, would have been a futile exercise and, in effect, would have made worse.(LUKÁCS, 1986, p.204-205, tradução nossa) Carta nº104.

[251] Na nota do editor fica esclarecido que os fatores objetivos eram, na verdade, o preconceito antissemita. Weber queria salientar que não havia conseguido identificar se havia, por parte de Windelband, algum tipo de preconceito deste tipo para com Lukács. (Ibid., p.205).

[252] WEBER, 2003, p.541.a.

[253] "If you change your mind, that is, decide for immediate Habilitation and for "sociology," I will try to help you along" (LUKÁCS, 1986, p.263, carta 143).

especificidades, que podem ser mais bem descritas por um exemplo: embora Weber tenha alterado a formalidade de suas cartas trocando o *Herr Doktor* por *Lieber Freund,* Lukács, nas cartas de resposta, não alterou o *Herr Professor*, o que demonstra que o formalismo[254] – combalido – ainda não estava morto e podemos perceber no tom das cartas entre os dois que havia uma clara diferença de posição na hierarquia. Era exatamente essa hierárquica invisível que os novos movimentos sociais queriam derrubar, e, agora, Max Weber estava com um aparato teórico novo para compreender melhor, ainda que do seu modo, as invenções do movimento erótico.

2,3) Weber, Otto Gross, e o movimento erótico

A "nova ética", não no sentido teórico, mas no prático – da experimentação de novas formas de relacionamento amoroso –, bateu as portas dos Webers através do casal Jaffé. O casamento – que por muitos fora considerado de ocasião[255]– com poucos anos de consagração já se mostrara muito distante dos valores morais nos quais os "idealistas" Max e Marianne Weber se seguravam. Else já tinha um amante discreto quando, através de sua amiga Frieda Gross, conheceu e se encantou pela "mensagem" pregada pelo esteta do amor livre Dr. Otto Gross.

O caso amoroso dos dois foi intenso e contou com pitadas de uma disputa com a própria irmã[256] – Frieda Weekley (também casada) – que deixou a situação ainda mais complicada. O marido de Else, Edgard, era conhecido por sua posição progressista – politicamente flertava com o anarquismo e o socialismo, ao ponto de se tornar ministro do governo revolucionário de Munique em 1919 –, estava aberto para o novo e, portanto, não foi para ele um susto muito grande conhecer o Dr.Gross e sua ética, experimentando através dela os novos e sedutores influxos eróticos junto de sua esposa, com a qual mantinha uma relação aberta[257]. Else acabou engravidando de Otto Gross,

---

[254] Para o diagnóstico de Parsons, é exatamente esse formalismo reminiscente que garante a estrutura psicológica e social na qual está inserida a violência e o autoritarismo que iriam fazer mais vítimas no 3º Reich, ver: PARSONS, Talcott. Democracy and Social Structure in Pre-Nazi German. IN: PARSONS, Talcott. Essays in Sociological Theory. The Free Press: Illinois, 1954.

[255] ROTH, 2011, pp.26-27.

[256] Há uma descrição perfeita da história das duas irmãs e da contenda entre elas no livro de Martin Green, ver: GREEN, Martin. *The von Richthofen Sisters*: the Triumphant and the Tragic Modes of Love. Else and Frieda von Richthofen, Otto Gross, Max Weber and D.H. Lawrence, in the Years 1870–1970. Nova York: Basic Books, 1974.

[257] O manuscrito de Gunther Roth sobre as cartas de Else e Edgard é bem ilustrativo; além de oferecer uma biografia do rapaz ainda proporciona uma visão bem clara do relacionamento turbulento e sem muito amor do casal. Esse suposto "relacionamento aberto" era, na verdade, uma aceitação – por parte de Edgar

no mesmo ano da amiga Frieda – a própria esposa do médico. Ambas tiveram meninos e lhes deram o mesmo nome: Peter. Max Weber, por mais que julgasse como um completo absurdo as relações extraconjugais do casal, foi solicitado por Else, e atendeu ao papel de padrinho do menino que veio ao mundo em dezembro de 1907. Alguns meses antes, Weber frustrou a esperança de sua jovem pupila que queria ver publicado na *Archiv* um texto de seu querido Otto Gross; em 13 de setembro de 1907 respondeu à amiga:

> Devolvo-lhe, em anexo a cópia do ensaio de Dr.Gross com a opinião de não publica-lo na *Archiv*, – acrescento, contudo, que caso insista em sua aceitação, estarei disposto a ser posto em minoria diante de seu marido e de Sombart. Quanto a mim, não posso <- *em hipótese alguma* -> votar a seu favor. O mais simples seria que eu mesmo comunicasse ao Dr.G[ross] os meus motivos. Mas *cui buono*? [...] e sei muito bem que minha ética lhe parecerá *necessariamente* equivalente a ética "convencional" ou a certas proposições desta última. Não posso mudar nada com relação a isso, inclusive diante de alguém cujo valor *como homem* estimo muito, o que é o caso do Dr.Gross, pois isso exigiria me lançar nas <vastas> confrontações orais e escritas, às quais infelizmente não estou pronto – como V.Sa. sabe muito bem – em condições de me submeter.[258]

Se retomarmos o argumento de Pollack[259] com o qual propôs observar a forma como Weber se apresentava ao debate acadêmico – como luta e por meio de polêmicas – fica bem registrada a sua marca nesta carta. Alguns comentadores recentes de Otto Gross[260] apontam, com uma parcela de razão, que a crítica de Max Weber foi injusta – carregada de excessos pessoais e pouco aberta à avaliação isenta do argumento de Gross – mas, se observamos os escritos metodológicos, por exemplo, "Stammler e a superação materialista da história*"*[261] ou até seus artigos de jornal[262], veremos que o meio com o qual Weber se comunica com o mundo é através de polêmicas.

– das frequentes relações extraconjugais da esposa. Ver: ROTH, Gunther. Edgar Jaffé, *Else von Richthofen and Their Children.* From German-Jewish assimilation through antisemitic persecution to American integration A century of family correspondence 1880-1980. Manuscrito. Nova York, 2012.

[258] AVIGDOR, Renée; SANTOS, Yumi Garcia dos. Carta a Else Jaffé de 13 de setembro de 1907, de Max Weber. *Plural (São Paulo. Online),* São Paulo, v. 12, p. 123-132, dec. 2005. ISSN 2176-8099.p.126.

[259] POLLACK, 1996, b.

[260] Na ótima tradução para o português de alguns textos de Otto Gross, Marcelo Checchia ao comentar a carta de resposta de Weber – em um prefácio bastante biográfico – afirma (p.27) que a crítica não era consistente diante das influências que a "nova ética" de Gross causariam à obra do autor. Ver: GROSS, Otto. *Por uma psicanálise revolucionária*. [Organização Marcelo Checchia, Paulo Sérgio de Souza Jr., Rafael Alves Lima]. São Paulo: Annablume, 2016.

[261] O artigo no qual faz a crítica ao materialismo proposto por Stammler, metodologicamente, é um verdadeiro ataque às pressuposições do autor. Ver: WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. 3. ed. São Paulo, SP: Cortez: Editora da Unicamp, 1999. 2v.

[262] A ironia e a fúria com que tratou de Althoff e do sistema político de seleção universitária (ALTHOFF; WEBER, 1971); as críticas poderosas, levadas aos jornais, contra o Kaiser Guilherme (WEBER, 1974); a arrogância com que rebateu as críticas na apresentação pública da pesquisa do "Leste do Elba" na *Verein* (Mommsen, 1990). Tudo isso faz pensar que Weber não foi duro com Otto Gross em particular, Weber era assim em todas as suas polêmicas públicas, como também, em suas contendas teóricas.

Isso não tira o óbvio e claro recado a Else, ela não era só a escolhida de Weber – inclusive para traduzir o livro de W.E.B. DuBois[263] para o alemão – mas, também, a pessoa por quem o autor nutria um sentimento amoroso, o que fazia de seu caso com Gross um ato infame para o professor. Além disso, a "influência" de Gross e de seu "método" em Heildelberg não foi bem vista por Max:

> Todas essas pessoas estão realmente enredadas numa poderosa teia de grande auto-engano, e a sublimação estética destina-se apenas a ocultar-lhes o verdadeiro estado de coisas. O Dr. X não tem necessidades sexuais e vive como polígamo só por "filantropia"? Isso é um disparate. A qualquer um com experiência psicológica nesse campo, basta apenas ouvir essa afirmação sobre a obscenidade do erotismo insatisfeito para saber com o que está lidando.[264]

Por meio desta carta, que Weber enviou a Marianne de Monte Carlo, é possível perceber que o conhecimento que ele tinha da vida de Otto Gross – Dr.X – pode ter influenciado sua decisão de não trata-lo com a estima elevada, muito embora, Max Weber estivesse tentando compreender como a "teoria" poderia ser aplicada neste novo modo de vida; afinal de contas, a proposta de libertação psicanalítica de Gross estava enraizada em sua prática. Como um profeta do hedonismo, ele jornadeava entre os grupos contra culturais artísticos e eróticos de Munique – nos cafés de Schwabing – ao cantão suíço da Ascona – na comunidade que reunia vegetarianos, anarquista, pacifistas e defensores do amor livre (dentre outros), na famosa *Monte Veritá* –, levando sua mensagem altamente intelectualizada para todos que tivessem interesse[265].

A influência de Gross e de todo o movimento de contracultura moderno que nascia na Alemanha tem um fundamento básico, o da crescente incerteza do status[266] provocada pela derrocada lenta e gradual do modelo de integração que o penalismo com seu duplo caráter – auto-controle e submissão à hierárquica – provocavam numa juventude burguesa que não queria mais viver sob aquele modo de vida atrasado. A contestação dos próprios valores era causa necessária para a reestruturação da sociedade sobre novas bases. A crise na "forma" da ordem demonstrava o choque de uma total reorganização social sob o signo das classes e suas **posições**, mas também afeta o nível da **situação de status**; por isso, vemos o reboliço coletivo de proletários e jovens

---

[263] Max Weber conheceu DuBois em sua visita aos Estados Unidos em 1904. DuBois já era reconhecido no ambiente acadêmico das ciências humanas e sociais da América e Weber se propôs a publicar um artigo introdutório na Archiv além de levar para a Alemanha a tradução de seu famoso livro "As Almas do Povo Negro". Else foi a "escolhida" e encarregada da tarefa de traduzir o texto, mas ela acabou não levando o projeto adiante. (ROTH, 2011, p.29).

[264] WEBER, 2003, a, p.439-440.

[265] SCHWENTKER, Wolgang. A Paixão como um modo de vida: Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n.32, ano11, outubro de 1996.

[266] ELIAS, 1997, p.37.

burgueses contra o autoritarismo do patriarcado prussiano, contra o **caráter junker**. Podemos sustentar que foi a própria mudança estrutural nas condições das quais a burguesia tirava sua "métrica" para julgar **posição de classe** e **situação status**, que permitiu aos seus grupos de intelectuais e as gerações mais novas e mais velhas se rebelarem diante dos imperativos morais.

Uma dúvida permanece: por que na esfera erótica é que se desenvolveram os mais diferentes embates se o colapso era de toda estrutura formalizante? É a própria Marianne Weber que nos responde: "Esse ataque às tradicionais escalas de valor visava sobretudo à liberalização da moralidade sexual, pois era nessa área que a "lei" e o "dever" exigiam os sacrifícios mais visíveis[267]". Aonde os valores e normas sufocavam com tanta frequência a magnificência da vida? Na relação erótica, no amor e no matrimônio, nos quais o cristianismo obrigava a manutenção de um casamento infeliz para "todo o sempre".

E onde, para "reparar o dano", era o lugar no qual os homens tinham liberdade para infringir a santidade das leis? Nos prostíbulos! Por isso, o "amor livre" e a luta pelos relacionamentos pré e a-maritais ganham tanta força na busca por uma legitimação. Não é que em outras áreas não fossem questionados os padrões de organização hierárquica daquela sociedade excludente, mas é na erótica que o questionamento ganhava força dentro das fileiras burguesas que sentiam a pesada mão deste suplício a tolher lhe todo o espaço para a liberdade e a felicidade sexual.

Otto Gross era o adversário simbólico do grupo de reformistas "idealistas" burgueses, que queria transformar a ordem sem destruí-la, grupo do qual faziam parte Max e Marianne; o casal queria uma reforma matrimonial, a garantia de mais direitos e liberdades sem abrir mão do modelo de ética que guiava os relacionamentos humanos. É possível entender, agora, as implicações contextuais que fizeram com que a negativa do artigo de Gross tenha tanta veemência por parte de seu crítico, *Weber estava do lado oposto ao de Gross no que tangia à luta por uma transformação da sexualidade burguesa*.

Mas, Max Weber era, antes de tudo, um estudioso – talvez mais do que um professor e até um intelectual[268] –, todas as suas obras são boas análises das discussões

---

[267] WEBER, 2003, a, p.427.

[268] Não fosse o esforço de Marianne para organizar e recuperar os textos do marido, talvez hoje só tivéssemos partes da obra de um autor que se preocupou só tardiamente em deixar um verdadeiro legado nas letras; provavelmente, para ele seria preferível ter marcado a história política de seu país. Edith Hanke recupera muito bem o trabalho de Marianne como editora de seus principais livros, após sua morte. Ver:

de autores ou da temática que Weber abraça. Assim como Freud[269], ele também lia o círculo de debates sobre um tema antes de construir sua crítica ou contribuição, o que lhe garantia um espectro de visão bastante geral da problemática na qual sua abordagem se desenvolveria e é por isso que na continuação da carta à Else afirma:

> As teorias de Freud, que conheço agora também através de seus principais escritos evoluíram muito ao longo dos anos (como ele mesmo reconhece), mas por mais que possa as julgar (como um profano), ainda não alcançaram a sua formulação definitiva: conceitos importantes como, por exemplo, a "abreação" foram reencontrados há pouco, mutilados e ocultos até desaparecerem totalmente (na Zeitschr[ift] f[ür] Religionspsychologie – digamos primeiramente que se trata de um vômito feito de uma mistura entre "Deus" e de <diversos> ingredientes pouco apetitosos, como gostaria de destacar.)[270]

Weber leu Freud e ofereceu um diagnóstico preciso – vindo, é bom lembrar, de um professor que entrou em crise trabalhando na correção de escritos de um aluno – do obstáculo que acossaria o autor austríaco durante os próximos vinte anos[271], o problema da constituição teórica e metodológica do instrumental psicanalítico, ou seja, da rede de conceitos que seriam usados para avaliar a topografia da psique. Deste ponto de vista, Weber identificava – como exemplo – o conceito de **abreação** ou **ab-reação**[272] e sua história volúvel como sintoma de uma casuística imprecisa, fato que em si era natural, mas que impedia uma avaliação maior do aparelho epistemológico movido por Freud.

Weber leu os principais textos – naquele momento – de Freud e, diferente do que pôde parecer pelo primeiro enxerto de carta, afirmou que os pensamentos de Freud "podem se revelar fonte de interpretação de enorme importância para toda uma série de fenômenos que remetem à história cultural – mais precisamente a história das religiões e

---

HANKE, Edith. 'Max Weber's Desk is now my Altar': Marianne Weber and the intellectual heritage of her husband. *History of European Ideas* 35 (3), 2009, pp.349-359.

[269] Quando você se apropria de um texto como *Totem e Tabu* ou *Psicologia de Grupo*, percebe que o autor faz uma revisão bibliográfica antes de aplicar sua teoria particular a explicações que outros autores já haviam tentado com seus métodos. Talvez uma afinidade eletiva entre Weber e Freud está dada nesse poder de síntese enciclopédica que faz de suas teorias modelos com fins à universalidade.

[270] WEBER, 2005, pp.126-127.

[271] Para Weber faltava uma casuística exata na teoria, que talvez em duas ou três décadas pudesse se completar. (Ibid., p.127.).

[272] A ab-reação tem dois significados, o primeiro com relação ao seu efeito identifica que é "uma terapia que possibilite a descarga completa" (p.12) de um complexo de intensa carga emocional e; no sentido da técnica terapêutica é: "a repetição dramática do momento traumático, a recapitulação emocional em estado do desperto ou sob hipnose" *que* [..]tem muitas vezes um efeito curativo"(p.13. itálico nosso). Ver: JUNG, C. G. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência.* Tradução de Maria Luiza Appy. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 262 p., il. (Obras completas de C. G. Jung, 16/2). Neste mesmo texto Jung levanta a razão do abandono da técnica de ab-reação: a sua prática de enunciação do complexo traumático não produz invariavelmente a cura, dado que é a dissociação da psique, (descoberta depois) que acompanha o complexo traumático, que precisa ser reintegrada a consciência; a repetição contínua dos traumas da infância acaba por se constituir em um método pouco eficaz, em alguns casos contraproducente, de cura (p.14).

da moral –[273]". Weber conseguiu identificar no texto a ideia que melhor burilada, levaria ao trabalho psicanalítico/antropológico de *Totem e Tabu*.

Se o problema de Weber não era com Freud e nem com a matriz teórica usada por Gross – ainda que sua psicanálise fosse bem distante de uma ortodoxia[274] – qual era o problema então da teoria do doutor austríaco? A isso Weber responde, com extrema sinceridade, o que estava fazendo na carta:

> Pois se trata realmente de "roupas sujas". O que mais teria a dizer de uma "ética" que, na terminologia de Dr. Gross, é demasiadamente indolente para assumir seu "ideal" não é outra coisa que uma *demonstração* de *boa saúde nervosa* totalmente banal? Uma ética que pretende dispensar toda e qualquer "norma" *provando* que conformar-se não é "confortável" para nossos queridos e pequenos nervos. E apesar de todos os protestos apaixonados que tal interpretação não poderia deixar de suscitar, teria de destacar que o conteúdo *ético* (NB!) dessa "nova" doutrina *não vai mais longe*. Não há nada de tangível nela, absolutamente nada além de pequenas burguesices. Se *toda* repressão dos desejos e estímulos <carregados de afetos> leva à "rejeição" – e a terminologia implica nessa afirmação absurda – e se a rejeição como tal é o mal absoluto (*soi disant*) porque levaria a uma falsidade interior, ao "erro e à covardia", – na realidade porque do ponto de vista do *especialista* em *higiene de nervos*, compreende, dependendo dos casos, o perigo da histeria, da neurose obsessional, da fobia e etc.) [...] Essa ética deve <no final das contas> ter a coragem de me aconselhar a dar vasão à abreação a qualquer movimento, tão bestial que seja, de meus desejos e de minha vida pulsional – isto é, procurar uma forma de satisfação adequada de uma maneira ou de outra a este movimento – sem a qual meus queridos pequenos nervos deveriam sofrer danos. Eis o que é de fato o puro ponto de vista <-bem conhecido> de uma medicina boçal[275].

A roupa suja que Weber quer lavar se concentra nos pressupostos éticos que a teoria de Gross propunha a ciência, visto que a prática clínica do Dr.X estava subordinada a uma visão de mundo e a uma metafísica própria que se consolidava através da eliminação das repressões e substituições produzidas pela inserção da criança em uma sociedade patriarcal[276]. Para Gross, o conflito entre o **estrangeiro** e o **próprio** –

---

[273] WEBER, 2005, p.127.

[274] Freud foi para seus alunos um verdadeiro "pai freudiano", provavelmente com Gross começou a promover as atitudes que mais tarde teria com Jung e Ferenczi. Embora admitisse a genialidade de Gross, não aceita a linguagem médica – do pensamento de Wernicke e menos ainda de seu inimigo Emil Kraepelin – que o autor usava e desgostava abertamente da aproximação que Gross fazia do pensamento freudiano com o de Friedrich Nietzsche – Gross afirmava "As pesquisas de Freud como continuação direta das de Nietzsche". Freud disse ao seu aluno, após a ideia de tornar a psicanálise como técnica revolucionária: "Somos médicos e queremos continuar médicos", nisso, estava de pleno acordo com Weber. (CHECCHIA, 2016, p.35).

[275] Ibid., p.128.

[276] A ordem social para Gross era o Patriarcado e ele era o detentor do controle da sexualidade feminina, visto que instituía a dependência universal da mulher ao homem reduzindo toda luta feminina à supressão de sua própria feminilidade, por um ajustamento homossexual, neste cenário a própria vontade de ser mãe se transformaria em um componente passivo, o masoquismo cujo sadismo era o seu oposto, dado no desejo homossexual do homem de controlar a mulher. GROSS, Otto. Do conflito entre o próprio e o estrangeiro. In: GROSS, Otto. *Por uma psicanálise revolucionária*. [Organização Marcelo Checchia, Paulo Sérgio de Souza Jr., Rafael Alves Lima]. São Paulo: Annablume, 2016.

o culturalmente imposto e o natural – era a matriz tensional da qual surge o quadro da repressão como fruto da formação societária na qual todos nós estamos inseridos.

As descobertas de Freud estavam sendo usadas por Gross para promulgar um novo modo de viver, que seria sadio porque estaria alinhado à natureza bissexual infantil. Deste modo, a criança/adulto não precisaria mais reprimir os seus desejos e sequer atrofiar parte de sua sexualidade – por meio do complexo de valores culturais construídos hierarquicamente no Estado, para própria autoconservação [277] –, pois estaríamos diante de um tratamento revolucionário, que ajudaria o homem a superar a ordem social vigente.

A Crítica de Weber não era – como agora podemos perceber – só uma crítica ao modelo teórico de Gross ou à metodologia adotada – tendenciosa – para suas pesquisas, o que Weber criticava era exatamente a resposta que o projeto intelectual de Gross oferecia às perguntas que a juventude alemã fazia; porque, na perspectiva de Gross, as normas formais universalmente obrigatórias, não só eram falsas, como também faziam parte do complexo de valores dominantes que destruía as personalidades mais fortes – refratárias a tal acomodação. As novas "normas substancialmente determinadas" deveriam ser ditadas por outras formas societárias e, portanto, tudo que até então havia sido construído pela humanidade tinha "a letra escarlate" da violência parental cravada em sua fronte.

Max Weber responde às proposições de Gross com a sua "teoria" ética; para ele, existem dois modelos de ética: 1) a **ética heróica** – da qual a ética kantiana faz parte – e; 2) a **ética média**, de todos os dias, do cotidiano da existência e dos seres humanos. O postulado relativista de Gross, dado pela assertiva de que para cada caso específico o agente deveria avaliar os custos – higiênicos e psiquiátricos – para a manutenção de determinada decisão valorativa, levava a uma situação na qual não seria possível nenhuma verdadeira decisão ética; pois para se firmar como uma ética, ela

[277] "O Estado carrega o símbolo homossexual construído hierarquicamente"; para Gross a polarização entre Homossexualidade e Heterossexualidade era fruto da atrofia de uma das naturezas sexuais do homem. O Estado possui um impulso de autoconservação (Eros) que produz a repressão necessária para sua manutenção. Em total relação com Freud essa teoria propõe, como a dele, que os vínculos entre sujeitos no estado são vínculos libidinosos de matriz homossexual; no caso de Freud ele dá o exemplo da formação militar e da igreja, seu instinto de camaradagem e "irmandade" eram claramente pulsões eróticas homossexuais inibidas em suas metas. Ver: GROSS, Observações para uma nova ética. In: GROSS, Otto. *Por uma psicanálise revolucionária*. [Organização Marcelo Checchia, Paulo Sérgio de Souza Jr., Rafael Alves Lima]. São Paulo: Annablume, 2016.p.101. E para a homossexualidade militar e religiosa em Freud, ver: FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e análise do eu*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Coautoria de James Strachey et al. Rio de Janeiro, RJ: Imago, c1969. 18 v. il.

minimamente necessitaria de um tipo de atitude concreta da qual renunciar não seria possível, na qual as consequências – ao menos – deveriam ser as mesmas, pois:

> Tão logo ela pede ao homem <concreto> *querer* um valor que seja *válido* in concreto para si mesmo, e <digamos> somente para si mesmo, *somente* < agora> nessa situação < (portanto um valor "relativo" e "subjetivo") > é, portanto, fundamental que tal ética conduza exatamente as *mesmas* consequências <em termos higiene>. A menos que o "relativismo" consista em que o indivíduo deve deixar seu "ideal" "relativo" toda vez que a busca desse último lhe custe algo[278].

A "nova ética", em termos éticos, não poderia abrigar nenhuma ética, dado que cada situação por si só avaliaria se o sujeito poderia ou não sacrificar seus "queridos nervos", disto decorrendo que nenhuma proposição com nível mínimo de generalização poderia decorrer diante desta máxima. A polêmica desta carta de resposta pode ser observada de outro modo, sob um ponto de vista um pouco mais sociológico: Gross e Weber fazem parte da mesma geração e, no fundo, com suas teorias, se colocam – ambos – de maneira contrária ao autoritarismo patriarcal prussiano, são os caminhos pelos quais constroem os seus aportes críticos que diferem drasticamente em sua substância e, por isso, nos interessam aqui.

Otto Gross e Max Weber têm muito em comum: a) os dois são filhos de funcionários renomados da estrutura hierárquica dos respectivos reinados – Áustria e Alemanha – dos quais pertenciam; b) em suas infâncias foram protegidos, Weber pela mãe e Gross pelo pai, ambos não tiveram uma infância comum, pois trocaram muito cedo os brinquedos e os colegas pelos livros; c) tiveram trajetórias de ascensão profissional similares, foram considerados gênios precocemente e foram eleitos por mentores como seus sucessores[279]; d) ambos passaram por crises psicológicas que de algum modo influenciaram suas vidas posteriores; e) os dois eram críticos da dominação patriarcal e da ordem social vigente. Por fim, ambos morreram no mesmo ano, no primeiro semestre de 1920, Gross como morador de rua em Berlim – produzindo incessantemente – e Weber, como professor da universidade de Munique, no período onde começava a reunir de forma sistemática seus escritos.

A relação de identidade coloca ambos no mesmo período histórico – e espacial, pois frequentavam espaços parecidos e eram de famílias tradicionais – respondendo aos

---

[278] WEBER, 2005, p.128.

[279] Freud afirmou certa vez que Jung e Gross eram as melhores cabeças pensantes no movimento psicanalítico, o próprio Jung chamou Gross de irmão gêmeo, quando ele estava internado em Burghölzli (CHECCHIA, 2016 p.35). Já para Weber, foi o historiador romano Theodor Mommsen que afirmou, segundo o relatório de Walter Lotz do *Rigorosum* (exame oral para o doutorado) "Mas quando eu tiver de ir-me à minha tumba um dia, não haverá ninguém a quem eu diria "Filho, aqui está minha espada; está se tornando demasiado pesada para meu braço" que não fosse ao muito estimado Max Weber" (WEBER, 2003, b, p.139).

mesmos influxos – **posição de classe** e **situação de status** semelhante – de uma maneira completamente diferente[280]. Para Weber interessava a crítica do Estado, com o intuito de torna-lo potência, queria reformar e reorganizar a ordem do império para dar plena validade ao seu liberalismo imperial, no qual os valores morais burgueses deveriam aceitar os imperativos da razão de Estado. Gross queria com sua crítica o exato oposto de Weber, destruir o Estado tratando-o como a forma política do patriarcado, instituição que exprimia pelo controle e submissão dos seus indivíduos uma vontade estranha à própria natureza humana.

Stuart Hughes[281] ao estudar a transformação do pensamento social na Europa entre 1890 e 1930 identificou a crítica ao positivismo e a crise dos valores iluministas – em especial a crise do racionalismo – como causa e consequência do surgimento de novas ideias, com destaque para revalorização do inconsciente. Inclusive, colocando no mesmo balaio, coisas tão diferentes como a reforma do idealismo alemão de um Max Weber e a descoberta do inconsciente de Freud[282]. A identidade, enquanto aproximação das condições sociais e pessoais dos autores, acrescidas as contradições em suas respostas diante do "admirável mundo novo" causou, mais em Weber que em Gross, uma impressão posterior; ele ficara incomodado com a forma como Gross entrou na vida de Else, como também, de toda a juventude que se interessou por seu discurso. Após a crítica surgia a dúvida, que seria sanada apenas alguns anos após aquele "encontro".

2.4) Weber e o "mundo"

Em outubro de 1909 os muito estimados Jaffés seguiram junto dos Webers para uma viagem refrescante nos mares da costa adriática, a convite de Else viajaram para Trieste e passaram uma semana na vila de Grignano[283]. Há algum tempo Max e Else se aproximavam mais do que o habitual. A jovem, que era muito próxima da esposa de Max, agora, era também sua amiga. A proximidade marcada até no uso do pronome de

[280] Isso deixa claro que qualquer determinismo – seja o psicológico ou o sociológico – quando tratamos de uma análise de um indivíduo inserido na história, só pode levar a limitação do objeto estudado através do velho "método científico" reducionista; coloca-se o objeto em um *leito de procusto* para retirar dele somente as "peças" – no sentido biologicista – que interessam.
[281] HUGHES, H. Stuart. *Consciousness and society:* the reorientation of European social thought 1890-1930. Brighton: Harvester Sussex, c1979.
[282] O texto introdutório do capítulo "*The Recovery of the Unconscious*" junto com a parte de Freud esquadrinha bem os problemas do período. Ver: HUGHES, H. Stuart. *The Recovery of the Unconscious*. In: HUGHES, H. Stuart. *Consciousness and society:* the reorientation of European social thought 1890-1930. Brighton: Harvester Sussex, c1979.
[283] RADKAU, 2010, p.351.

tratamento mais intimo, criou uma situação diferente para o casal Weber: Max estava eufórico e Marianne pela primeira vez preocupada com suas ações e não com as omissões. Marianne teve necessidade, por seus compromissos políticos, de se ausentar da viagem por três dias, o tempo necessário para que Max e Else pudessem descobrir do que se tratavam os seus sentimentos.

A proximidade dos dois foi selada pela imposição de uma única lei, o não envolvimento de Else com seu jovem irmão – mais atraente e experimentado que Max – , o velho tabu do **incesto**, que só poderia causar o efeito oposto ao desejado. Em maio de 1910, Else e Alfred estabeleceram um romance[284], com a jovem mudando para a casa do professor e marcando definitivamente o rompimento dos irmãos e de Max com Else. Um fato interessante, é que Max escreveu uma enigmática carta de término, onde dizia:

> E agora, querida Else, que você está tão perto dos seus desejos, poucas palavras francas para terminar. Naturalmente, tive que dissipar a ilusão de Marianne que nós (ou Eu) *não* estávamos aptos para fazer certas coisas. Não, você *sempre* terá permissão para dizer "Você próprio não me ajudou? " e eu *nunca* serei covarde de lhe dar outra resposta que não "Sim", sem o meu ser, como você, sobre a pressão da *paixão* – e, se você comandaria isto: "da capo![285]" [...] Naturalmente, eu sei desde o começo que eu, minha existência aqui, e particularmente minha interferência nestes problemas, agora se tornaria muito penosa para vocês dois – logo para três de vocês [...] É da natureza das coisas e não perturba meu humor [...] Eu sei, desde novembro do último ano, que para você isto está se transformando em uma "incapacidade de entender um ao outro" (porque eu 'entendo' você bem o suficiente!), mas, por mais que eu 'entenda' isso, pouco me agradar. Pois, como agora está acabado, sua alma está procurando por uma razão que lhe dê o 'direito' de me detestar – e isto é estranho a sua natureza generosa [...] Assim como você sempre precisa de um 'direito' – embora você não possa ver que é apenas um *pseudo-direito* formal – para ser 'permitido' fazer o que forças poderosas irresistivelmente exigem de você[286]

Deste fato da biografia do autor nos interessa menos o caráter pessoal da relação e mais o debate que se consolidou nos últimos anos – com o material levantado pelo

---

[284] Pouco antes ela e Edgard tinham arranjado que o casamento se manteria externamente – de fachada – mas Else teria liberdade para ficar com quem quisesse (RADKAU, 2010, p.356).

[285] Em linguagem orquestral significa o mesmo que: "de início", indica uma repetição; também pode ser aludido o termo no sentido da audiência, da capo! Significa que a peça foi tão boa que você quer ouvi-la de novo (nota de tradução nossa).

[286] And now, dear Else, since you are very close to your wishes, a few frank words to end with. Naturally I had to dispel Marianne's illusion that we (or I) were *not* able to do certain things. No, you will *always* be allowed to say: "Didn't you yourself help me?" and I will *never* be so cowardly as to give any other answer than: "Yes", without my being, like you, under the pressure of *passion* – and, if you command it: 'da capo!' [...] I have naturally know from the beginning that I, my existence here, and particularly my interference in these matters, would now become *very* irksome for you both – soon for the three of you [...] It's in the nature of things and doesn't disturb my humor [...] I have know since November of last year that for you this is turning into an 'inability to understant one another' (for I 'understand' you well enought!) but, much as I 'uderstand' it, little does it please me. For, as it is now over, your soul is loking for a reason that will give you the 'rigth' to detest me – and that is an alien body in your generous nature [...] Just as you always need a 'right' – though you don't see it is only a formal *pseudo-right* – in order to be 'allowed' to do what mighty forces irresistibly demand from you. (MWG II/6 apud RADKAU, 2010, p.357. tradução nossa).

MWG e por novas fontes –, pois eles demonstram a retomada, com argumentos muito mais sólidos, da hipótese de Mitzman da existência de um efeito "dionisíaco" na produção do autor na virada para os anos dez [287]. Joachim Radkau, que escreveu a mais nova biografia de Max Weber, e deu nela uma ênfase toda especial ao papel dos casos amorosos como fenômenos fundamentais na formação e produção das obras tardias do autor, afirma – parafraseando Eduard Baumgartem – que uma "revolução" ocorreu por aqueles dias. Veneza atuou como um **turning point**[288] na vida do autor, pois foi ali que a "origem primeira[289]" do famoso texto "Consideração intermediária" fora forjada.

O argumento central do qual depreende a nova abordagem dos dois períodos de Weber apresenta os casos amorosos como catalisadores do interesse do autor não só pela sexualidade, como também, pela religião e até pela música. O interesse – acadêmico – de Weber pela religião começa nos anos de 1909 quando, por acaso – ou não – ele também tem suas primeiras relações amorosas. A carta que citamos acima deixa muito claro para o leitor que Weber não era o heroico abstêmio do amor sexual como pode parecer ao ler a sua biografia oficial, o movimento tectônico da sexualidade weberiana pode ser encontrado de maneira menos extrema até no próprio livro de Marianne, pois o moralismo do autor – maior até que o da esposa – sofreu uma grave baixa no período de 1908-1909[290] por uma mudança retratada por sua esposa:

> Em casa, os Webers dedicavam-se às ideias modernas para um longo futuro. Ele tinha grande interesse pelas consequências de um erotismo livre de normas na personalidade total, pois ela agora lhe parecia ser o mais importante em última análise [...] Claro, sua visão da natureza das pessoas que viviam além do bem e do mal na esfera erótica não mudara – a crença na insubstituível importância das normas continuava inabalável – mas *havia* uma mudança em sua atitude em face das pessoas que haviam abandonado as normas. Agora dedicava-se menos atenção às ações delas determinadas pela paixão, e concentrava-se mais em sua existência total. Sempre que conseguia aprovar a última, passava a interessar-se mais em sua proteção e desenvolvimento que em avaliar as *ações* desses indivíduos e o "imperativo moral".[291]

A mudança fora tamanha que ficaria impossível de não ser relatada na biografia – apesar desta omitir a desconfiança de Marianne para com os fundamentos desta

---

[287] MITZMAN, 1969, p.226.

[288] O conceito de turning point (ou plot point) é muito usado na linguagem cinematográfica, é o momento no qual a narrativa fílmica tem sua virada, o turning point "é um incidente, ou evento, que "engancha" na ação e a reverte noutra direção. Ele move a história adiante"(p.101). Por exemplo, pensando em um filme dividido em três atos, o ponto de virada conecta um ato ao outro, faz com que a história caminhe para seu fim. Ver: FIELD, Syd. *Manual do roteiro*: os fundamentos do texto cinematográfico. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2001, c1982.

[289] RADKAU, 2010, p.352.

[290] É interessante, pois este comentário da mudança de Max Weber na biografia de Marianne Weber não vem datado. Está entre as cartas do final de 1908 e o capítulo *Atividade e Controvérsias*, que retrata as experiências do autor no período de 1909 e 1910.

[291] WEBER, 2003, p.447.a.

transformação[292] –, agora, Weber indagava que os valores "éticos não estavam sós no mundo[293]" suas exigências e sacrifícios podiam compensar pessoas que incorriam em "pequenas culpas"*;* e poderiam descambar em conflitos nos quais a ação sem culpa seria impossível[294]. Quando, de fato isso ocorria, em termos éticos, a procura pela situação na qual as "mínimas perdas possíveis" fossem buscadas – tal qual uma escolha racional – para manter "sua dignidade humana, em sua capacidade de bondade e amor, em seu cumprimento do dever e, no valor de sua personalidade,[295]" devia ser procurada a todo custo.

O politeísmo dos valores de Nietzsche[296] aqui ganha força, pois os valores éticos estavam no "mundo", em disputa, e nem sempre seria possível agir sem que as consequências da ação fossem deletérias, mesmo que o primeiro sentido intentado tivesse sido "bom". Não bastasse isso, há uma relativização da ética na qual uma *escala de valores*[297] era aceitável para identificar as menores perdas possíveis para uma relação, Marianne finaliza sua descrição da mudança da seguinte forma:

> O resultado final da preocupação de Weber com as novas visões e as vidas de outros foi alguma coisa assim: o ideal ético da monogamia permanecia como devia ser, a forma mais elevada de comunhão erótica. Mas, não poderia ser imposto em todos os tipos de seres humanos e suas vidas. E não se poderia formular quaisquer princípios para o tratamento ético das multifacetadas situações concretas em que os seres humanos tropeçam fora e além do casamento. Mas uma coisa que permanece universalmente válida é o reconhecimento da *responsabilidade* em todos os relacionamentos humanos, assim como a seriedade do esforço moral. Igualmente, os que ficam sujeito à culpa sob a contenção de poderosas forças vitais não devem criar uma "teoria" ou um "direito" disso.[298]

Tomando a interpretação da esposa como verdadeira, é possível fazer um diagnóstico: ainda que o ideal da monogamia matrimonial, tal qual aquele propalado pela esposa em seus escritos, permaneça válido junto com a ideia de responsabilidade ética presente em sua formação pessoal, é difícil não identificar a transformação dos ideais do autor às suas novas descobertas, pois: se os valores não estão sós no "mundo"

---

[292] Nos capítulos da biografia oficial foi omitida toda e qualquer referência a esta suposta crise no casamento de Max e Marianne. Radkau nos mostra através de fragmentos de uma carta de Marianne à Helene e de seu comportamento na viagem, o quão diferente da serena "alegria pela recuperação" – presente na biografia – foi este momento para a autora. (RADKAU, 2009, p.351, 353).
[293] Ibid., p.447.
[294] Ibid., p.448.
[295] WEBER, 2003, p.448.a.
[296] O clássico trabalho de Gabriel Cohn em "Crítica e Resignação" não deixa dúvida da influência do politeísmo nietzschiano, como explica a diferença da interpretação de Weber; para o autor a crítica aos valores não era levada até as últimas consequências como para Nietzsche, bastava a crítica figurar nos elementos contraditórios e incompletos da moral. Ver: COHN, Gabriel. *Critica e resignação : fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, SP: TAQ, 1979.
[297] Ibid., p. 448.
[298] WEBER, 2003, pp.448-449.a.

não podem ser a régua na qual se medem as pessoas que incorrerem em pequena – ou até em grande – culpa, a ética universalmente válida precisa tolerar os diferentes tipos humanos; contanto que eles não formulem uma "teoria" – como Otto Gross – ou um "direito" – como Else – que seja usado como argumento para convencer-se e aos outros da ausência de culpa.

Max Weber não foi só influenciado em sua concepção ética pelos casos amorosos, seus escritos sobre música[299] foram influenciados – de maneira indireta[300] – por sua relação com Mina Tobler, uma musicista e pianista que pertencia aos círculos intelectuais burgueses e frequentava a casa dos Webers. Essa paixão confinada, pois diferente da dominante Else, Mina era discreta e aceitava placidamente o papel de amante, descambou em uma longa relação – compartilhada até durante a grande guerra[301] – sem ressentimentos ou grande incômodo por parte de Marianne[302]. Por relatos da mesma Marianne, Max Weber frequentemente fazia pequenas incursões ao piano – nos *Jours* – para demonstrar como o desenvolvimento da música no ocidente passara por um processo de racionalização similar a todas as instâncias da vida.

Nos anos que antecederam a guerra Weber fez algumas visitas à comunidade de Monte Veritá – aquela na qual Dr. Gross tentara estabelecer sua comunidade de amor livre. Sua visita à babilônia da contracultura[303] não era meramente excursionista, o autor foi ajudar a sobrinha de Alois Riegl, Frieda Schloffer (*Gross*), que sofria diante da tentativa do sogro de retirar-lhe a guarda do filho, desde o ano de 1913. A comunidade

---

[299] A descoberta da afinidade entre o processo de racionalização da música e seus correlatos na área científica e econômica "desvia" e amplifica a compreensão do papel das forças culturais na transformação do ocidente, segundo Schluchter (2011, pp.155-156).

[300] WEBER, Max. *Os fundamentos racionais e sociologicos da musica*. São Paulo, SP: USP, c1995.

[301] Radkau afirma que Mina era considerada "como uma 'legítima' concubina" (p.364) o que parece um pouco exagerado. No entanto sua relação com Weber no período da grande guerra permaneceu intensa, Mina tinha dupla nacionalidade – Suiça e Alemã – e preferiu ficar na Alemanha com os Webers; a propósito, há uma carta da amante sobre Max Weber em trajes militares: "Você deveria vê-lo em um uniforme! [...] Ninguém deveria vê-lo vestido de outra maneira" (" You should see him in uniform! [...] One would never like to see him dressed diferentily" (p.365.) In: (RADKAU, 2009, pp.364-365. Tradução nossa).

[302] Marianne, na biografia, cita uma carta na qual Max relata para ela o seu passeio com Mina por Zurique: "Devo dizer: mas sem experiência, sem pano de fundo, de um mundo baseado apenas na sensação, foi um oásis de pureza – é só do que se pode chama-la – a viagem ontem a Ufenau com essa garota diferente, mas que também parece "nobre" em sua maneira reservada e delicadamente arrebatadora" (WEBER, 2003, a, p.570) também presente em (WEBER, 1999, p.58,b).

[303] Em referência a um comentário de Eric Müsham que a chamou de babilônia. O poeta anarquista visitou a comunidade e permaneceu por algum tempo sob a esfera de influência de Gross (SCHWENTKER, 1996). Mas não só Müsham, inúmeros personagens históricos passaram pela comunidade como Kropotkin, Herman Hesse, Gustav Ladauer, Johannes Nohl, dentre outros.

de Monte Veritá fora criada em 1900 por Henri Oedenkoven e Ida Hoffman[304], inicialmente fora pensada como um sanatório e comunidade vegetariana, com tratamento diferente: humanizado e naturalista; logo se tornou o protótipo de sociedade na qual se podia viver a *Lebensreform*[305].

Gross migrou para lá no ano de 1905 – em uma vida itinerante entre Munique e Ascona[306] – e cedo se envolveu com uma personagem importante do grupo, Lotte Hattemer, filha de um oficial de alta patente da administração – e depois prefeito – da cidade Berlim. A jovem fugiu daquela experiência de sociedade autoritária aos moldes do espírito prussiano e foi, a convite de sua amiga Ida Hoffman, construir outro modelo de organização societária. Lotte acabou cometendo suicídio e o caso passou, após algum tempo, a ser investigada, coisa que afetava diretamente Otto Gross. Ele próprio relatou em um jornal o incidente e sua participação nele:

> No início do ano de 1906, em Ascona, dei à senhorita Lotte Chatemmer, a pedido dela, o veneno com o qual se suicidou. Eu o fiz para tornar-lhe a morte, pela qual já estava absolutamente decidida, a mais serena possível. Fiz de tudo o que estava ao meu alcance para dissuadi-la da sua decisão de morrer. Mesmo quando o veneno já se encontrava em sua posse (eu o dei a ela iminentemente antes de minha partida da Ascona), fui até ela e pedi mais uma vez que, ao invés disso, viesse a Graz comigo e me deixasse tentar ver se eu ainda podia ajuda-la. Deixei o veneno em suas mãos porque fiquei convencido de que Lotte Chatemmer, uma vez que havia decidido morrer, levaria a cabo essa decisão de um jeito ou de outro e seguramente não recusaria, se fosse o caso, diante de uma forma atroz e dolorosa de morrer[307].

Lotte é chamada na carta por Gross de Chattemmer, talvez por causa de seu nome Paulette Charlotte Hattemer, e este artigo foi publicado no *Die Zukunft* em 1914. A intenção da publicação era, dentre outras coisas, defender sua inocência nos casos criminais e ajudar Frieda no processo movido por seu pai. Antes da internação forçada[308] de Gross, o pai já havia tentado retirar a guarda dos filhos das mãos de

---

[304] Henry era filho de um industrial da Antuérpia e Ida uma professora de música e militante feminista de Montenegro. Eram autênticos representantes da *Bildungsbürgertum* e buscavam, nos termos de Weber, um acosmismo do amor fraterno pela negação do mundo e retirada deste. Oedenkoven quis primeiro criar um Sanatório (1902), em um modelo de *Spa*, isolado da vida cotidiana que prometia a cura das pessoas pelo tratamento com banhos e a estadia em um ambiente natural. (GREEN, 1986, p.120).

[305] A *lebensreform*, ou reforma da vida, era uma espécie de conceito no qual se agregavam as mais diferentes formas de experiência de vida contra culturais; em suma, eram todos os movimentos e filosofias contrários à industrialização o materialismo e a urbanização. O termo era uma espécie de guarda chuva para diferentes movimentos; por exemplo, em Monte Veritá, tínhamos: os Naturalistas (*Naturmensch*) os Teosofistas, Wagnerianos, Místicos, Tolstoianos, o grupo de Gross defensor da "nova ética", os críticos políticos anarquistas e comunistas. Esses grupos faziam da Ascona "o lugar dos espíritos europeus rebeldes" (Ibid., p.3).

[306] Ibid., p.26.

[307] GROSS, 2016, p.107.

[308] Gross foi internado no manicômio privado de Tulln, contra ele pesavam as acusações de participação na morte de Hattemer e de mais uma mulher, Sophie Benz, pintora e amante do Dr. Gross falecida em 1910. O gosto do psicanalista por venenos e drogas se desenvolveu no período de sua juventude, quando passou um tempo –para estudar botânica – em Punta Arenas, na região da patagônia chilena.

Frieda. O argumento de Hans Gross é que a nora fazia mal à formação do menino dado que vivia como bígama – em época, o anarquista Ernest Frick vivia com ela – e que a criança deveria ser tirada da mãe antes que fosse completamente influenciada pelo modo de vida nefasto dela e de seu filho. Foi nesse contexto que o "conselheiro jurídico" Max Weber chegou à vila aos pés do lago Maggiore.

Weber se hospedou durante sua estadia na casa dos Gross e alternava conversas com os moradores e visitantes com a leitura – no período leu Königliche Hoheit de Thomas Mann, A Alma e as Formas de Lukács e Marie Donadieu de Charles Louis Phillipe. Frieda lhe contou nos primeiros dias que queria se separar do médico – que havia acabado de ser diagnosticado com Dementia Praecox[309] – mas não podia, pois as leis do Estado da Áustria, influenciadas pelo catolicismo, proibiam a separação[310]. Na mesma carta destinada a Marianne, o autor afirma que Else poderia aparecer e que caso isso ocorresse ele sairia "pois ela havia feito algo muito errado[311]" e nada de valor poderia vir do encontro dos dois.

O companheiro de Frieda, Ernest Frick, acreditava em uma revolução que incluísse a queda do patriarcado como modelo primaz de organização do poder, transformando a sociedade em uma comunidade fraternal e erótica. Quando Weber conheceu Frick ficou impressionado, cravou uma definição bastante ampla de sua personalidade que era: refinada, educada, de opiniões passivas e não políticas, pensativa e gentil[312]. Com Frick travou um debate intelectual do qual depreendeu um insight valioso para nosso trabalho, pois nele apontou algumas características que identificava no movimento e criticava através de leituras e interpretações bastante singulares, comenta Weber:

> A prisão teve tal efeito sobre ele que não pôde deixar de cismar sobre o significado da bondade. Ele foi levado à distração pelo *discernimento* de que o *resultado* da ação virtuosa é tão frequentemente irracional e resulta no mal quando alguém se comporta 'virtuosamente', tanto que ele questiona se alguém *deveria* agir virtuosamente: uma avaliação da ação moral em termos de suas *consequências* e não de seu valor intrínseco! Por enquanto, ele não consegue ver que há um erro nisso, então eu vou fazer com que chegue às

[309] Equivalente a atual Esquizofrenia, o irônico é que provavelmente o diagnóstico de Gross usou dos próprios estudos do autor sobre o tema para defini-lo como doente.
[310] Carta de 31.03 de 1913 (WEBER, 1999, p.44.b.).
[311] Carta de 16.04.1913 (Ibid., p.48). Else posteriormente acabou indo para visitar Frieda, ao passo que Weber, ao invés de sair, permaneceu trancado durante todo o período que ela estava em casa; só saia quando Else não estava presente.
[312] Carta de 29.03.1914 (Ibid., p.52). Weber só conheceu o companheiro de Frieda em 1914, pois ele estava preso na primeira visita, acusado de participar de um atentado na suíça; a descrição da personalidade se faz pela imagem anterior de terrorista construída ao entorno de Frick.

> suas mãos uma cópia do Os Irmãos Karamazov, e o último diálogo de Lukács, no qual este problema é tratado.[313]

O autor encontrou um interlocutor com dúvidas quanto à possibilidade real da bondade em um mundo irracional, no qual quase sempre as consequências de uma ação – com intenção virtuosa – acabavam criando consequências ruins. Oferece para leitura de Frick duas obras, a primeira se trata do clássico de Dostoievski, *Os Irmãos Karamazov*, pois através dele – e do personagem de Aliócha – é possível compreender que as boas intenções podem derivar em consequências imprevistas e, muitas vezes, incontroláveis do ponto de vista racional. A segunda é o diálogo "Da Pobreza do Espírito" de Lukács, que completa essa espécie de "aconselhamento" feito por Weber, pois neste texto se questionam as possibilidades do amor e da bondade em seu poder carismático **extra-cotidiano**. Os problemas de Frick eram maiores que a aparente crise de identidade e valores pela qual passava, o que estava em jogo era o próprio estatuto de validade do movimento revolucionário, por exemplo: como deveria ele se portar diante das disputas internacionais entre os estados? Não seriam coniventes com a dominação quando, vivendo sob as asas daquela ordem instituída, lutavam apenas na esfera cultural ou, através de um renuncia ao mundo, se escondiam nas comunidades de vida? A posição pacifista – com relação a uma guerra entre nações – era verdadeiramente coerente em seus pressupostos? A tudo isso, uma boa resposta de Weber era a sua leitura de Tolstoi, que reproduzimos de um texto datado de fevereiro de 1916:

> O Evangelho, porém, deveria manter-se alheio a essas discussões [a cerca do poder dos estados e de suas respectivas responsabilidades perante a história] ou então leva-las a *sério*. Neste último caso, nada mais há a fazer se não seguir a coerência de Tolstoi. Quem recebe apenas um centavo em rendas, que outros, direta ou indiretamente, têm de pagar; quem possui algum bem de consumo ou consome um bem produzido pelo suor do trabalho alheio, e não do próprio, alimenta sua existência com o mecanismo daquela luta econômica, sem amor nem misericórdia, pela sobrevivência que a fraseologia burguesa chama de "trabalho cultural pacífico". É outra forma da luta do homem com o homem, na qual não milhões, mas centenas de milhões, ano após ano, definham de corpo e alma, afundando ou levando uma existência muito mais desprovida de algum "sentido" (*Sinn*) reconhecível do que o compromisso de todos (incluídos mulheres, pois elas também "conduzem" a guerra ao cumprirem seus deveres) com a honra, e isso *significa* simplesmente: o compromisso com os deveres históricos do próprio povo, impostos pelo destino. [...]. Quem não chegar a essas conclusões – o próprio Tolstoi só o fez quando prestes a morrer – deve saber que está comprometido

[313] Prision has had such an effect on him that he cannot leave off brooding on the significance of goodness. He has been driven to distraction by the insight that the *outcome* of virtuous action is so often quite irrational and results in evil when one behaves 'virtuously', so much so that he questions whether one ought to act virtuously: an evaluation of moral action in terms of its *consequences* and not intrisic worth! For the time being he cannot see that there is a mistake in this, so I will see to it that he gets a copy of The Brothers Karamazov, and the later Lúkacs's dialogue, in wich this problem is dealt with. Carta de 05.04.1914 (WEBER, 1999, p.56, tradução nossa.b.).

> com as leis deste mundo, que por tempo indeterminado incluem a possibilidade e a inevitabilidade de guerras pelo poder[314].

Deste modo, o autor pretendia destruir as ilusões de um mundo no qual não fosse a luta o critério de definição da existência humana. O caminho de Tolstoi, nesse sentido, era a variante moderna – e não tanto secular – da antiga renuncia ao mundo presente em toda a história das religiões mundiais e, especificadamente, no caso de Tolstoi, a renuncia mística ao acósmico tomava uma forma de resignação heroica diante da impossibilidade de mudar a ordem das coisas. Para Weber, a única saída para um suposto **acosmismo do amor fraterno** era o caminho de Liev Tolstoi, pois sua ética garantia uma ausência de consequências malignas, mas cobrava um preço alto: a renúncia do sexo e o abandono de um projeto de fraternidade erótica. A vitória no caso jurídico, em 1914, sucedeu-se da morte de Hans Gross, que selou definitivamente o destino da vida do jovem Peter e de Frieda Gross.

Após a grande guerra, mais propriamente a partir de 1918, Weber retomou o relacionamento com Else – logo após o término de sua relação com Mina – e Else tratou de queimar as cartas de *tobelchen* para decretar e celebrar esse fim[315]. A grande guerra liquidou a fortuna dos Webers – de Marianne e Max[316] – e o autor, após quase aceitar uma proposta de Viena, mudou para Munique para viver junto de Else Jaffé[317], enquanto Marianne estava ocupada entre Berlin e Heidelberg, pois tinha sido eleita presidente do BDF e também Deputada da Constituinte de Baden.

A intimidade entre os amantes tinha mais do que apenas o fogo fortuito da paixão, tinha também um conteúdo intelectual, só que diferente da erótica espiritual, esta era legitimada de maneira imoral. Para Radkau o fruto desta relação é a ideia mesma de religião para Max Weber, não a ideia dos compêndios de sociologia da religião, mas sim, da experiência religiosa que era muito maior que um fenômeno

---

[314] WEBER, Max. Entre duas leis. In: WEBER, Max. Escritos Políticos. [Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento v.19], São Paulo: Folha de S.Paulo. 2015.pp.105-106.

[315] RADKAU, 2009, p.519.

[316] Wolfgang Schluchter (2011, pp.28-29) apresenta essa informação, diferente da heroica narrativa de Marianne comprada por muitos biógrafos e estudiosos; o retorno de Weber a atividade professoral foi fruto da crise econômica decorrente da derrota na guerra, não de qualquer panegírico de princípios.

[317] Um enxerto composto pelos relatos de Else, de suas conversas ao pé do ouvido com Weber, soa bastante distante de nossa visão idealizada do autor: "É o escuro reino da noite no qual minha mãe me trouxe [...] Você orgulhosa e aconchegante nas pequenas coisas, forte doce e desregrada criança dos deuses, você da fonte da mãe terra [...] Eu deito em cadeias de rosas antes de você com o anel em volta do meu pescoço [...] trate-me realmente mal, como você sabe (Eu permaneço ainda mais em seu poder) [...] Isso é insano – é *muito* melhor: como a florescente terra em maio." It is the dark realm of nigth from wich my mother brought me[...] You proud cosy little things, strong sweet and unruly child of the gods, you from the source of Mother Earth [...] I lie in chains of roses before you with the ring around my neck [...] treat me really bad, as you now how (I remain all the more in your power) [...] that is crazy – its *far* nicer: like on the blossoming Earth in May[317] (RADKAU, 2009, p.525. tradução nossa).

cultural ou uma "cimentadora dos laços sociais". A religião de Weber vinha do fundo da humanidade, similar ao poder erótico[318], resumindo em suas próprias palavras:

> Na verdade, não se pode viver 'contra Deus' no dia; só se pode procurar o reino de Tristão – e então morrer 'contra ele' quando chegar a hora e ele exigir; lá ele se tornará Shylock, podemos ter certeza que ele escolherá o tempo por si mesmo. E aquelas estruturas nas quais nem mesmo o reino de Tristão deve invadir (deixe aquele que está disposto e hábil para chama-lo "Luciferiano") asseguraram que às notássemos a cada momento. Acima de tudo, eu posso viver contra uma pessoa somente na verdade, e isso eu posso e estou autorizado a fazer e é a última necessidade que é decisiva para minha vida, maior e mais forte que qualquer Deus[319].

Com esse relato do Deus de Weber, o biógrafo defende a compreensão – por parte do autor – de uma divindade como a do antigo testamento; não como fonte de valor moral, mas como poder da natureza que permanece alheado a qualquer esfera de valor mundana[320]. Essa é construída pelos homens, pois a relação com uma pessoa, mesmo que seja contra ela, só pode ser vivida na verdade e essa é a única necessidade que é decisiva, maior e mais forte que qualquer Deus. A mudança religiosa experimentada através da sexualidade parece ganhar uma poderosa ressonância, uma vez que, diferente do alegado "ouvido pouco musical", demonstra ser a reflexão do velho Weber carregada de uma religiosidade metafórica e poética muito diferente de suas discussões, enquanto jovem, com o teólogo e primo Otto Baumgartem.

Weber separa o que é da noite e o que é do dia, o que é da divindade para o que é humano e é exatamente por isso que a resposta a Otto Gross agora é mais forte, pois não se trata obviamente de um valor sagrado – porque divino – mas porque é fruto das relações entre os homens; assim sendo, fica preservada nesta forma de relação a verdade como valor incondicional para a experiência humana. A ética "heroica" de Kant não precisa ser substituída pela antiética das paixões luciferianas, se celebrada como valor em si mesma – como representante da verdade na relação entre os homens – pode ela permanecer. Mas o seu critério de legitimidade e validade passa a estar ligado ao próprio relacionamento entre os homens e disto decorre que os diferentes tipos humanos e as éticas "medianas" não podem ser comparados em uma relação de superioridade e inferioridade.

---

[318] RADKAU, 2009, p.531.

[319] Actually one cannot live 'against God' in the day; one can only seek out that realm of Tristan – and then die 'against him' when it is time and he requires it; in there he wil become Shylock, we can be sure he will choose the time himself. And those structures on wich even Tristan's realm must not encroach (let he who is willing and able call it 'Luciferian') have ensured that we notice them there at every moment. Above all, I can live against a person only in the truth, and that I can and an allowed to do so is the ultimate necessity that is decisive for my life, higher and stronger than any God. (RADKAU, 2010, pp.529-530).

[320] RADKAU, 2010, p.530.

Na "Consideração Intermediária" de 1915, encontramos uma constelação de assuntos que fazem ressonância direta com todas as influências que listamos durante o texto: encontramos o choque entre o ideal religioso – e mesmo o caráter patriarcal da sociedade – e a sexualidade sublimada – esfera erótica – que vai progressivamente superando os obstáculos tradicionais para se impor, na modernidade, como esfera autorreferente. Podemos listar alguns dos elementos da biografia que tornamos a ver na obra: o efeito luciferiano das paixões; a questão do matrimônio; as possibilidades reais de uma emancipação pela via erótica; o egoísmo como núcleo duro de uma erótica que vive o gozo sofisticado de si no outro; o choque entre o asceta vocacional, especialista, com o homem erótico; a experiência do gozo sexual em um amor maduro e, até, a compreensão da brutalidade e violência que são requintadas pelas formas sublimadas da erótica.

A escolha metodológica feita até aqui me permitiu tomar a realidade histórica – que retratei através de uma interpretação sociológica – de maneira abrangente e sob diferentes pontos de vista. Intencionalmente não salientei, aqui, qualquer causa que pudesse ser tomada como determinante para orientar ou desviar o sentido de uma determinada progressão de acontecimentos. Mas, sustentar que há uma pluralidade de causas que produzem – em seus choques e acomodações – um curso de acontecimentos singular e contingente, não é afirmar que não exista nenhum tipo de relação causal efetiva. É, isso sim, sustentar que uma hierarquia de causas só é possível se pensada na reciprocidade entre as causas suficientes e suas causas "menores", a simultaneidade de diferentes pressões e contra-tendências conforma determinada progressão; portanto, é necessário afirmar: *não seria possível pensar em um contexto social de emergência da esfera erótica, sem levar em conta o surgimento dos movimentos eróticos e a própria "observação participante" do nosso protagonista.*

A sabedoria de Marianne Weber já havia nos proporcionado um insight significante quando pensamentos na emergência dos movimentos amparados no guarda-chuva conceitual da *Lebensreform*, eles não são apenas a expressão libertina de uma burguesia que cansara de ser puritana, antes disso, eles expressão as tensões próprias de um período de transição da cultura ocidental. Deste modo, a sexualidade era apenas o campo onde mais se sentiam fustigados os jovens burgueses, mas toda a estrutura de personalidade autoritária só reproduzia na subjetividade o que as ordens sociais impunham com suas instituições: um controle autoritário e violento da sociedade.

A discussão teórica serviu de pano de fundo para que a geração de 1890 pudesse conhecer e se apropriar da nascente reflexão sobre a sexualidade, assim, a circulação de ideias influenciou em alguma medida as relações e potencializou, mesmo nos moldes do velho gosto pelo salão burguês, a curiosidade e o desejo por experimentar na prática aquela espécie de salvação hedonista. O que em outras condições era apenas uma perpetuação do caráter burguês da era vitoriana, por um paradoxo das consequências, serviu a finalidade oposta que a da manutenção da ordem das coisas, permitiu que fossem transmitidos novos habitos, desejos e vontades por meio dos velhos canais de expressão. Vinho novo em odres velhos nem sempre produz o efeito indesejado[321].

Não é possível estabelecer uma relação de identidade de um para um entre a vida pessoal e as atividades intelectuais do autor[322]; mas é possível, no sentido mais weberiano do termo, após esse inventário de influências, afirmar por meio de uma analogia que: *existe uma possibilidade objetiva diante de nexos históricos e relacionais – e de uma causação adequada ao nível histórico e de sentido – de que o as mudanças pessoais, geracionais e contextuais da vida de Weber tenham, lhe orientado o interesse para temas completamente absurdos e irrelevantes para a geração anterior à sua.* E que viriam a se tornar um dos "leitmotivs" de uma revolução cultural quarenta anos após sua morte.

2.5) Sombart e Simmel

Um dos argumentos que sustento neste trabalho é o da relevância dos grupos de intelectuais para a formação de um interesse acadêmico pelos estudos da erótica. As experimentações de diversos membros e o próprio engajamento de pessoas que passavam pelos círculos de intelectuais proporcionaram o impulso necessário para desencadear debates e promover reflexões ao entorno deste novo modo de vida. Se em um primeiro momento trabalhei com os grupos que influenciaram Weber na confecção da esfera erótica, venho neste tópico, salientar outros pensadores que pertenciam ao círculo de intelectuais do autor e que também escreveram sobre o assunto.

---

[321] O processo de institucionalização por meio do qual a "ordens da vida" cooptam e controlam as novas forças – em Weber carismáticas – sociais nem sempre consegue produzir o resultado esperado. As contradições de uma forma de organização podem muito bem, em correlação com outras causas, permitirem e até potencializarem determinados resultados que lhe são "por natureza" contrários.

[322] Esta é a base de sustentação da crítica de Guenther Roth à perspectiva de Mommsen e de Mitzman quanto a essa relação entre vida e obra. Ver GUENTHER, Roth. Part A. Ideological Conflit and Scholarly Commitment. In: BENDIX, Reinhard. *Scholarship and partisanship*: essays on Max Weber. Coautoria de Guenther Roth. Berkeley, CA: Univ. of California, 1980. p.6.

Pretendo, através de um breve itinerário, apresentar o pensamento de Werner Sombart e Georg Simmel sobre a erótica, com isso quero salientar a forma de apropriação de cada um desta temática, como também, apontar para esse interesse compartilhado – entre o começo de século e a primeira guerra mundial – em desvendar os vínculos entre amor, capitalismo e modernidade. Para tanto, farei o seguinte percurso: primeiro tratarei da erótica em Sombart, apontando a importância dela na formação do mercado consumidor de luxo para o capitalismo moderno; e, em um segundo momento, das contribuições de Simmel, salientando o debate com Marianne Weber acerca da condição feminina, assim como, do tema da prostituição que o aproxima de Sombart.

No caso de Werner Sombart selecionei especialmente sua obra "Amor[323]" *Luxo e Capitalismo*, pois nela o autor desenvolve uma espécie de teoria do hedonismo consumista, na qual afirma que o capitalismo foi influenciado diretamente pelo desenvolvimento do mercado de luxo e, por isso, deve-se explorar o surgimento desse comércio através de uma análise histórica aprofundada. Mas o que isso tem haver com o amor? É que para Sombart o erotismo e o luxo são elementos correlacionados, onde um está também o outro estará, dado que a disposição para o consumo de luxo é uma disposição para o requinte do desejo. Além disso, para o autor, o "sujeito" que impulsiona o luxo egoísta na história é a mulher – não propriamente qualquer mulher – é a **cortesã**, pois ela atuava como arbitra dos gostos e dos consumos criando e incentivando novas formas de luxo. Após um breve itinerário apresentando o lugar de *Amor, luxo e Capitalismo* na obra de Sombart, mergulharemos mais propriamente no universo do livro.

O Opus Magnum sombartiano surge em 1902, *Der Moderne Kapitalismus* (O Capitalismo Moderno) em dois volumes, livro no qual o autor delineia a vitória do capitalismo industrial sobre o sistema de manufatura, incluindo os desenvolvimentos precedentes como o *putting out system* e formas de racionalização do trabalho artesanal como partes do processo de superação do modo de produção feudal. A forma adotada na obra seguia os critérios epistemológicos do autor, "o primeiro volume lida com um levantamento histórico de como a vitória ocorreu, e no segundo volume, com uma

[323] Seguindo a segunda versão do livro e também o prefácio da primeira edição – na qual Sombart deixa explicita afirmação de que queria que o nome do livro fosse Amor, Luxo e Capitalismo e não só Luxo e Capitalismo como consta na primeira edição – chamarei aqui, portanto, a obra de Amor, Luxo e Capitalismo.

análise teórica do porque isso ocorreu" [324], ou seja, acompanhando a tradição do historicismo, o autor apresenta o levantamento histórico do ocorrido para depois delinear a explicação, com uma visão qualificativa do processo. Posteriormente a edição seria ampliada com mais dois volumes, além dos textos que expandiam o tratamento cultural e psicológico do surgimento do capitalismo moderno.

Em 1909 o autor passa por uma espécie de crise com seus valores, é o ano de publicação de seu último livro "socialista": *Das Lebenswerk von Karl Marx* (A obra da vida de Karl Marx), ano em que o autor inicia um processo de mudança substancial em suas principais crenças; crenças que, diferente de Weber[325], eram determinantes para produção científica de Sombart. Alguns comentadores acreditam que tenha sido desencanto para com o mundo real que produziu uma reação "interesseira" de Sombart, abandonando o movimento operário e a social democracia pelos interesses dominantes; outros preferem acreditar em um desencanto coletivo pelo qual a geração deste pensador passou e que movimentou não só a guinada de Sombart ao romantismo conservador, mas também, o distanciamento de muitos pensadores para com esquerda[326], como Simmel que se distanciou a partir da virada de século de seus interesses políticos anteriores.

É neste período de transformação que a coletânea de textos *Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus* (Estudos para a História do Desenvolvimento do Capitalismo Moderno), ganha corpo com os dois volumes *Luxus und Kapitalismus* (Luxo e Capitalismo) e *Krieg und Kapitalismus* (Guerra e Capitalismo). Os textos foram publicados em 1913 e fazem parte dos estudos iniciados com *Der Moderne Kapitalismus* sobre o surgimento do capitalismo em suas diferentes perspectivas culturais. O próprio Sombart é quem nos diz:

> Minha obra "Die Juden und das Wirtschaftsleben" (Os judeus e a vida econômica), publicada no ano anterior, vem a se constituir propriamente a iniciação dessa série de estudos [...] Este primeiro tomo que leva o nome de "Luxo e Capitalismo" deveriam para melhor intitular-se chamar "Amor,

---

[324] MITZMAN, Arthur. *Sociology and Estrangement: three sociologists of Imperial Germany.* New Brunswick: Transaction Books, 1987.p.186.

[325] Sombart produzia muito, incessantemente, sobre o que lhe interessa e em favor de suas ideias e valores. Foi assim no período social democrata radical e foi assim no período posterior, no qual fazia apologia do burguês aventureiro – que havia morrido – e preconizava um retorno à comunidade tradicional, inclusive sendo contrário ao movimento feminista, porque suas liberdades afastavam do seio da família tradicional o povo alemão. Diferente de Weber que tentava separar sua concepção política da concepção científica, Sombart entregava-se aos seus valores.

[326] Podemos enquadrar, com ressalvas, Moreira (2004) no primeiro caso interpretativo. Mitzman (1987) prefere essa alteração na consciência coletiva da geração de 1890, ressaltando a mudança em vários autores. Ver: MOREIRA, Antônio de Vasconcelos. Werner Sombart (1863-1941): Apontamento Bibliográfico, *Análise Social,* v.38, n.169, p.1123-1151, 2004.

> Luxo e Capitalismo", pois a ideia que lhe serviu de base é que as grandes transformações que se verificam na sociedade europeia, a partir das cruzadas, trouxeram como consequência uma mudança nas relações entre os sexos, mudança esta que é causa determinante, por sua vez, de uma transformação no regime da vida das classes dominantes, transformação, por fim, que vem exercer uma influência essencial na gênese do sistema econômico moderno[327].

O prefácio citado acima é datado de novembro de 1912 e apresenta o texto *Amor, Luxo e Capitalismo* como parte de uma coletânea iniciada com o livro sobre os judeus e terminaria com seu segundo volume *Guerra e Capitalismo*, chamaremos aqui os textos vinculados ao capitalismo moderno de *complexo do capitalismo*, pois fazem parte de um mesmo esforço por parte do autor com o intuito de compreender o desenvolvimento do capitalismo em correlação com diferentes esferas do mundo social, identificando as "afinidades eletivas" entre capitalismo e amor – luxo, guerra – e os motivos materiais e simbólicos deste fortalecimento recíproco. A seguir faremos uma exposição sintética da tese do livro e de suas principais ideias, salientando os aspectos que interessam a nossa pesquisa.

Sombart compreende dois motivos históricos importantes para a ascensão do luxo, são eles: a) o surgimento das cortes reais; b) a concentração da nobreza e, posteriormente, da alta burguesia[328] nas cidades. As cortes surgiram primeiro na Itália renascentista, isso porque entre os séculos XV e XVI houve uma urbanização da nobreza, fruto do desaparecimento progressivo da cavalaria e uma centralização de poder absoluto nas mãos do papa (e dos reis). A combinação entre o poder político centralizado e a mudança para a cidade fez com que novas formas de experiência social fossem criadas para atender a demanda dos insaciáveis consumidores citadinos; as festas que antes serviam aos calendários de colheita e religioso agora, se tornavam permanentes, e os baquetes – típicos da nobreza – congregavam toda sorte de homens e seus títulos, intensificando as relações amorosas e o cultivo de uma erótica secular (culto da galanteria e valorização da mulher). Embora a relação entre as mulheres e o

---

[327] Mi obra "Die Juden und das Wirtschaftsleben" (Los Judíos y la vida económica), publicada el año anterior, viene a constituir propriamente la iniciación de esta série de estudios. [...] El segundo volumen e estos "Estudios" se ocupará de las relaciones entre la guerra y el capitalismo. Este primer tomo que lleva el titulo de Lujo y Capitalismo deberia más bien intitularse "Amor, Lujo y Capitalismo", pues la idea que he servido de base es que las hondas transformaciones que se verifican en la sociedad europea, a partir de las Cruzadas, han traído como consecuencia um cambio en las relaciones entre los sexos, cambio que es causa determinante, a su vez, de una transformación en el régimen de vida de las classes dominadoras, transformación, por último, que viene a ejercer una influencia essencial en la génesis del sistema económico moderno. SOMBART, WERNER. *Lujo y Capitalismo*. Tradução de J.A. Garcia Martinez. Guilherme Dávalos Editor, 1958. pp.15-16 (tradução nossa).

[328] Algumas interpretações apresentam a ascensão econômica da burguesia como um terceiro fator. Acredito que o enriquecimento e a imitação dos gostos da corte por parte do burguês façam parte do segundo motivo, que é a migração e concentração do consumo nas cidades.

papado já existisse no período chamado de *Hurenregiment ou Pornokratie*[329], carecia ele de um espaço de sociabilidade circunscrito para solidificar de vez a transformação cultural vivida no período. O rei Francisco I foi o percursor da sociedade de corte na França, pois introduziu as damas[330] àquela sociedade; com as **damas**, para Sombart, vieram às contendas amorosas, as intrigas e o luxo. Do Tableau de Paris o autor retira o seguinte fragmento: "Rainhas da sociedade, arbitras do gosto e dos prazeres[331]" os gostos requintados substituíram os hábitos viris, as fortes emoções deram lugar à frieza da sofisticação, foram as damas em sua obra as percursoras do processo civilizador.

Do ponto de vista macroeconômico a profunda desvalorização da posse da terra, que era o núcleo do modelo feudal de organização social, vem acompanhada da descoberta progressiva de novos mundos, o período exploratório do século XIII ao XIV apresentam os primeiros traços do que viria a ser o período das descobertas marítimas e da colonização. Na Alemanha no século XV e XVI o mercantilismo baseado na oferta de crédito dos Fugger apresenta os primeiros traços deste novo modo de organização dos mercados modernos. O comércio de especiarias, o ouro brasileiro e as guerras de Luis XIV[332] ampliam a importância das lojas de dinheiro, os bancos, que começam a construir os seus impérios em um mercado financeiro.

A nova burguesia mercantil e financeira já havia comprado tudo que o dinheiro podia pagar, mas queria mais, queria a "infusão do dinheiro no sangue azul[333]" e o fez através da outorga de empregos e terras que lhe proporcionavam títulos, na compra direta com a coroa de títulos e, também, através dos casamentos interesseiros. Os grandes burgueses almejavam ao fim da vida o reconhecimento da distinção típica do privilégio feudal e, por isso, trabalhavam incansavelmente para tornarem-se cavalheiros, tanto através da observação de condutas quanto com o próprio trato com o dinheiro, essa popularização da corte através da distribuição de títulos e do **estilo de vida** de uma elite é fundamental para o surgimento das condições adequadas à existência do luxo.

---

[329] Período da Igreja católica batizado por teólogos protestantes alemães com o nome de governo das meretrizes ou pornocracia pelas relações pervertidas entre o clero e as mulheres, embora elas não fossem prostitutas. Também chamado como *Saeculum Obscurum* fazem parte das narrativas absurdas da história da igreja.

[330] Para o autor a sociedade de corte tem um estilo de vida próprio que é incorporado na relação de galanteria para com as damas, portanto a mudança das cortes para cidade precisa estar acompanhada da assunção da dama.

[331] SOMBART, 1958, p.22.

[332] Ibid., p.25.

[333] Ibid., p.28.

O segundo motivo também faz parte das grandes transformações históricas pelas quais o Ocidente passou, é o surgimento da cidade moderna que inaugura o fluxo interminável de pessoas em trânsito cada vez mais acelerado. Na passagem de um século as cidades comerciais duplicam ou até triplicam de tamanho. E quem são seus moradores? É a classe consumidora composta desde a nobreza à burguesia financeira e comercial, mas o incremento seria pequeno, não fosse a necessidade que essas classes tinham de seus serviçais, dos serviços públicos e dos pequenos comerciantes e trabalhadores jornaleiros. A tese do autor é que o crescimento do raio das cidades é equivalente à concentração de consumo que produzia riqueza e atraía trabalhadores para os centros urbanos[334]. Uma incrível citação de Lavoisier é usada para ratificar o argumento:

> 250 milhões se gastam em artigos de consumo para as pessoas e 10 milhões, no tocante aos cavalos (anualmente). Que recursos se aplicavam para liquidar 260 milhões? [...] Cerca de 20 milhões produzidos pelas indústrias de exportação e comércio, 140 milhões são pago com ajuda da dívida pública e salários, e 100 milhões procedem das rendas territoriais e dos benefícios de homens de negócio (de empresas exteriores) que em Paris irão fazer suas compras[335].

Os números retirados do discurso de Lavoisier são interessantes porque apresentam uma composição de capital tipicamente moderna, sendo a dívida pública (gastos com estipêndios) e os gastos provenientes de capital os principais motores econômicos do consumo. Paris era uma cidade consumidora, o alimento e a matéria prima produzida no campo dali não saía e a circulação de mercadorias se concentrava em cidades com esse nível de consumo. Outro exemplo interessante da complexidade citadina é oferecido por Sombart que, tomando a divisão do trabalho (ocupação) como objeto, apresenta uma infinidade de profissões na cidade: nobreza, juízes, advogados, médicos, eclesiásticos, financistas, agentes de cambio, negociantes, pequenos mercadores, artistas (pintores, escultores e arquitetos), compositores, musicistas, homens de letras, artesãos, trabalhadores manuais e o povo baixo[336]. Tal complexidade de ocupações e funções na cidade segue a lógica de desenvolvimento de um mercado de luxo, que fazia com que esse conjunto de trabalhados (trabalhadores manuais, artesãos,

---

[334] Ibid., p.50.

[335] 250 millones se gastan en artículos de consumo para las personas, y 10 millones en lo tocante a los caballos (anualmente). Que recursos se aplicaban para liquidar estos 260 millones? [...] Cerca de 20 millones producen las industrias de exportacíon y comercio; 140 millones son pagados com ayuda de la Deuda pública y sueldos, y y 100 millones proceden de las rentas territoriales y los benefícios de hombres de negócios (de empresas exteriores) que en Paris han de hacer consumo. Ibid., pp.51-52 (tradução nossa).

[336] Ibid., p.54.

artistas, vendedores, mercadores) estivesse à disposição do capital de financistas, negociantes, funcionários públicos e da corte principesca.

Após apresentar as condições materiais para o surgimento do luxo e a imbricação destas condições com o objeto de estudo, Sombart mergulha em sua tese mais ousada: *foi a intensificação erótica que produziu essa potencialização hedonista do consumo*. Para tanto, constrói uma genealogia[337] do desenvolvimento do amor através do qual salienta os aspectos relevantes para o surgimento do amor erótico, utiliza como material base as declarações de homens e mulheres da época, como também, as obras literárias que expressam o espírito de uma época. A genealogia apresenta: 1) A **secularização do amor,** que começa na Idade Média, na qual os homens haviam destinado o amor ao serviço de Deus, para o qual todo sentimento amoroso que não fosse consagrado carregava o estigma do pecado original; 2) após o fim dos terrores propalados pelo ano mil no século XI ressurgem os primeiros indícios do erótico. Na Provença o amor passou a ser cantado por **trovadores**, na Alemanha, os *Minnesangers* germinavam o começo do amor moderno; ainda em puberdade esse erotismo deificava a amada e se atirava em fantasias[338]; 3) A **sensualidade natural** vai surgindo após o século XII, o trovadorismo desenvolve linhagens subjacentes tanto na pintura quanto no Decamerão; 4) no **quatroccento** a nudez e a sensualidade feminina retomam lugar de destaque, *o jogo e a luta* pelo amor da mulher substituem as fantasias trovadorescas, "o amor e a mulher vencem a castidade" e a Vênus de Sandro Boticelli anuncia esta vitória. No *cinquecento*, na Itália, surgem as grandes cidades do amor e o gozo hedonista substituindo a paixão inocente ou natural; 5) no século XVIII a **casa de Valois** apresenta a França o erotismo, "o período que podemos chamar de emancipação da carne se inicia com tímidas tentativas, depois vem um período de sensualidade mais acentuada no qual o amor livre adquire seu completo desenvolvimento; e, por último, se produzem os grandes refinamentos, as relações morais, os vícios, e as aberrações[339]".

É neste tempo que ocorre a concorrência entre o amor sagrado do matrimônio e o amor à mulher, é que nem o instinto do amor universal e nem o gozo hedonista podem se contentar com limites legais. O "amor livre" que começa a ser incentivado já nos primeiros períodos da genealogia frutifica a experiência do gozo sexual e permite que se

[337] Antes de apresentar esse desenvolvimento progressivo e linear, Sombart pondera os limites reais de sua abstração histórica, pois "em um mesmo ciclo de cultura a evolução não caminha em linha reta, pois é às vezes desviada por tendências contrárias." (Ibid., p.66).
[338] Ibid., p.67.
[339] Ibid., p.71.

crie uma valorização das relações ilegítimas – ou melhor, legitimadas pela própria imoralidade da relação erótica – que abrem espaços para a valorização da prostituição e com ela a estilização social da cortesã, a verdadeira personagem desta revolução do luxo durante os séculos. Esse indivíduo histórico, a **cortesã**, possui diferentes nomes durante o seu desenvolvimento, como: *cortesã*, *concubina*, *querida*, *maitresse*, *amourese*, *cocotte e femme entretenue*. Todas as nomeações demarcavam uma posição social distinta, o amor passava em suas mãos do diletantismo para prática profissional.

Em Avignon, nos tempos do papado, já havia a Academia de *Femmes Amables*, cultura cultivada por príncipes e papas e transmitidas aos franceses que transformaram a *maitresse*[340] num status através do qual as mulheres podiam acessar a sociedade de corte. O reinado das *maitreses*, que se concretiza com Francisco I, faz da arte de sedução e galanteria o primeiro dos hábitos de uma corte e com isso eleva o papel social das amantes reais a um patamar nunca antes alcançado. Mesmo para as cortesãs que não conseguiam acessar aos espaços restritos da corte, sobrava a imitação das *maitresse* como *femme entretenue*: amante de só um homem; ou *cocote*: amante de vários homens. Do ponto de vista prático, no **cinquecento**, a cortesã dos príncipes com virtudes artísticas, como a pintura e a poesia, é substituída pela atriz de teatro.

Na passagem para o século XVIII os grandes burgueses comerciais e financistas passam a contrair vínculos com as amantes, a cultura dos salões é fruto direto do aumento da relevância das *coquetes* na alta sociedade burguesa, a imitação com classe, do estilo luxuoso das mulheres ilegítimas faziam com que até mesmo as esposas legítimas procurassem o estilo de vida das amantes, estas que agora eram concorrentes perigosas diante da secularização dos laços sociais[341].

Estas linhas paralelas de desenvolvimento da cidade, da corte, do amor; todas elas desembocam em um denominador comum: o luxo, que é o fruto da evolução natural do consumo nas cidades, consumo este mediatizado pela necessidade de distinção faustosa que acometeu a corte e seu séquito de novos burgueses, os segundos estavam dispostos a tudo para comparar-se na vida e no amor à aristocracia. O erotismo moderno é causa e consequência desta transformação, causa porque colocou o indivíduo histórico ideal para determinação do luxo, a mulher ilegítima, e consequência, porque foi influenciado determinantemente pela experiência citadina e pelo consumo de bens.

[340] Ibid., p.78.
[341] Ibid., p.83.

Se até agora compreendermos os determinantes, cabe nos debruçarmos sobre o determinado, o que é o luxo?

Para Sombart "luxo é todo dispêndio que vá mais além que o necessário[342]" luxo é o excesso, quantitativo e qualitativo, sendo que no primeiro o que importa é o montante exibido, o número de casas, cavalos ou do séquito de correligionários; enquanto que no segundo, o importante é a exclusividade, a singularidade e a sofisticação de um determinado produto que cria por sua vez um mercado de bens de luxo. Sombart também define em níveis voluntaristas o tipo do luxo, para ele luxo altruísta é todo aquele que é gasto a título de bem público ou comunitário enquanto que o egoísta é sempre um gasto consigo mesmo.

Se o **luxo altruísta** existiu desde sempre, o **luxo egoísta** tem uma origem mais circunscrita, mais especificadamente no renascimento, é na cidade moderna italiana que a opulência dos príncipes reunidos na mesma urbe projeta o consumo de luxo ao exercício do gozo hedonista da experiência humana. O desenvolvimento progressivo deste novo tipo de luxo acompanha a cortesã e os excessos do hedonismo tanto consumista quanto amoroso. Aliás, em uma passagem bastante freudiana, o autor trabalha definitivamente com a relação entre luxo e amor:

> O luxo pessoal nasce, em primeiro lugar, do puro recreio e gozo dos sentidos. As pessoas fazem aplicação e objetificação cada vez mais perfeita de tudo aquilo que serve para estimular a vista, o ouvido, o olfato, o gosto, e etc. Estas coisas são as que constituem o gasto de luxo. Mas todo desejo de refinamento e aumento dos meios adequados para alegrar os sentidos, tem sua última base em nossa vida sexual; o deleite dos sentidos e o erotismo são, no fundo, a mesma coisa. O sentimento de amor é, no geral, o que mais ou menos conscientemente impulsiona e fomenta o luxo[343].

O luxo seria a erotização do consumo, o exercício da perversão refletida em cada um dos objetos requintados que exibem, para os "convidados" de um salão, a marca da sofisticação e da riqueza de seu dono; por isso, para Sombart, onde existem riqueza e liberdade sexual aí também haverá luxo. O orgulho, a ostentação, poderio e a ambição são "valores" ideais de uma sociedade que obedece ao luxo, todo o movimento dos séculos atendeu para essa direção até o fim do século XVIII, pois a cidade grande, neste período, é a cidade dos prazeres. Por que cargas d'água então o luxo sumiria no século

---

[342] Ibid., p.97.

[343] El lujo personal nasce, en primer término, del puro recreo y goce de los sentidos. Las gentes hacen aplicácion y objetivacíon cada vez más perfecta de todo aquello que sirve para excitar la vista, el oído, el olfato, el gusto, etc. Estas cosas son las que constituyen el gasto de lujo. Mas, todo deseo de refinamento y aumento de médios adecuados, para alegrar los sentidos tiene su última base en nuestra vida sexual. El deleite de los sentidos y el erotismo son, en el fondo, una misma cosa. El sentimiento del amor es, por lo general, el que mas o menos conscientemente impulsiona y fomenta el lujo. Ibid., p.89. (tradução nossa)

XIX? Qual foi o motivo de sua quase total extinção que projetou o asceta vocacional como genitor do capitalismo?

Para Sombart, o grande motivo da derrocada do luxo é sua própria consequência, ou seja, o gasto. Em um modelo de economia clássico os portadores da riqueza são aqueles que possuem a capacidade de poupar e dispor de um excedente em suas rendas que pode ser investido em qualquer valor futuro, esse não é o caso de uma economia de luxo, neste modelo os gastos se sobrepõe a acumulação e a dívida acaba por ser tornar o próprio meio de sustentação da circulação de mercadorias. Nos anos que antecederam a grande derrocada do luxo os estipêndios para manutenção da nobreza e dos príncipes só aumentavam, entre os gastos de luxo de Francisco I a Luís XIV há um incremento na ordem de 25 milhões de francos[344]. O amor às mulheres impulsionava Luís XIV ao esbanjamento em excesso, a palavra de ordem era: "para cada nova amante um novo palácio", por exemplo, para Louise de Valerie construiu Versalhes, para Madame de Montespan o Château de Clagny e para Madame de Maintenon construiu o luxo altruísta da Maison Royale de Saint-Louis, um colégio interno para meninas no estilo próprio dos edifícios da nobreza francesa.

Mas as Madames francesas não se contentaram em ser apenas *maitreses* nos gastos, elas também exerceram um poder de mando, no caso de Madame Pompadour – amante de Luís XV –, a administração do Castelo de Versalhes com toda sua nobreza, funcionários e até mesmo o acesso ao rei, estavam sob sua mão de ferro. Pompadour criou um estilo próprio: "Carroças à Pompadour; vestidos a cor de Pompadour; pratos a Pompadour; chaminés, espelhos, mesas, sofás e cadeiras à Pompadour[345]", esta Madame representava a própria cultura do *Ancien Régime*, instituiu sua marca de bom gosto e sofisticação atribuindo o selo de estilo à Pompadour.

A cabeça de Maria Antonieta rolando para o chão em frente à guilhotina é definitivamente a imagem da derrocada das madames e de seu papel na economia geral dos luxos no período. Mas o fim do luxo nas cortes não era o fim do luxo na vida humana, ainda ele iria se propagar por todas as classes abastadas, iluminando a vida de burgueses, dos mais diferentes tipos, que buscavam o luxo como forma de elitização do seu status, mas também em busca daquela arte de viver como os nobres.

Já no livro *O capitalismo moderno* Sombart havia proposto que a queda dos senhores feudais fora provocada pela mudança dos seus próprios valores, a necessidade

[344] Ibid., pp.97-98.
[345] Ibid., p.103.

de mais riqueza para manter os padrões de distinção citadinos obrigaram os nobres a incluírem em seus extratos os ricos, empobrecendo os fatores que lhes definiam como diferentes dos burgueses; na verdade, toda distinção artística: gótico, renascimento, barroco e rococó tinha a marca do estilo aristocrático, enquanto tudo que era burguês considerava-se sem estilo[346], mas já nessa comparação há uma possibilidade de aproximação, de imitação, que faria do burguês abastado um perfeito *gentleman* somente a espera do fim da monarquia para assumir por si mesmo a condução do império do luxo. É possível estabelecer um conjunto de tendências presentes no desenvolvimento geral do luxo cuja apresentação por Sombart nos parece prenhe de significado, pois salienta esse processo de transformação do luxo em modo de consumo das elites na sociedade moderna:

1. **Interiorização do luxo**: luxo deixa de ser exposto publicamente, passa a ser um objeto que precisa ser particularizado, sua singularidade atesta que a própria apresentação deve manter o nível de exclusividade. Perde seu caráter provisório e se torna estável.
2. **Objetivação do luxo**: os exageros das quantidades são substituídos pela qualidade dos objetos de luxo, passa a valer a regra da exclusividade em detrimento do puro excesso. O luxo outrora improdutivo torna-se produtivo e com isso passa a influenciar decisivamente no capitalismo.
3. **Tendência sensual do luxo**: o luxo não serve aos valores morais, mas sim aos sentimentos desenfreados como as paixões e os desejos; confundindo-se a erótica dos corpos e erótica dos objetos. O luxo passa a ser objeto de desejo e sedução, com um conteúdo intimo de sensualidade, nas palavras de Sombart "o triunfo da mulher sobre o luxo".
4. **Tendência de Condensação em um só tempo**: o luxo captura o tempo e o coloca a seu serviço, as festividades anuais que seguiam o calendário da colheita ou qualquer tipo de determinação religiosa/cultural agora são permanentes. Os banquetes diários e os objetos de luxo são criados para o consumo de curta duração.

Essas tendências do luxo dinamizam os padrões de desenvolvimento histórico deste modelo e proporcionam uma visão teórica mais profunda das características históricas até então com as quais o autor definiu sua sociologia do luxo. Além desse conjunto de tendências que operam sobre a genealogia do lucro, o pensamento

[346] Ibid., p.122.

sombartiano também apresenta uma espécie de tipologia das formas de luxo moderno, nas quais o autor classifica os luxos com alimentos, com mobiliário e da cidade. Os três são condizentes com o desenvolvimento dos objetos de luxo através de suas tendências históricas, seguem em tabela:

Tipologia das formas de luxos modernos	
Formas de Luxo	***Descrição***
Luxo na cozinha	O uso do açúcar popularizado por Catarina de Medicis na França; a gulodice do Solteirão, exemplificada pelo vício de Kant[347]; As especiarias das índias, o café e o cacau são só alguns dos alimentos de luxo que invadiram a Europa pós-colonização.
Luxo de mobiliário	O mobiliário substitui o luxo da proporção dos objetos, a mudança do nobre para a cidade fez com que a decoração interna da casa fosse mais importante que a externa, devido ao tamanho da moradia. Com o Renascimento surgem as almofadas, leitos, tecidos e tudo aquilo que compõe o quarto da cortesã.
Luxo da cidade	O luxo privado retorna, em parte, para o público através dos teatros, museus, music halls, restaurantes de luxo, hotéis e lojas.

Figura 1: tipologia das formas moderna de luxo, construindo apartir de (SOMBART, 1958, p.131-134).

Por fim, o luxo para Sombart é uma das forças motoras do capitalismo, a fábula de Mandeville[348] é a história acabada do desenvolvimento do capitalismo moderno em seu padrão hedonista apresentado aqui pelo autor. A crítica presente no texto à escola histórica de Roscher, Knies e mesmo do materialismo histórico de Karl Marx, tem como pressuposto o enfoque que esses pensadores dão aos fatores produtivos em detrimento do consumo. Outra crítica que Sombart levanta, na qual podemos incluir aos pensadores anteriores Max Weber, é quanto à ideia de que o capitalismo nasceu depois do século XVIII, pois: a) a expansão mercadológica produzida pelo consumo das colônias não podia ser descartada, como também, b) as guerras que seriam tratadas no próximo volume, mobilizavam estipêndios muito antes do desenvolvimento do sistema industrial

[347] No livro a vida sexual de Immanuel Kant, o homônimo Jean Batiste Botul, apresenta uma reposta ao senso comum que trata Kant como um puritano que não lidava com os prazeres sexuais. Um dos argumentos contrários levantados por Botul se trata do vinculo de Kant com a boa mesa, com o gozo que o filósofo tinha em comer em excesso. Claro que se trata de uma troça com a imagem da pureza kantiana, mas o argumento do solteirão e suas gulodices reitera essa visão muito presente no período puritano da compulsão por comer como forma de perversão projetada no alimento. Ver: BOTUL, Jean-Baptiste. *A vida sexual de Immanuel Kant*. São Paulo, SP: UNESP, 2001.

[348] A Fábula de Mandeville relata a história de uma sociedade de abelhas que viviam na corrupção, na total imoralidade dos prazeres com o qual toda nação prosperava, "assim, o vício em cada parte vivia, mas o todo, um paraíso constituía". De certa forma Sombart acredita que progresso do capitalismo tenha em parte que agradecer as cidades do prazer que a luxuria construiu durante os séculos.

moderno[349]. Portanto, *o desenvolvimento do capitalismo na obra de Werner Sombart passa pela erotização da vida e pela expansão do luxo como forma de consumo promotora da civilização moderna.*

O interesse de Sombart pela erótica parece ser o mais desconectado do momento histórico no qual o autor estava inserido. Embora tenha participado junto com Weber do *Bund Mutterschutz*, não parece o vínculo ter influenciado a escritura diretamente; entretanto, quando procuramos um pouco mais atentamente por "afinidades eletivas" que nos aproximem do significado cultural de se estudar a erótica naquele período, encontramos alguns pontos de convergência da tese de Sombart com seu contexto imediato, como por exemplo: a contenda entre Sombart e Weber referente à origem capitalismo moderno[350], em *Amor, luxo e Capitalismo* Sombart reafirma a crença no período renascentista como berço do "espirito do capitalismo", cujos valores não eram os do Deus transcendental do puritanismo, mas sim, de um Baco, sempre disposto a visitar os luxuriosos banquetes da aristocracia e da alta burguesia. Sombart inverte a lógica de significação do tipo, se antes o que importava ao portador do "espirito capitalista" era a **produção**, agora o que o define é o **consumo** e a maneira cada vez mais sofisticada e irracional deste. Outro fator que conecta Sombart ao período histórico – mais propriamente ao *freudismo* – é o diagnóstico da relação mutuamente substitutiva entre amor e o luxo, sendo o segundo, praticamente a erotização da sexualidade, neste sentido a dimensão consumista presente no luxo passa a ser uma excitação sexual em direção ao objeto do desejo[351].

Com relação a essa influência social para os escritos de Simmel talvez o oposto seja verdadeiro, o autor começou a escrever primeiro sobre o assunto – como em tudo

---

[349] Ibid., 153.

[350] Há uma mudança de ênfase quando aos portadores legítimos do capitalismo em "Amor, Luxo e Capitalismo", se nos primeiros textos do "complexo do capitalismo" Sombart tenta encontrar os portadores verdadeiros do "espirito capitalista" na operosidade dos judeus ou na cultura renascentista – Weber discorre sobre essa polêmica nas notas de rodapé da "Ética Protestante" e chega a chamar o primeiro livro da coletânea de "um livro com uma tese, no pior sentido do termo" – enquanto que, neste terceiro livro, a ênfase na produção é deslocada para o consumo e os "sujeitos históricos" tornam-se as Damas, sendo a cultura do luxo renascentista o modelo de formação da sociabilidade tipicamente moderna e consumista. Convém ver as críticas de Weber quanto ao primeiro modelo sombartiano de "espírito do capitalismo": WEBER, Max. *A ética protestante e o "espirito" do capitalismo***.** Ed. rev São Paulo, SP: Martin Claret, 2006. (notas: 10, p.152; 20, p.156 e nota 26, .157).

[351] Uma leitura freudiana ortodoxa compreenderia o luxo como um objeto substitutivo, cuja meta inibida da sexualidade canaliza a pulsão sexual em seus ventrículos na direção do consumo de bens luxuosos; contudo, podemos pensar um pouco "fora da caixa" atribuindo ao luxo o papel não de substituto, mas de verdadeiro objeto da libido sexual. Assim, o desenvolvimento de uma erotização do consumo passaria a ser parte de um processo de racionalização do gosto e do requinte com uma finalidade, no entanto, completamente irracional, a saber, a pulsão sexual.

era o pioneiro do grupo[352] – e, diferente do colega, esteve imerso nos debates que envolviam a sexualidade no período. Enquanto, para Sombart, precisamos de uma interpretação dos elementos que conectam a obra ao tempo vivido, o pensamento de Simmel sobre a erótica está completamente comprometido com a concretude da vida e ao espírito do seu tempo e mesmo depois de ter abandonado sua presença prática no mundo, Simmel permaneceu debatendo com seus alunos e amigos nos seus círculos[353] e escrevendo sobre o assunto.

Selecionei três ensaios da obra póstuma chamada de *Filosofia do Amor* com o intuito de apresentar em uma panorâmica a abordagem simmeliana da erótica. Para o autor, pensar o amor significa pensar a relação entre os sexos, a condição da mulher em uma sociedade patriarcal e a moral sexual que vaticinava a exploração física e sexual de alguns como se fosse um vício particular quando, na verdade, só existia para suprir a necessidade de seus filhos mais nobres. Escolhi o primeiro e o último texto, pois tratam de problemas sociais específicos, o primeiro da prostituição – que incomodava com o problema das doenças venéreas – e o terceiro da cultura feminina – e a possibilidade da mulher criar e participar da cultura objetiva –; o segundo texto é menos engajado, mas possui alguns problemas e qualidades que podem ajudar em nosso itinerário de descoberta.

O primeiro texto escolhido sobre a temática data de 1892 se trata de um artigo de jornal publicado com um nome de autor fictício. "Algumas Reflexões sobre a Prostituição no Presente e no Futuro" é um texto bastante agressivo para os padrões de Simmel, no qual o autor denuncia a hipocrisia da "boa" sociedade que relegava à prostituta de rua o papel de inimiga do Estado sendo condizente, no entanto, não só com a prática da prostituição como também com a prostituição de elite. Vejamos um excerto do texto:

---

[352] Em um escrito em homenagem a Simmel, o jovem Lukács afirma "A sociologia da cultura, como Max Weber, Troeltsch, Sombart e outros empreenderam, só se tornou possível – por mais fortes que sejam suas divergências metodológicas com ele – no terreno que ele soube criar" isso porque Simmel foi pioneiro no tratamento de objetos culturais como prenhes de valor por si mesmos, sua filosofia do dinheiro abriu caminho para os demais estudos que demonstravam a lateralidade da "determinação" de fenômenos econômicos ou de *aprioris* metafísicos, estimulando o processo e o movimento em detrimento da finalidade como objeto do pensamento. Ver: LUKÁCS, Giorgy. Posfácio à memória de G. Simmel (1918) in: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.

[353] Leopoldo Waizbort destina um capítulo de sua obra sobre Simmel para tratar da importância do salão para a circulação de ideias dos intelectuais e mais propriamente de sua importância para Simmel. Segundo ele, o *Privatissimuss*, reservado a alunos selecionados, e as reuniões de sábado (*Sontagkreis*) eram o modo preferido de Simmel para apresentar seus trabalhos e lecionar. De certo modo as conversações próprias ao gosto do salão permaneceram como herança do antigo regime destinada à sociabilidade da burguesia no império. Ver: WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel.* São Paulo, SP: Editora 34, 2000.

> Nada mais falso que chamar de "garotas de vida alegre" essas infelizes criaturas e entender por aí que elas vivem efetivamente para alegria: talvez para a alegria alheia, mas não de certo a delas. Ou acaso se estima que seja uma delícia, noite após noite, em qualquer tempo – calor, chuva ou frio –, bater pernas pelas ruas para oferecer uma presa e servir de mecanismo ejaculatório ao primeiro indivíduo que aparecer, por mais repugnante que seja? Acaso se crê realmente que tal vida, ameaçada de um lado por doenças mais infectas, de outro pela miséria e pela fome, e em terceiro lugar pela polícia, acaso se crê que essa vida possa mesmo ser escolhida com esse livre arbítrio que seria a única coisa a justificar, em contrapartida, a indignação moral?[354]

A "boa sociedade" atribuía ao fenômeno da prostituição os males das doenças sexualmente transmissíveis que eram um dos principais problemas de saúde pública no império, ela culpava e perseguia as prostitutas de rua enquanto tratava com requinte e até admiração as *maitreses* modernas[355], estas tinham acesso à boa sociedade e aos salões burgueses enquanto as outras recebiam o descaso e muitas vezes a violência. Mas a prostituição nem sempre foi um problema para a humanidade, na verdade, durante boa parte da história das sociedades ela foi uma prática comum, acompanhando o desenvolvimento sexual da mulher até sua "entrega" a um homem através do matrimônio[356]. A mudança em direção à desvalorização do sexo, para a mulher solteira, ocorre somente no momento em que o dinheiro[357] transforma-se no equivalente comum das transações comerciais, tornando-se impessoal – usado para comprar qualquer coisa –, "enquanto os humanos, por sua vez, tornam-se cada vez mais pessoais, a aquisição desse bem tão íntimo mediante moeda parece cada vez mais indigna e fornece uma das causas essenciais da arrogância dos capitalistas[358]".

O valor pessoal de cada indivíduo passa a ser desprezado logo que ele o venda por qualquer preço, por isso a diferença entre a prostituta comum e a cortesã, a segunda vende seu valor pessoal por um preço alto e, assim, permanece reconhecida pela sociedade de uma maneira distinta se comparada à sua congênere mais pobre. Essa

---

[354] SIMMEL, Georg. Algumas Reflexões sobre a Prostituição no Presente e no Futuro in: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.p.1-2. a.

[355] A figura da artista, que substitui a pintora e poetisa na genealogia de Sombart, também é tratada por Simmel como modelo da prostituta de elite, muito mais "vampiresca e gananciosa" (termos do autor) que a prostituta de rua.

[356] Tanto no capítulo sobre a relação entre o dinheiro e sexo, no livro a filosofia do dinheiro, quanto no artigo "Sobre a Sociologia da família" Simmel apresenta um resumo útil do debate antropológico sobre o desenvolvimento do matrimônio e das famílias nas sociedades, atentando para a especificidade do que ocorria no ocidente partir da vitória do capital. Ver: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.

[357] O texto de 1892 faz parte do *complexo do dinheiro*, termo proposto por Waizbort com o sentido de salientar a importância central do diagnóstico de "Filosofia do Dinheiro" para os demais empreendimentos simmelianos do mesmo período. Mais especificadamente para esse texto ver o anexo seis (Prostituição) da segunda parte "a cultura, o moderno, e o presente" (WAIZBORT, 2000, pp.297-303).

[358] Ibid., p.6.

necessidade de intercambio sexual nas sociedades modernas parecia se intensificar, dentre outros motivos, porque os homens só podiam casar após um período de formação muito longo, este período – que na Alemanha podia chegar até os trinta e tanto anos – promovia uma tensão desmesurada na população masculina que procurava sem atavios os serviços de uma profissional.

Portanto, a prostituição se tornava, de alguma maneira, um custo pago em troca do "desenvolvimento" da sociedade alemã. A evolução da cultura objetiva obrigava os homens de boa família a se dedicarem muito mais do que aconselhado aos estudos e ao trabalho antes de desposarem uma companheira e sua pulsão juvenil era integralmente canalizada para o sexo com as prostitutas, sendo elas um custo social para desenvolvimento da nação tais quais os inúmeros trabalhadores, que também viviam suas jornadas insalubres para a manutenção das grandes cidades e seus prazeres. Nas palavras de Simmel:

> O trabalhador da mina de arsênico ou de uma fábrica de espelhos, em suma, de toda empresa que apresente um perigo imediato ou uma ameaça de intoxicação lenta, acaso não representa puros sacrifícios que a sociedade impõe aos outros, ou, digamos, a si mesma, para sua própria conservação? E ela os reclama ou os fornece sem se comover com isso. Por que, então, não sacrificaria alguns milhares de moças para possibilitar aos homens não casados uma vida sexual normal, e proteger assim a castidade das outras mulheres? Será que a necessidade ou impulso de possuir espelhos seria mais urgente que a necessidade sexual, mais importante que esta?[359]

Mas, diferente daqueles cujos trabalhos eram necessários para a manutenção material da sociedade, no caso das mulheres "da vida" era a manutenção moral da sociedade que estava em jogo; ao proteger as jovens burguesas e aristocratas de casamentos juvenis, a elite econômica permitia que inúmeras jovens miseráveis se entregassem sexualmente para "cobrir" as autenticas *hausfrauen* enquanto estas amadureciam para tomar seus postos diante dos maridos. E, então, depois do diagnóstico, Simmel apresenta sua exortação mais polêmica: "Enquanto o casamento existir, a prostituição também existirá. É só com o amor plenamente livre, quando caducar a oposição entre legitimidade e ilegitimidade, que não se precisará mais de pessoas especialmente dedicadas a satisfação sexual do gênero masculino"[360].

Poderia se arguir que caso houvesse uma melhora substancial na qualidade de vida das famílias mais pobres poderia também ocorrer o fim da prostituição, argumento que em si carrega o vício de não levar em conta o princípio gerador da demanda na qual se assenta tanta prostituição: os homens da "boa" sociedade procurarão saciar seus

[359] Ibid., p.9.
[360] Ibid., p.10.

desejos sexuais, mesmo que o valor, caso houvesse uma diminuição do número de prostitutas, fosse maior. Então é necessário pensar em demais soluções – visto que não era plausível que uma reforma moral do "amor livre" viesse a ocorrer – como a valorização e o respeito da prostituta, protegida por uma reforma do Estado e de seu aparelho de proteção e saúde, que poderiam mitigar o mal causado pela "boa" sociedade, reduzindo o grau de sofrimento e permitindo alguma melhora básica nas condições nas quais as prostitutas viveriam; assim dando apenas os primeiros passos em direção a uma sociedade verdadeiramente humana.

No texto de Simmel que discorremos acima a erótica aparece apenas de maneira bastante breve na solução do "amor livre" frente a moral sexual do matrimônio e, ainda assim, é tratada só tangencialmente, pois o objetivo central do texto era denunciar as condições absurdas pelas quais passavam as prostitutas de rua, procurando demover a "boa" sociedade de sua conduta anterior para uma mais humana.

Um registro diferente da erótica pode ser observado em "Psicologia do Coquetismo" de 1909, neste ensaio o que intriga o autor é a lógica da sedução presente no "querer agradar" da *coquete*. Tomando emprestado de Platão a sua dialética do amor[361], Simmel se propõe a compreender a ambiguidade do coquetismo – entre o ter e o não ter – que estimula o desejo dos homens tendo em vista que toda negação não é em si finalista e, toda pequena permissão é, por seu caráter fugidio, uma antecipação do fim pretendido. O autor descreve uma determinada **atitude** típica da coquete:

> O que caracteriza o coquetismo em sua manifestação banal é o olhar terno, a cabeça meio esquivada. Há nisso uma maneira de se esquivar, ligada, porém a uma maneira furtiva de se dar, de dirigir momentaneamente sua atenção para o outro, a quem, no mesmo instante, pela direção oposta da cabeça e do corpo, ela se recusa simbolicamente. Esse olhar, fisiologicamente, não pode durar mais de alguns segundos, de sorte que, voltando-se para, ele já prefigura, como inevitável, o movimento de se esquivar. Ele tem a atração do segredo, do furtado, que não pode ter duração, onde, por conseguinte, o sim e o não estão intimamente mesclados [...]. No mesmo registro superior dos efeitos do coquetismo, há o movimento do requebrado, o andar balanceado. Não só porque este último, remexendo as partes do corpo sexualmente excitantes, as põe nitidamente em evidência, enquanto, ao mesmo tempo, distancia e reserva são efetivamente mantidas – mas também porque esse

[361] A referência central quando se trata do amor para Simmel é Platão, o autor grego propõe em sua obra observar o amor sob uma dialética particular na qual ele está num estágio intermediário entre o ter e o não ter, para o grego só se pode amar aquilo que não se tem, pois logo que se atinge o fim ele cessa. Claro que a referência a Platão é mais crítica que contributiva, no póstumo "Fragmentos sobre o Amor", o autor desenvolve melhor a sua própria metafísica no que tange a essa questão. Ver: SIMMEL, Georg. "Fragmentos Sobre o Amor" in: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.b.

> andar simboliza o gesto de se voltar para e se esquivar, na ritmicidade (sic) lúdica de uma alternância contínua.[362]

É a concomitância do sim e do não que constituem esse ritmo próprio à coquete, comportamento dualista que atravessa a conversação entre os sexos na arte de sedução, a forma da exposição deste comportamento é bastante sintomática da obra do autor, o apego aos detalhes e a narração dos movimentos dão um caráter muito mais vivo à descrição do coquetismo. O que prende a atenção do homem a esse determinado comportamento é a felicidade prometida no futuro, que a sequência de sucessões – entre denegações e assertivas – só alimenta como estimulo, que faz a vez de prazer antecipado. Este fato marca indiscriminadamente a evolução histórica da erótica[363], dado que antes, provavelmente, só o ato sexual poderia provocar o êxtase e o prazer que agora parecem se alimentar muito mais em estágios preliminares que na prática sexual.

Para o autor a **atitude**[364] da *coquete* tem uma particularidade social, *pois a característica central da natureza feminina é a unidade, a mulher tem seu centro em si mesmo,* "cujas pulsões e pensamentos estão mais estreitamente reunidos em torno de um ou vários pontos, e são mais diretamente excitáveis"[365], *enquanto o homem é o oposto, pois possui uma diferenciação que o torna descentralizado*, disposto em "uma autonomia objetivamente determinada, conforme a divisão do trabalho que o isola da globalidade e da intimidade da pessoa"[366]. Essa tensão entre a atitude da *coquete* e a unidade da natureza feminina é ilusória, pois quando se trata de observar as relações entre os sexos é a lógica do coquetismo que impera, para além de qualquer outra, como modelo de relação: *são os gestos de recusar e conceder àqueles dos quais se pode reduzir toda a relação específica entre os sexos*[367].

Um efeito interessante é produzido pelo comportamento psíquico da *coquete*, para melhor explica-lo entraremos na metáfora do autor: imagine um aventureiro, o que

---

[362] SIMMEL, Georg. Psicologia do Coquetismo (1909) in: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006. pp.95-96. c.

[363] Ibid., p.100.

[364] A Atitude segundo Waizbort (2000, p.21) é uma palavra chave no léxico do autor, significa algo como uma "disposição espiritual" que direciona a forma da conduta do pensador diante de seu objeto, é uma posição prática da qual se procede ao ato de pensar, também podemos utiliza-la para pensar nos procedimentos calculadamente escolhidos pela coquete como os melhores para preservar o jogo.

[365] Ibid., pp.97-98.

[366] Ibid., p.98.

[367] A interpretação da natureza sexual do homem e da mulher para Simmel é talvez o ponto mais polêmico de sua leitura tanto da cultura feminina quanto do coquetismo. É óbvio que o pensamento do autor com relação à sexualidade é limitado por seu contexto histórico e social e não queremos aqui fazer apologia destas asserções. Quanto ao conceder e recursar, não é que o autor acredite que não possa se estabelecer uma relação comercial ou de amizade entre homem e mulher; na verdade, essas relações podem ser estabelecidas entre homens ou entre mulheres (portanto são universais e abrangentes) sendo que o modelo de relação exclusivo entre os sexos, esse sim é o binômio do coquetismo.

o move para ação não é somente os ganhos que receberá, mas também aquela sensação específica de enfrentar o "incalculável da existência" com a mesma confiança que enfrentaria algo conhecido e comum, essa sensação específica que promove a tensão de se viver pelo puro acaso e que faz com que ele conheça "o deus escondido de nossos destinos[368]" também é sentida por todo aquele que já se entregou no jogo da sedução,

> Esse valor eudemonista do acaso, da consciência de nossa ignorância do ganho e do fracasso, como que se fixou e se coagulou no comportamento psíquico que a coquete pretende provocar. De um lado, este tira da promessa incluída no coquetismo essa felicidade antecipada; mas a outra face, isto é, a eventualidade de que essa antecipação seja desmentida por uma reviravolta das coisas, vem se acrescentar simultaneamente, sob a forma de um distanciamento que a coquete faz seu parceiro sentir[369].

O jogo da sedução tomado como essa aventura específica de se lidar com o imponderável da vida real cria o tal "*valor eudemonista do acaso*" que só potencializa a tensão inerente a essa relação amorosa, esse "talvez" que nunca se concretiza é a regra do jogo do coquetismo que se torna um fim em si mesmo, fazendo com que seus participantes abdiquem de um *definitivum*; neste sentido, a erótica se aproxima da arte para Kant, porque ela também é "uma finalidade sem fim[370]". Por conseguinte, na posse daquilo que não se possui afirma-se a ambiguidade típica da relação entre os sexos, cuja normatividade própria orienta inúmeros modos universais de comportamento humano e que, de certo modo, é a forma na qual se cristaliza positivamente a indecisão da vida[371].

Embora este ensaio possua alguns problemas bastante sérios como, por exemplo, a atribuição do comportamento da *coquete* à natureza feminina, quando me parece que o coquetismo e a coquete podem ser generalizados aos dois sexos e a qualquer ser humano que participa do jogo de sedução, mesmo assim ele tem um conjunto de características muito singulares que devem ser observadas para prosseguirmos nosso trabalho: 1) A escolha do coquetismo que é um objeto concreto da realidade vivida – o jogo da sedução – demonstra esse vinculo da filosofia do autor para com a realidade; 2) Já podemos encontrar aqueles elementos que farão parte de seu texto póstumo, "fragmentos do amor", como a dialética platônica do amor e até da tensão produzida pelo moderno na relação entre os sexos; e 3) Ainda que limitada, a ideia de **cultura feminina** permite ao autor defender que ambas as "culturas" possuem a mesma importância, que são diferentes em suas naturezas, mas complementares em seus valores, pois: "não é justo, por certo, ver nessa "indiferenciação" apenas uma simples

---

[368] Ibid., 101.
[369] Ibid., p.101.
[370] Ibid., p.103.
[371] Ibid., p.110.

carência, um simples atraso; é, ao contrário, a maneira de ser totalmente positiva da mulher, criando um ideal próprio tão legítimo quanto à "diferenciação" do homem[372]".

Essa participação de Simmel no debate das questões femininas não foi de todo contraproducente, seu modelo de **cultura feminina** e **masculina** provocou muita polêmica tendo ora a predileção e ora a crítica do movimento feminista burguês[373]. O seu debate com Marianne Weber, que trataremos a seguir, é importante porque revela a apropriação crítica por parte da autora da discussão de Simmel e demonstra a relevância de seu pensamento sobre o amor e as mulheres para o período. Embora Marianne tenha criticado acidamente a separação entre a cultura masculina – objetiva e diferenciada – e a feminina – subjetiva e centrada – ela retomou estes trabalhos, através da crítica, para construir um modelo normativo próprio usado em defesa da emancipação feminina.

Tomando como ponto de partida a discussão proposta por Simmel em "Cultura Feminina" (1902) podemos nos questionar: afinal, pode a mulher produzir valores supraculturais e superpessoais que possam se constituir como **cultura objetiva**? A pergunta é o mote da argumentação simmeliana que se coloca em resposta ao movimento feminista, em especial ao movimento que luta pelo aprimoramento do casamento – leis maritais – e pela independência econômica da mulher[374]. Para Simmel estas pautas eram individuais, ainda que atingissem uma coletividade de mulheres para as quais estes direitos foram negados.

Para compreender melhor o argumento, vamos nos deter um pouco ao texto. A cultura objetivada historicamente que conhecemos – a arte, a ciência, a história, a técnica, o trabalho – tem um caráter adaptado às condições da capacidade de produção masculina[375], pois o processo de especialização no qual o homem separa a objetivação impessoal do trabalho de sua subjetividade[376] privada foi instituído durante os séculos por homens, e não pode ser reproduzido pelo espírito feminino, tendo em vista que sua substância é exatamente a unidade da personalidade global, o conjunto da vida interior, que contrasta definitivamente com a divisão social do trabalho masculina. Por isso é que na esfera econômica do trabalho não cabe, como queria o movimento feminista, a colocação da mulher nas mesmas funções da profissão masculina; mas sim, a

---

[372] SIMMEL, 1993, p. 105.c.
[373] ROTH, 2003, p.XXI
[374] SIMMEL, Georg. "Cultura Feminina" (1902). SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.p.68.d.
[375] Ibid., p.71.
[376] SIMMEL, 2006, p.72.d

monopolização das funções adequadas, estabelecendo uma nova divisão do trabalho, e Simmel nos dá um exemplo:

> Algumas uniões operárias, por exemplo, os tecelões e os chapeleiros, encontraram então uma saída introduzindo uma lista padrão de salário para todas as funções parciais do trabalho fabril, mesmo os mais ínfimos. Essas funções são retribuídas em plena igualdade, quer sejam exercidas por homens, quer por mulheres. Nasceu assim quase automaticamente à divisão do trabalho em virtude da qual as mulheres monopolizaram, de certa forma, as funções adequadas a suas forças físicas e à sua habilidade, deixando aos homens as que convinham às capacidades destes.[377]

Assim, a competição entre homens e mulheres pelos mesmos trabalhos acabariam e, de quebra, as mulheres poderiam se dedicar às funções do processo produtivo que poderiam ser mais adequadas à sua natureza. Portanto, os gêneros que por ora pareciam em guerra, poderiam em uma relação de complementaridade constituir um todo de atividades múltiplas, oferecendo à humanidade uma forma social de desenvolvimento[378]. Para que esse cenário futuro se consumasse, seria antes necessário que as mulheres experimentassem a formação intelectual e de oportunidades da cultura masculina, só assim, através da confirmação de seus direitos, é que seria possível "adquirir a base, o material e a técnica necessários a suas possibilidades *particulares* de trabalho[379]".

Simmel valorizava a participação das mulheres em muitos aspectos da cultura objetiva, por exemplo: nas artes, em especial na escrita do romance e menos nas artes plásticas; na ciência com a participação na medicina e nas pesquisas históricas; e na matemática, ciência que por sua abstração própria tinha o poder de não revelar distinções ao portador de sua linguagem universal[380]. No entanto, todas essas ciências – à revelia da matemática, talvez – eram ensinadas e praticadas junto a homens, o que fazia com que a contribuição feminina se adequasse à objetividade masculina limitando a subjetividade própria a personalidade global feminina.

No final do texto, Simmel responde ao questionamento que fizera no início e seu argumento final e tenciona a posição que parecia conciliatória: mesmo que fosse possível admitir a produção de cultura objetiva pelas mulheres, seria necessário junto dela [da cultura] uma objeção, ou melhor, a afirmação simultânea de que "a forma da vida interior típica, que o ritmo psíquico da feminilidade são rebeldes à produção desses

---

[377] Ibid., p.75.
[378] Ibid., 86.
[379] Ibid., 87. Itálico da fonte.
[380] Ibid., p.80.

valores a que chamamos de cultura objetiva[381]". À revelia da produção feminina até então citada em concomitância com a cultura da objetividade masculina e mesmo da proposta da complementaridade entre funções masculinas e femininas, Simmel afirma a rebeldia da feminilidade diante da forma que a cultura objetiva tomou. Somente um contexto de transformações históricas extensas legitimaria a rebelião dessa subjetividade que está ancorada nas profundezas irracionais da alma e permitiria, assim, um juízo subjetivo sobre sua formação[382].

Marianne Weber domina em compreensão a teoria de Simmel, coisa rara no período[383], e apresenta em sua crítica as principais características do processo no qual os valores culturais são produzidos, sua forma requer a objetivação de estruturas exteriores conectadas à subjetividade interna através de uma conjugação entre a alma subjetiva e o produto intelectual objetivo. A mulher é, para Weber[384], simultaneamente, diferente e igual ao homem[385],

> Isto é, como ser humano ela compartilha com o homem uma abundancia de talentos e habilidades que direciona ela para as mesmas tarefas e formas de atividade para as quais ele é direcionado. E, por outro lado, como mulher, tarefas especiais importantes recaem sobre ela, como resultado de sua identidade sexual, que a impedem de realizar as suas tarefas universais humanas.[386].

Para a autora a mulher não é, de maneira alguma, limitada por sua natureza para a produção das objetividades culturais, ela bem pode exercer todas essas atividades – ciência, arte, trabalho, filosofia e religião – da mesma maneira qualificada que a do homem; mas ela também é equipada – em sua natureza – para esfera de tarefas culturais especiais que não são somente responsabilidade dela, ainda que para ela tenha sido

---

[381] SIMMEL, 2006, p.90.d.

[382] As grandes revoluções são fruto da objetivação da subjetividade feminina? Assim termina Simmel, sem uma resposta para os problemas da cultura feminina. (Ibid., p.91.).

[383] Else von Richtoffen ao comentar o círculo de pensadores amigos de Weber, não deixa de afirmar que para ela somente Simmel estava muito acima de seu intelecto. Ver: ROTH, Guenther. EDGAR JAFFÉ E ELSE VON RICHTHOFEN À LUZ DE CARTAS RECÉM-DESCOBERTAS. *Sociol. Antropol.* [online].2011,vol.1,n.1[cited 20180801],pp.2149.Availablefrom:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238387520110001000021&lng=en&nrm=iso>.ISSN2236-7527. http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752011v112.p.24.

[384] Usarei o sobrenome da autora, o que pode causar alguma confusão, mas é importante para o processo de valorização do trabalho de Marianne Weber. Isso porque o sobrenome ficou atrelado ao "pai da sociologia" enquanto que a esposa, mesmo quando citada academicamente, era chamada por seu primeiro nome ou por nome e sobrenome, quando o correto seria ser chamada pelo sobrenome, como qualquer autor.

[385] WEBER, Marianne. The Woman special cultural tasks. In: Lengermann, Patricia Madoo; Niebrugge, Gillian. The Women Founders: Sociology and Social Theory 1830–1930 (Página 225). Waveland Press. Edição do Kindle.

[386] That is, as human being she shares with the man an abundance of talents and abilities that direct her toward the same tasks and forms of activity as they do him. And on the other hand, as woman important special tasks fall to her, as a result of her sexual identity, wich hinder the realization of her universal human tasks. (Ibid., tradução nossa).

despejadas desde sempre. A proposta de Marianne se diferencia de fato da de Simmel quando ela afirma existir um meio termo, um terreno comum de experiência, que conjuga as estruturas da cultura objetiva e da cultura pessoal, combinadas neste meio termo pessoal/suprapessoal elas moldam a **existência imediata**.

Este meio termo tem uma característica singular, ele consegue despojar a cultura de sua característica de fim em si mesmo e, conscientemente, pressiona-a a serviço do desenvolvimento da personalidade, da existência individual e da imediaticidade da vida cotidiana[387]. A modelagem da existência imediata é mais do que o desenvolvimento e formação da alma individual através da cultura, para Marianne ela é a formação da atmosfera intelectual e moral que está no entorno, que flui entre os indivíduos e que os liga a altos relacionamentos pessoais de vários tipos, como: companheirismo, amizade, amor, casamento e família[388].

É o desenvolvimento de uma moralidade própria às tarefas da esfera cultura especial que fazem da casa, por exemplo: um lar reconfortante e protegido – como que um balneário de recuperação para os homens fragmentados pela tragédia da cultura[389], e é também esta mesma moralidade que oferece a primeira formação para as crianças e incute nelas as "boas formas" e maneiras que perfazem o jeito correto de ser e fazer. São, por isso, determinantes para constituição de uma *cultura de expressão*[390], enquanto modos de comportamento e convenções de sociabilidade necessárias à experiência de viver em sociedade. O distanciamento para com Simmel é relativo, dado que ele também afirma a potência deste conjunto de tarefas especiais da cultura feminina, pois eles são notavelmente marcantes na esfera da vida privada. Afirmara ele:

> Ora, houve e ainda há, em parte pelo menos, uma só e única profissão desse gênero, revestida da mais elevada significação cultural, plenamente autóctone ao mesmo tempo, no seio da natureza feminina. Falo da economia doméstica. A gestação doméstica, com sua incomensurável importância para o conjunto da vida, é a grande contribuição cultural da mulher, e a casa traz inteiramente

[387] WEBER, 1998, p.225.
[388] Ibid.
[389] Em termos gerais Simmel compreende uma situação paradoxal a qual chama de tragédia da cultura onde a cultura objetiva e seu ritmo se desenvolvem a tal ponto que superam a humanidade, tornando-se autorreferente e, por isso, desconectada da vontade, das necessidades e do próprio reconhecimento humano. A tragédia é o resultado final do desenvolvimento da própria cultura, sua "legalidade interna" impede a cadeia de relações nas quais a objetivação é apenas o meio; e passa a ser seu próprio fim impedindo a verdadeira cultivação. Interessa-nos aqui somente a assimilação por parte da autora da discussão de Simmel: a ação – própria às tarefas das mulheres – de moldar a existência imediata é o que dá suporte a própria manutenção da cultura tão fragmentada e distante da relação pessoal do trabalhador com sua obra.
[390] *Cultura de expressão* é usada como conceito para definir a educação externa da criança, a domesticidade com a qual esta aprende os comportamentos sociais necessários a toda relação que ela estabelecerá durante sua vida. Seria o componente externo desta tarefa cultural especial de formar o caráter individual. (IBID, p.226.)

> a sua marca; suas capacidades e interesses, sua afetividade e sua intelectualidade, toda a rítmica de seu ser forneceram, até aqui, uma criação da qual só ela é capaz.[391]

Se esta **cultura especial feminina** é, para a autora, ligada à imediaticidade das formas de vida tal qual é o trabalho doméstico a contribuição cultura decisiva da mulher, na concepção de Simmel, então, ela é de fato diferente da cultura objetiva masculina? Dado que esta segunda traz ao mundo, objetos culturais que tem duração diferente da vida do homem e são autoreferenciados no cotidiano da existência. Então qual é a novidade desta esfera de **tarefas culturais especiais** em relação à *cultura feminina* de Simmel? Definitivamente, para a autora, essas tarefas especiais que cultivam a personalidade não estão ligadas somente à subjetividade dos indivíduos, mas são conectadas à objetividade, pois são consequência objetiva das altas faculdades morais[392] – interiores – e da moralidade cotidiana que marcam o tratamento social exterior dos homens como uma **cultura de expressão**, é como se as tarefas especiais – com seu caráter interior/exterior total – fossem necessárias para fundamentar as bases nas quais a cultura objetiva poderia ser produzida.

Mas, a autora vai além, pois ela prepara essa concepção teórica nova com uma finalidade ainda maior: se o despertar do auto aperfeiçoamento, que só pode ocorrer pelas transmissões familiares/femininas, é "tarefa da mulher" – que tem o papel de ponte que une a cultura objetiva à cultura pessoal –, então: "o que nós chamamos de conteúdo cultural em seu mais próprio senso só pode ser adquirido no caminho a seguir através da cultura objetiva, através da penetração profunda no mundo da mente e do espírito cristalizado fora da existência imediata[393]". É preciso que a mulher participe do processo de cultivação intelectual para assumir sua tarefa cultural superior, ou seja, para continuar provendo aos seus filhos – e a toda sociedade da cultura objetiva – uma reconciliação com sua personalidade fragmentada, é necessário que a mulher moderna desperte de sua atual situação de atraso junto ao ideal da *hausfrau* alemã, pois:

> A moderna, mulher intelectualmente desperta certamente não precisa remover o ideal de dona de casa alemã do templo, no qual ela presta homenagens do seu próprio esforço. Obviamente, isso deve manter sua validade e poder para todas as gerações futuras. Mas nós destruímos seu

---

[391] SIMMEL, 1996, p.85.d

[392] No sentido de Weber, a alta moralidade é transmitida pela convivência no lar, são os valores aprendidos desde pequeno que serão os guias internos – do caráter – da consciência, marcados por atitudes como respeito pela outra pessoa e atenção a ela, que moldam a conduta humana durante toda uma vida. Em suas palavras num ato de "se transpor na alma do outro". (WEBER, apud LENGERMANN; NIEBRUGGE, 1998, p.226.)

[393] "What we term cultural content in its most proper sense can only be acquired upon the by-path through the objective culture, through deep penetration into the world of the mind and spirit that crystallizes out of immediate existence." (Ibid., p.227, tradução nossa).

> poder negativo como um valor absoluto e como uma meta exclusiva de desenvolvimento para o sexo feminino, porque ele sufocou nosso desenvolvimento como seres intelectuais e espirituais e, em geral, nossos poderes humanos e característica comuns. [394]

Destruindo a negatividade do valor atribuído ao estímulo da personalidade, em seu meio privado, a mulher moderna pode tomar para si a nova substância e as novas formas de ação que ela delineou de maneira compatível com seus objetivos que são "os desdobramentos da mulher em ricos e profundos conteúdos culturais[395]". Assim Weber legitima os novos ideais e se possível uma nova cultura feminina, reconciliada com a cultura objetiva e com um dever fundamental diante das **tarefas especiais** impostas pela cultura. Ela é diferente e até superior[396] ao homem, pois pode e deve fazer o que ele também faz e ainda tem uma tarefa social especial que lhe pertence.

Ainda que esse novo ideal valorativo não esteja disponível para todas as mulheres, tendo em vista que a formação para o trabalho e o exercício nele por um período não pode ser útil à mulher que quer se tornar portadora da cultura – o que inviabilizaria uma classe intelectual feminina que não fosse burguesa ou aristocrática – ainda assim, o árduo trabalho intelectual está acessível às mulheres e pode garantir às portadoras de cultura objetiva o "alinhamento de sua existência com valores e validades atemporais[397]". Deste modo, finalizamos a apresentação do último texto de Simmel com a crítica de Weber: *a superação do "relativismo" das duas culturas se faz pela valorização dos conteúdos atinentes às "funções sociais femininas" questionando a suposta "incapacidade da mulher" de produzir cultura objetiva, deste modo combinando a igualdade no mundo concreto a diferença das tarefas especiais.*

---

[394] The modern, intelectually awakened woman certainly does not need to remove the German ideal of the housewife from the temple in wich she pays homage to the role-models of her own striving. It obviously should retain its validity and power for all coming generations, as well. But we have shattered its negative power as na absolute value and the *exclusive* developmental goal for the female sex, because it has stifled our development as an intellectual and spiritual beings and in general our common human powers and characteristcs.(Ibid., p.227, tradução nossa).

[395] "the unfolding of woman in rich and deeper cultural contend". (WEBER, 1999, p.227,a, tradução nossa).

[396] O pensamento de Marianne é um pouco diferente do pensamento feminista do período, enquanto suas colegas mais radicais defendiam a inexistência de *diferenças* entre homem e mulher numa espécie de igualdade biológica e cultural. Marianne assume a defesa da cultura feminina, superando, no entanto, a visão essencialista que limitava a mulher a um registro de atividades "próprias", seu pensamento era bastante moderno, embora limitado por sua condição de mulher branca e burguesa em uma cultura ocidental. Para uma espécie de estado da arte (comparado) das diferentes "ondas" do movimento feminista e sua relação com a ideia de diferença e igualdade ver: PIERUCCI, Antônio Flávio. Amanhã, a diferença? In: PIERUCCI, Antonio Flavio. *Ciladas da diferença***.** 2. ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2000.pp.104-149.

[397] "constant alignment of her existence upon timeless values and validities."(Ibid., p.228. tradução nossa).

Chegamos ao fim deste capítulo, no qual tentei inventariar o conjunto de causas que podem nos ajudar a compreender a emergência do interesse weberiano pela sexualidade, com novos elementos que precisam ser sistematizados em nossa explicação. Primeiro, podemos perceber como a relação entre vida e obra se faz presente neste trabalho – obviamente, o componente do interesse influência a escolha do objeto de pesquisa, mesmo a proposta de neutralidade axiológica leva em conta esse fato –, muito do porque Weber pôde experimentar, por sua liberdade econômica e profissional, um longo período de imersão e experimentação de novas possibilidades de *expressão*.Segundo, por que nos faz entender que o interesse científico é construído, também, socialmente; isto é, a emergência dos temas eróticos nos círculos intelectuais proporcionaram a imersão ideal e a vontade que seria ratificada pelos estudos culturais e pelo pensamento feminista, que também trazia para a academia a necessidade de debater a condição da mulher, condição que podemos ver em Simmel, perpassava pela própria forma de organização da sexualidade no período guilhermino.

Por outro lado, haviam claros limites destes pensadores e deste círculo de intelectuais para com o pensamento erótico – bem como para com o feminismo – salientamos, neste último capítulo, os preconceito de um Simmel e sua leitura equivocada da arte de sedução, ou melhor, *coquetterie*, também pudemos perceber os limites de Werner Sombart, que simplesmente finge não existir a sexualidade homoerótica, e Weber tratava a dama com uma visão quase idílica. Esses são os limites que as condições materiais e mentais de produção intelectual ofereciam aos pensadores, o vinho novo, em alguma medida, tinha que se conformar com o velho receituário moral e metodológico que havia sido formado no período wilheminiano.

3) A esfera erótica em sua composição e método

Até agora discutimos com profundidade os motivos materiais de existência da esfera erótica, compreendendo as transformações estruturais – mudança na estratificação social, surgimento de novos atores e movimentos sociais – que tencionavam as formas de organização social e as visões de mundo até então estabelecidas pelo establishment prussiano. Também procuramos evidenciar os nexos relacionais que ligavam a vida de Weber ao surgimento destes novos movimentos e ideais eróticos no entre séculos, como por exemplo: a discussão com Otto Gross, o vínculo com uma juventude intelectual e crítica disposta a levar a discussão da erótica a sério, a visita a *Monte Veritá* e a observação participativa – debatendo e até fazendo

dieta vegetariana – junto aos movimentos contra-culturais. Este segundo movimento tinha a função de identificar na vida do autor os elementos que faziam parte desse processo de transformação social e que, de alguma maneira, foram assimilados por Max Weber para, por fim, salientar o aspecto prático/ativo de sua conduta "no mundo", esquivando-me de um reducionismo psicologista ou sociologicamente determinista.

Um dos maiores incômodos que percorreram todo o processo de feitura deste trabalho girou em torno da possibilidade de que a dissertação valorizasse apenas o aspecto "externo" da confecção da esfera erótica sem, contudo, problematizar a sua relevância teórica para o aparelho conceitual formado para o estudo das religiões mundiais. Se, por um lado, parecia precipitado resumir a construção dos tipos de "esferas de valor autoreferentes" a uma influência externa significante; por outro, parecia absurdo não conceber que o surgimento de uma *nova ética* – que defendia o amor livre e a vida erótica plena – tivesse algo a ver com o suposto "repentino" interesse de Weber sobre tema. Quero, por isso, nesta segunda parte sustentar a ideia contrária, ou seja, de que a esfera erótica tem uma função própria dentro do texto no qual foi concebida, sendo o seu caráter "socialmente situado" relativizado para que possamos apreender como os operadores tipológicos das esferas de valor orbitam sobre o macroprocesso chamado de racionalização do mundo.

Não quero, com isso, desconsiderar todo o resgate histórico e sociológico feito nas páginas anteriores. Quero, sobretudo, demonstrar que não é possível estabelecer uma "relação de um para um[398]" entre as influências sociais e a escritura intelectual, pois meu vínculo com a sociologia compreensiva me faz pensar que o sujeito histórico é "livre"[399] para conceber seus projetos teóricos e sua pesquisa empírica sem algum hiper-constrangimento de forças externas à sua vontade. Isso é ainda mais verdadeiro no caso de Weber dado que, fora da Universidade desde 1902, pôde o autor se dedicar aquilo

[398] Guenther Roth usa esta expressão para criticar as interpretações biográficas de Weber que faziam de sua obra um reflexo do vivido, quer seja no campo da psicologia, da história ou sociologia. Devemos levar a sério a proposição de que seus trabalhos possuem uma natureza própria e que respondem a problemas teóricos que não são "pura expressão" do vivido. Ver: BENDIX, Reinhard. *Scholarship and partisanship***:** essays on Max Weber. Coautoria de Guenther Roth. Berkeley, CA: Univ. of California, 1980.

[399] Quero aqui deixar claro que não tomo o pressuposto de que todos os sujeitos possuem uma espécie de autonomia da vontade, uma liberdade quase total, em referência as suas decisões sociais. O pressuposto da liberdade individual e da razão como expressão desta liberdade me parece ambos estranhos quando hipostasiados para além das condições reais e possíveis de um sujeito em um determinado contexto histórico/social. No entanto, acho pertinente tomar as decisões de um sujeito como expressão de sua vontade diante do possível, caso contrário, acabaria por torna-lo fantoche de determinações de um "todo", também este, muito problemático.

que bem entendia como significante, inclusive – como já foi dito a cima – tornar-se menos "acadêmico" e mais "mundano" em sua experiência com os objetos culturais.

A oposição entre uma sociologia empírico-histórica e sua contraparte teórico-epistemológica serve como um raciocínio contra factual – que não tem qualquer pretensão de critério de "cientificidade" à moda de um positivismo austríaco –, pois tem objetivo de contrapor essas duas hipóteses para encontrarmos aquilo que de relevante cada uma delas pode, em separado, nos oferecer. Este exercício atende a um compromisso que este trabalho tem com a retomada da perspectiva weberiana em um sentido crítico: quero conceber o método de Weber como exemplo, para por meio do mesmo, criticar aquilo que não mais parece adequado ao pensamento sociológico recente; portanto, nada impede que a combinação destas propostas de análise seja o resultado adequado e até mesmo necessário do trabalho científico aqui proposto, somente acredito que sua contraposição serve para ressaltar aquelas características próprias a suas perspectivas unilaterais[400].

Neste terceiro capítulo percorreremos o trajeto seguinte: 1) em um primeiro tópico discutiremos de maneira geral os problemas metodológicos de Weber dando forte ênfase ao tipo ideal, visto que é ele o único objetivo deste mergulho no complexo –e truncado – projeto metodológico do autor, 2) percorreremos em um segundo momento o itinerário histórico/temático do processo de racionalização do mundo e suas direções, apresentando a teoria da racionalização weberiana como pano de fundo sem o qual fica incompleta qualquer abordagem que tente explicar a esfera erótica, 3) em seguida procuraremos compreender o texto "(Teoria) das Rejeições Religiosas do mundo e suas direções" – uma tradução do nome dado em língua inglesa que perde do elegante *Zwischenbetrachtung* (Consideração Intermediária) em concisão, embora ganhe como definição mais precisa – em sua especificidade, apresentando-o como um todo, em contraposição as perspectivas que salientam as esferas em separado e mostrando a significação deste texto em relação ao processo de racionalização do mundo proposto na sociologia comparada das religiões mundiais.

[400] Não trato, aqui, de confundir as hipóteses do trabalho com uma espécie de tipo ideal, dado que o tipo ideal é um "caminho para as hipóteses", ou seja, é o meio através do qual a reflexão pode constituir uma hipótese corretamente alicerçada em um raciocínio lógico possível. O exercício passa mais por uma orientação em direção ao método sociológico de Weber, interpretando de maneira livre suas concepções para constituir uma leitura possível das relações entre a esfera erótica na vida e obra de Max Weber.

3.1) Os tipos ideais e a análise causal singular

> O fluxo do devir incomensurável flui incessantemente ao encontro da eternidade. Os problemas culturais que fazem mover a humanidade renascem a cada instante, sob um aspecto diferente, e permanecem variáveis: o âmbito daquilo que, no fluxo eternamente infinito do individual, adquire para nos importância e significação e se converte em "individualidade histórica". Mudam também as relações intelectuais, sob as quais são estudados e cientificamente compreendidos. Por conseguinte, os pontos de partida das ciências da cultura continuarão a ser variáveis no imenso futuro, enquanto uma espécie de imobilidade chinesa da vida espiritual não desacostumar a humanidade de fazer perguntas à vida sempre inesgotável.[401]

A icônica passagem citada acima tem um poder de atração inegável a todos aqueles que se dedicam a leitura dos ensaios metodológicos de Weber, primeiro porque sintetiza a visão de história do autor, e segundo, – e talvez até mais importante – porque marca uma característica interessante do seu trabalho: parece que Weber esconde em pequenos fragmentos, entre parágrafos e mais parágrafos de um formalismo pedante, a riqueza de suas "visões" do mundo; e é exatamente quando ele "sobrecarrega" suas discussões puramente históricas ou teóricas com "julgamentos de valores e de fé[402]" que ele apanha o nosso interesse pelo imenso potencial crítico de sua obra. Mas, em se tratando de metodologia compreensiva, não cabem aqui maiores conjecturas da "estética weberiana", antes retornemos ao primeiro ponto, a concepção histórica de Weber. O autor concebe a realidade histórica como um todo infinito de particularidades impossíveis de qualquer apreensão em seu sentido total: a história só pode ser vislumbrada, ou melhor, só pode ganhar uma forma objetiva, quando exposta em uma determinada perspectiva, que seleciona os elementos que são significativamente relevantes para determinado acontecimento sob esse viés.

Pode parecer que essa leitura de história – fragmentária – levaria diretamente a um "beco sem saída" de relativismo, onde toda e qualquer história é apenas uma perspectiva e não vislumbra a realidade de um acontecimento; deste modo, haveria tantas histórias[403] quanto perspectivas possíveis de serem observadas. Weber "controla"

---

[401] WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento na ciência social e política (1904). In: *Metodologia das ciências sociais***.** São Paulo, SP; Campinas, SP: Cortez: UNICAMP, v.1, 2001. p.133.a.

[402] Faço aqui alusão às últimas considerações de Weber em sua ética protestante, que são de uma beleza verdadeiramente poética e critica, por exemplo: denunciando a determinação irresistível da "vida de todos até que seja queimada a última tonelada de carvão fóssil"; ou na metáfora do "leve manto" de Baxter que se tornaria – na poderosa (e errada) tradução de Parsons – uma "jaula de ferro"; ou, por fim, na figura dos "especialistas sem espírito, sensualistas sem coração" que para alguns configurariam os últimos homens de Nietzsche e, para outros, caberiam ainda melhor nas descrições dos homens do "admirável mundo novo" de Huxley. O certo é que quando Weber carregava a tinta em seu pendor "poético" o que saia de lá era e continua sendo digno de provocar-nos os mais diferentes efeitos.

[403] Gabriel Cohn afirma corretamente que a história para Weber é o mesmo que a vida para Simmel (COHN, 1979, p.87), um fluxo interminável e inesgotável de ações orientadas por sentidos e motivos diversos, entrecruzadas – nos indivíduos – das mais diferentes maneiras e sem uma "forma" fixa ainda

essa suposta tendência ao relativismo com uma resposta enfática de que a seleção do problema cabe à autonomia de escolha do pesquisador; no entanto, o método, mais propriamente, a análise causal singular, proporcionaria um grau de verificação das evidências sustentadas pela indução causal hipotética, ou seja, se não é possível determinar objetivamente o que é relevante para todos os pesquisadores, é possível dar um critério de objetividade na forma de tratamento dos conteúdos culturais que serão selecionados, atribuindo um critério de universalidade fundamental às asserções científicas.

Deste *perspectivismo weberiano*[404] surgem alguns problemas para qualquer investigador que procure utilizar de sua metodologia, o primeiro se trata de conceber o que é o objeto da ciência cultural, mais especificadamente, como podemos diferenciar aquilo que é um "problema cultural" daquilo que é apenas um valor tomado de maneira individual? E o segundo é: qual seria a melhor maneira de abordarmos esses valores, como devemos lidar com eles sem deixarmo-nos enveredar por juízos de valor? Weber responde ao primeiro:

> O conceito de cultura é um conceito de valor. A realidade empírica é "cultura" para nós porque e na medida em que a relacionamos com ideias de valor. Ela abrange aqueles componentes da realidade que através desta relação tornam-se significativos para nós. [...] Entretanto, o que se reveste de significação não poderá ser deduzido de um estudo "isento de pressupostos" do empiricamente dado. Pelo contrário, é a comprovação desta significação que constitui a premissa que algo se converta em objeto de análise[405].

Portanto, o conceito de cultura responde a todo o emaranhado empírico de acontecimentos que podem ser significativos ao interesse humano e é o agente social o portador dos sentidos[406] que serão atribuídos a uma determinada ação e a interpretação de um conjunto de acontecimentos historicamente relevantes. De certo modo, a

---

que, na perspectiva weberiana, o pressuposto da liberdade autônoma do indivíduo conduza suas ações para uma relação (fins-meios) possível de apreensão racional. O papel do historiador e do cientista da cultura é estabelecer o que é significativamente relevante de um determinado processo histórico para a atualidade, por isso é possível "compreender César, sem ser César" à luz dos problemas que parecem relevantes a essa releitura de César no presente, isso faz com que os objetos históricos possuam sempre um potencial de descoberta e inovação possível.

[404] Alguns críticos apontam essa posição frente aos valores como uma espécie de relativismo do pensamento weberiano, pois diante da luta entre os diferentes valores nenhum poderia se afirmar como substancial. Parece-me mais acertada a visão de Schluchter na qual a posição valorativa weberiana é absoluta, pois a tese da colisão dos valores adotada pelo autor não permite um convívio harmônico no relativismo de esferas heteronômicas, o que vale é a luta, a dominação, a imposição de um valor frente a outros e, por sua vez, o papel de cada um referente ao ato de assumir os fios que guiam a sua própria vida. Ver: SCHLUCHTER, Wolfgang. O Desencantamento do Mundo: Seis estudos sobre Max Weber. [tradução e apresentação de Carlos Eduardo Sell]. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

[405] WEBER, 2001, 127.a.

[406] COHN, 1979, p.143.

concepção dos valores [407] em Weber é voluntarista, pois não há universalidade hierárquica dos fins cabendo a cada um dos agentes individuais, que interagem no mundo, a decisão última sobre quem será o "demônio que guiará os fios de sua vida". O pesquisador é só mais um desses sujeitos livres que escolhe com os seus valores o objeto de estudo, pois é "na circunstância de sermos homens de cultura, dotados de capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente em face do mundo e de lhe conferirmos sentido[408]", que nos situamos enquanto sujeitos no mundo[409].

A segunda questão é respondida – em parte – na mesma citação, é a comprovação deste significado que nos interessa – este que não é inerente ao objeto, mas sim ao sujeito que o identifica como significativo –, ele é a premissa para que algo se converta em objeto de análise. É a **relação com os valores** estabelecida pelo investigador que determinará a relevância histórica ou cultural de um fenômeno selecionado; a **relação com os valores** é a única forma de posicionamento possível para o cientista da cultura, pois o sujeito do interesse está indissociavelmente relacionado ao

[407] Não é que Weber fosse contrário a um sistema ordenado de valores, o que o incomodava era ligar esse sistema de valores a uma metafísica orgânica que os interpretasse como "gerais" ou "superiores". Wolfgang Schluchter advoga a tese de que ao se depara com o problema da valoração presente em Henrich Rickert e sua lógica, Weber dá uma resposta inovadora: através do modelo de racionalidade procedural que pode ser resumida a seguinte definição "Para a pesquisa social, a análise de valores serve como orientação para a interpretação histórica causal; para a condução da vida, porém, serve como meio para desenvolver seu caráter [...] a análise de valores não é um projeto empírico, mas sim um projeto da interpretação de sentido, colocado na intersecção de problemas da pesquisa e da vida. Pois um fato da vida cultural, um objeto cultural ou um acontecimento cultural é considerado como elemento de uma conexão causal histórica e como meio numa conexão de conhecimento, mas, além disso, (sic) também como objeto da valorização: por um lado, para achar pontos iniciais possíveis para uma pesquisa relevante; por outro lado, para desdobrar aquilo que 'sentimos escura e vagamente e para elevá-lo na luz da valorização articulada'." SCHLUCHTER, Wolgang. *Politeísmo de Valores* in: SOUZA, Jessé (org.). A Atualidade de Max Weber. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.p.43.

[408] WEBER, 2001, p.131.a.

[409] Para a maioria absoluta dos comentadores de Weber o pressuposto deste "sujeito transcendental" em vontade de saber carrega a premissa ontológica de um indivíduo *autônomo, livre e racional*, expondo o seu próprio juízo de valor (o de Weber) que acaba determinantemente fundamentando sua prática cientifica. Se, por um lado, Paul Q. Hirst faz uma crítica marxista a esses "valores" que estão escondidos nas neutras categorias sociológicas weberianas; por outro, autores como Karl Löwith, encontra na ênfase destes aspectos um ponto positivo de Weber, que é o de salientar uma ontologia, com todos os seus limites, como visão do processo de conhecer a realidade. Gabriel Cohn fecha essa polarização com uma observação bastante sagaz: "Assim, a autonomia do agente – ou seja, sua constituição em sujeito – não pode ser concebida como sendo conquistada na construção prática da história de todos os sujeitos, mas na luta com outros agentes. Portanto, não pode haver autonomia generalizada, emancipação do gênero humano" (COHN, 1979, pp.143-144), ou seja, o pressuposto ontológico de sua teoria limita a possibilidade de qualquer emancipação que não seja individual. É, em certo sentido, essa determinação ontológica dos sujeitos autônomos que cria o problema no qual a "exterioridade entre a ação significativa individual e o decurso coletivo [...] provoca o descompasso entre as metas perseguidas pelos agentes individuais e as efetivamente realizadas no decurso histórico, naquilo que Weber chamou de "paradoxo das consequências". E é também ela que conduz Weber a reintroduzir a categoria de causalidade na análise histórico-social." (IBID). Para maiores informações ver: HIRST, Paul Q. *Evolução social e categorias sociologicas.* Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1977 e LÖWITH, Karl. Racionalização e liberdade: o sentido da ação social. MARTINS, José de Souza. *Sociologia e sociedade***:** leituras de introdução à sociologia. Coautoria de Marialice M. Foracchi. Rio de Janeiro, RJ: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

objeto de estudo sendo a lógica do empreendimento científico orientada de um lado para o valor da verdade e de outro para os valores culturais[410]. A diferença entre **juízo de valor** e **relação com os valores** está posta na atitude distinta do homem de ação e do cientista: para o primeiro importa julgar com referência a valores determinada situação para tomar uma decisão que escolha o valor "melhor" em detrimento de outros; enquanto que, para o segundo, importa a relevância que determinado fator tem quando tratado como uma causa em referência aos valores que apontam o interesse do pesquisador na direção dos acontecimentos resultantes, os valores[411] adquirem sob esse ponto de vista a centralidade no processo de **interpretação** da ação social.

A **interpretação** é o processo no qual se concretiza a **relação com valores**, pois ela "sugere" – no processo de análise – possíveis relações de valor do objeto de nosso interesse, constituindo uma avaliação do objeto em sua singularidade como fundamento da reflexão científica[412]. É o momento mais "empático" da teoria weberiana, quando o sujeito interessado no saber "mergulha" no objeto de seu estudo. Tomando um exemplo do próprio Weber: quando o pesquisador procura compreender o Capital de Karl Marx [413] inserindo-o no debate dos círculos intelectuais que frequentava; nos argumentos internos do livro; na relação entre a vida e a obra produzida por ele e, também, nas suas condições materiais de existências.

Todo esse exercício de imersão representa somente uma parte da estratégica epistemológica do autor. Outro termo chave que dá prosseguimento ao seu modelo de análise da realidade social é a **compreensão**. Não tão distante da interpretação, a compreensão é um recurso heurístico que tem por principal finalidade identificar o **motivo** das ações, já vimos que para Weber o indivíduo autônomo e racional é o núcleo de sua sociologia, ele é o único responsável por dar sentido à história e, portanto, às suas próprias ações. A compreensão motivacional procura identificar os propósitos dos agentes, salientando o sentido intentado da ação, sem, para isso, cair na tentação da

---

[410] SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalism, Religion and Domination*: A Weberian Perspective. University of California Press, 1989.p.19.

[411]Martin Albrow afirma em referência a essa centralidade dos valores na sociologia weberiana: "But reason cannot compel adherence. It was Weber's programme precisely to treat values as facts, or rather to examine people's orientations to values in their lives. To do that, he had to address the question of the nature of values" (p.230). E mais, liga a ideia da natureza dos valores, a teoria do politeísmo, ao próprio entendimento dos valores como meios (primordiais) de compreensão racional das motivações humanas. Ver: ALBROW, Martin. *Max Weber's construction of social theory.* Basingstoke: Macmillan, c1990.

[412] WEBER, Max. Estudos críticos sobre a lógica da ciência da cultura (1906). In: *Metodologia das ciências sociais***.** São Paulo, SP; Campinas, SP: Cortez: UNICAMP, v.1, 2001. p.178.b.

[413] A referência constante ao Capital de Karl Marx e as Cartas da Sra. Stein a Goethe me interessam em particular, porque ressaltam o aspecto interpretativo da abordagem que até agora construímos neste trabalho.

"empatia" ou "imitação" necessária por parte do pesquisador para "sendo César, compreender César" ou em confundir a subjetividade do agente estudado com a subjetividade de si próprio (do investigador[414]). Reproduzo aqui o famoso trecho da definição de compreensão em economia e sociedade:

> Compreensão pode significar: (1) compreensão atual do sentido visado de uma ação (inclusive de uma manifestação). "Compreendemos", por exemplo, de maneira atual, o sentido da proposição 2x2 = 4 que ouvimos ou lemos (compreensão racional atual de pensamento), ou um ataque de cólera que se manifesta na expressão do rosto, interjeições e movimentos irracionais (compreensão irracional atual de afetos), ou o comportamento de um lenhador ou de alguém que põe a mão na maçaneta de uma maçaneta para fechar a porta, ou que aponte o fuzil para um animal (compreensão racional atual de ações). Mas, compreensão pode significar também: (2) compreensão *explicativa*: "compreendemos", pelos motivos, que sentido tem em mente aquele que pronuncia ou escreve a proposição 2x2 = 4, para *fazê-lo* precisamente neste momento e nessa situação, quando o vemos ocupado com um cálculo comercial, uma demonstração científica, um cálculo técnico, ou outra ação cuja conexão "pertence" aquela proposição pelo *sentido* que nós atribuímos a ela, quer dizer, a proposição adquire uma *conexão* de sentido compreensível para nós (compreensão racional de motivação). Compreendemos as ações de tirar lenha ou de apontar com o fuzil, não apenas maneira atual, mas também pelos motivos, quando sabemos que o lenhador executa essa ação para ganhar um salário ou para consumo próprio ou para recrear-se (racional), ou então porque "descarregou uma excitação" (motivação irracional), ou quando sabemos que o atirador age assim obedecendo a uma ordem de executar alguém, ou combatendo um inimigo (motivação racional), ou por vingança (de maneira afetiva e, nesse sentido, irracional). Finalmente, compreendemos, pelos motivos, a cólera quando sabemos que a origem dela era o ciúmes, a vaidade ofendida ou a honra ferida (ação afetivamente condicionado; portanto, irracional por motivos)[415].

Não pretendo tratar exaustivamente da famosa tese de que a *compreensão atual* (aktuelles Verstehen) é um conceito logicamente falacioso[416], isso já me parece bem documentado e fica patente para qualquer um que leia com atenção o texto, além de que ela não tem serventia alguma para o modelo weberiano. A **compreensão explicativa** (erklärendes Verstehen), essa sim nos interessa, pois em sua definição marca com

---

[414] RINGER, 2004, pp.99-100.

[415] WEBER, Max. Fundamentos da Sociologia. In: WEBER, Max. *Economia e sociedade***:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora da UnB, 1999. 1v, p.6.

[416] Raymond Aron acredita que a compreensão atual poderia ser substituída pela intuição, Saint-Pierre prefere a tese de que ela representaria uma espécie de senso comum do termo compreensão; enquanto que, para Fritz Ringer, o problema reside na impossibilidade dos exemplos elencados por Weber serem, realmente, tratados por uma compreensão imediata, por exemplo: é impossível que uma razão matemática, o virar de uma maçaneta ou um homem que aponta a arma para um animal em caça, não tenham qualquer referência fins/meios passível de se atribuir uma motivação. Minha insignificante contribuição para o debate reside na constatação de que o autor poderia estar tratando da distinção entre as noções lógicas de observação e interpretação, o que colocaria a interpretação como processo da compreensão e, por sua vez, a observação como uma espécie de exercício primário do método compreensivo, alocado mais por necessidade de inventário que realmente como processo cognitivo utilizável. Para uma discussão sobre essa distinção entre observação e interpretação ver o texto de Norwood Russel Hanson em: MORGENBESSER, Sidney (org.) *Filosofia da ciência*, por Ernest Nagel (e outros). tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 2. ed. São Paulo, SP: Cultrix: Edusp, 1975.

clareza o papel da motivação no decurso de uma ação. A motivação não precisa necessariamente ser racional ou orientada por uma relação fins/meios, ainda que, na prática, a concepção de uma ação racional – confrontada à irracional – é que forneceria o critério contra-factual para a afirmação de que determinada motivação era irracional. De certa forma, tomar parte do processo interpretativo é tomar consciência de valores, razões e vontades que "motivam" uma orientação racional, que:

> Ao passar do estágio inicial da avaliação atual do objeto ao da reflexão teórico-interpretativa das possíveis relações de valor, e, portanto, ao ir do objeto em questão para um "indivíduo histórico" isto significa que torno consciente, para mim e para os outros, de maneira interpretativa, a forma concreta e individual e, portanto, em última instância, singular, na qual se traduzem certas ideias – para recorrer a um termo metafísico – (por exemplo, O Estado de Frederico, o Grande); na respectiva personalidade (por exemplo, Goethe ou Bismarck) e no respectivo produto literário (O Capital de Karl Marx)[417]

A **compreensão explicativa** permite constituir essa constelação de fatores motivacionais internos através de um "indivíduo histórico" - uma abstração conceitual que conjuga os motivos subjetivos à progressão causal externa e que auxilia o processo de criação de uma hipótese. O método de Weber conjuga interpretação e explicação[418] em um todo concreto dando à causalidade um componente qualitativo[419], o que se procura é o grau de evidência (*Evidenz*)[420] de uma determinada interpretação, que seria possível identificar através de uma regressão causal na qual uma sequência de elementos que compõem um fato corroboraria mais ou menos com a interpretação pretendida.

A **relação com valores**[421], nesse sentido, é quase que uma causa necessária da visão de história de Weber que substituía a teleologia pelo causalismo, pois abria mão da concepção de valores universais pelo **politeísmo de valores**[422] que se digladiam na

---

[417] WEBER, 2001, p.183, b.

[418] O autor entende por explicação uma "apreensão da *conexão* de sentido a que pertence uma ação compreensível de maneira atual, segundo o seu sentido subjetivamente visado [...] Em todos esses casos, incluídos os processos afetivos designaremos o sentido subjetivo do evento e também o da conexão de sentido como sentido "visado"." (WEBER, 1999, p.6, c). Fica implícito no texto que essa conexão de sentido visado é causal e que as ações afetivas também poderão ser analisadas sob o prisma do sentido visado, e não só uma ação racional.

[419] FREUND, 2003, p.79.

[420] Em lógica, a ideia de *evidência* está associada à lógica indutiva, pois *confirma* determinada hipótese aventada; já na lógica dedutiva uma inferência *implica* certas premissas à determinada causa de maneira *conclusiva*. A proposta de Weber é a de avaliar o grau probabilístico de determinada ocorrência, sem acesso a leis que determinem dedutivamente o comportamento ou os motivos subjetivos de um sujeito. Ver: PUTNAM, Hilary. *Probabilidade e Confirmação*. In: MORGENBESSER, Sidney (org.) Filosofia da ciência, por Ernest Nagel (e outros). tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 2. ed. São Paulo, SP: Cultrix: Edusp, 1975.

[421] SAINT-PIERRE, 2004, p.28.

[422] O *politeísmo de valores* é uma metáfora da condição do homem moderno, foi construída para apresentar o diagnóstico de que em um mundo desencantado de imagens religiosas, míticas e mágicas –

arena social. Weber substitui a teleologia que buscava os fins de um determinado evento, pela procura das causas objetivas que teriam desencadeado determinados efeitos, instituindo, assim, seu modelo qualitativo de causalidade ao qual deu o nome de **análise causal singular**. Sendo que essa análise tem como característica central dois elementos: a) a imputação causal e b) o conceito de possibilidade objetiva.

A imputação causal não possui grandes diferenças da prática cientifica do causalismo na ciência natural, Weber apenas substitui a noção herdada de David Hume de causa suficiente – causa que sozinha pode ser "responsabilizada" por determinado efeito – pela noção mais vaga de causa adequada[423] – necessária, porém não suficiente; aberta ao contingente da história e com um grau positivo de evidência. Com isso, o autor se afastava de uma noção determinista no âmbito da causalidade e deixava em evidência o caráter probabilístico de que determinada causa ocorresse. A imputação causal em seu caráter de possível acontecimento pode ser mais bem descrita através do esquema do próprio autor:

> O que significa realmente falarmos de várias "possibilidades" entre as quais levaram uma 'decisão' daquelas lutas e batalhas? Num primeiro momento significa que se fez uma criação – digamo-lo tranquilamente – de modelos imaginários pela eliminação de um ou vários elementos da "realidade" que existiram efetivamente e mediante construção mental de um curso de acontecimentos que foi modificado em relação a uma ou várias "condições". Portanto, já o primeiro passo em direção ao juízo histórico – e nisto queremos insistir aqui - é um processo de abstração que se dá através da análise e do isolamento conceitual dos componentes do imediatamente dado – que é concebido, precisamente, como um complexo de relações causais possíveis – e que deve desembocar numa síntese da conexão causal "efetivamente real". Já este primeiro passo transforma, alias a "realidade" dada, para transforma-la em "fato" histórico, numa ideia mental, ou para dizê-lo com Goethe: no "fato" sempre já está incluída uma "teoria"[424]

---

mundo este em que a natureza é desvelada pela ciência em mecanismo causal sem um sentido próprio – os antigos deuses, como valores culturais, ressuscitam de seus túmulos e retomam a guerra que conduzia o coração e as mentes dos povos antigos. A tese do conflito dos valores e do politeísmo tem ainda outra função, garantir "que a luta dos deuses se realize em um quadro racional", ou seja, permitir a discussão dos valores e com ela a colocação das exigências normativas, alçadas em questões teóricas e práticas, como argumentos discursivos; deste modo as discussões sobre valores e valorizações possibilitam o entendimento intersubjetivo sem que, para isso, seja necessário qualquer acordo ou superação das diferentes perspectivas, "a função central é esclarecer aquilo sobre o que não podemos chegar a um acordo, pois trata-se de uma escolha existencial que cada um garante, exclusivamente, com sua própria vida" (SCHLUCHTER, 2000, p.44.).

[423] É possível identificar outra grande "causa" na sociologia de Weber, a *causa acidental* ocorre quando não há intenção do agente em produzir determinado efeito – o que não implica irracionalidade da ação –, ela é acidental, pois favorece determinado acontecimento, mesmo não sendo completamente racional ou "desejada". Um ponto interessante de se rever é o *paradoxo das consequências*, que já tratamos anteriormente, ele que corresponde a uma orientação subjetiva racional (motivo) que tenha consequências imprevistas – ou até mesmo antagônicas – ao que era pretendido por um sujeito. Nesse sentido, o curso da ação pode ser previsto racionalmente através da identificação das diferenças entre motivos e resultados, como no caso do ascetismo vocacional do puritano que acabou influenciando decisivamente o capitalismo e com ele a ordem secular.

[424] WEBER, 2001, p.199.b.

Neste sentido, o laboratório no qual o cientista da cultura "testará" a mudança no antecedente causal é o da sua própria imaginação, ele reconstrói por um ato mental determinada progressão causal para, separando e distinguindo as possíveis causas antecedentes dos efeitos pretendidos, chegar àquela causa ou ao conjunto de causas que favoreceram determinado efeito. É nesse sentido que o autor afirma que o cientista social procura "conexões conceituais entre problemas" e não conexões causais reais, somente por meio de um experimento mental seria possível repensar um determinado processo histórico, isolando determinados acontecimentos e identificando a relevância destes através da comparação entre a progressão "real" e a progressão fictícia – construída sem o determinado acontecimento –, é isso o que Weber conceitualmente chamou de **possibilidade objetiva**.

No modelo de causação adequada à causa é um fator que opera (*Wirken*) em favor de um resultado, isso significa que através da identificação da constelação de condições antecedentes significativas para um determinado desfecho, combinada a projeção de resultados diferentes – conforme se substituam ou retirem-se "causas" – permitiria a interpretação da possibilidade de um evento ocorrer caso não houvesse "atuado" um antecedente em favor da progressão pretendida. "Assim, onde um resultado concreto foi produzido por um conjunto de condições anteriores que o tornou "objetivamente possível", a "causa" pode ser considerada "adequada" em relação ao efeito[425]". Um diagrama construído por Ringer[426] pode deixar mais claro como se dá o processo de comparação entre a progressão causal real e a construída a fim de identificar os fatores determinantes:

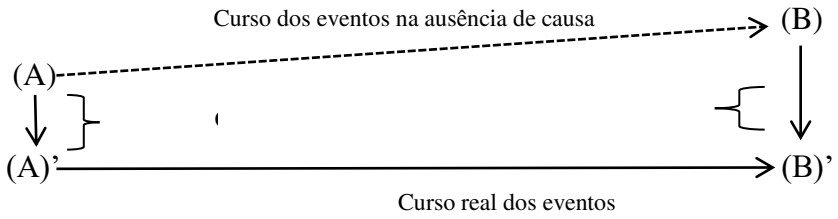

Figura 2: Contraste entre curso real e hipotético de eventos e suas causas na metodologia weberiana, reprodução do diagrama de (RINGER, 2004, p.84).

No esquema weberiano a comparação entre o curso hipotético dos eventos (A) e (B) do qual foi retirado uma determinada causa – àquela que se quer provar a adequação – com o curso real projetado (A)' e (B)' – também ele, sobre uma seleção dos

[425] RINGER, 2004, p.76.
[426] Reproduzido do diagrama (RINGER, 2004, p.84).

acontecimentos em referência aos valores do pesquisador – conduz a identificação da possibilidade objetiva de determinado evento ocorrer caso um fator (causa adequada) esteja operando em direção ao fim pretendido. Através da comparação entre as duas progressões é possível identificar o *desvio* proporcionado pela progressão como a "causa" e estabelecer o grau de **evidência** no qual determinada causa provavelmente favoreceu o efeito. A ênfase no fator positivo da causa, na mudança que ela determina no curso dos eventos, é outra "inovação" da causalidade para o uso nas ciências culturais, pois tanto a sociologia quanto a história estão interessadas nos fatos singulares, aqueles que modificam o curso dos acontecimentos e produzem, por isso, significados para estas ciências. Weber, com isso, constrói um modelo causal qualitativo e acional.

Por fim, falta tratarmos da última parte do procedimento analítico weberiano, o *tipo ideal*, este que conjuga definitivamente os dois polos do método do autor e é uma das bases acessíveis à **compreensão interpretativa**. Uma das bases porque a compreensão também pode apreender "o sentido a) efetivamente visado no caso particular (na consideração histórica), ou b) visado em média ou aproximadamente (na consideração sociológica em massa)[427]". Embora sejam possibilidades, a preferência de Weber pelos tipos ideais é explicita. Isso porque, para a sociologia, enquanto disciplina anexa à ciência histórica [428], o que interessa é identificar as motivações que proporcionam certas regularidades, tanto em decisões comportamentais quando em resultados da progressão causal, além de os tipos ideais permitirem as mais diferentes experimentações hipotéticas. Mas como poderia ser obtido um tipo ideal a partir de uma realidade histórica concreta? Weber responde:

> Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista e mediante o encandeamento da grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se pode dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro geral e homogêneo[429].

O tipo é, portanto, uma abstração conceitual criada pelo excesso unilateral de determinadas propriedades não contraditórias que constituem um todo ordenado de maneira lógica e coerente, algo bem diferente do que seria um indivíduo real imerso em

---

[427] WEBER, 1999, p.6.c.

[428] Wolfgang Schluchter defende a tese de que a sociologia, para Weber, está subordinada (ou é complementar) à ciência histórica, é como se ela pudesse oferecer a história os elementos possíveis de caracterização tipológica e regular de fenômenos sociais; enquanto que esta continuaria a se dedicar aos fenômenos singulares. Ver: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade:* cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2011.

[429] WEBER, 2001, p. 138.a.

um mar de contradições, lutando por seus valores e pela sobrevivência de si e deles em situações de luta e competição[430]. Raymond Aron[431] define três classificações possíveis para os tipos ideais de Weber, são: 1) **Indivíduos históricos**: reconstruções inteligíveis de uma realidade histórica global e singular, o capitalismo e a cidade ocidental são exemplos pertinentes desse tipo; 2) **Elementos abstratos da realidade histórica**: são aspectos mais abstratos das instituições políticas e sociais que não cobrem todo um regime em sua singularidade e que podem ser encontrados em diferentes momentos da história, possuindo três níveis de abstração[432]; 3) **Reconstruções racionalizantes de condutas de um tipo particular**: centrado em grandes modelos abstratos de caráter racional, é o caso dos modelos econômicos, que não possuem vinculo algum com a realidade histórica, mas explicam determinados processos por suas simplificações conceituais e legais.

Embora não seja a única, e nem a melhor forma de classificar as tipologias weberianas, a tentativa de Aron promove uma observação mais didática daqueles elementos que compõem o tipo ideal, demonstrando que diferenças substanciais podem ser encontradas em cada um deles em particular, por exemplo, o asceta vocacional é constituído por uma combinação de definições do conceito de vocação e da predestinação retiradas de Calvino, Lutero, Baxter (religiões e seita), e até do utilitarismo de Benjamim Franklin; enquanto que os tipos ideias do misticismo e do próprio asceticismo, quando expostos em conjunto, são mais abstratos e menos localizados historicamente (e por isso podem ser aplicados em diferentes contextos históricos). Outras classificações são possíveis. Saint-Pierre, por exemplo, organiza sua

[430] A crítica de Paul Q. Hirst apresenta um interessante saldo dessa concepção "Darwinista/Hobesiana" de situação social na qual o homem está inserido. Para Weber a liberdade de ação do homem está dada no campo de disputa, o caráter da luta por recursos escassos em defesa de interesses e ideais (necessidades e valores) individuais fecha qualquer possibilidade de compreensão de uma sociedade sem luta, mesmo porque o núcleo de toda sociedade é a ação individual, isolada, por isso a classe em Weber é acusada por tantos de ser um critério meramente nominalista. A racionalização promove lutas que não são mortais, as competições entre empresas no mercado de produtos é um exemplo de "desenvolvimento" pacífico das lutas que, no entanto, só são exercidas sobre outras modalidades de disputa. Como já havia visto Gabriel Cohn, o horizonte da emancipação social se fecha diante da impossibilidade da construção de uma saída histórica coletiva; Hirst acredita que isso seja influência de Nietzsche e seu Übermensch; contudo, penso que os heróis de Weber, os mercadores com têmpora de aço ou os grandes homens de ação não existiam mais e o quadro degenerado da sociedade alemã de seu tempo, com a petrificação racional da vida, não lhe dava esperança reais de uma renovação profética.

[431] ARON, 1999, pp.466-467.

[432] Os três níveis de abstração são: a) abstratos, como o Feudalismo e a Burocracia (baixa abstração); b) Atômicos, como os tipos de dominação (média abstração) e c) Tipos de Ação (alto nível de abstração).

classificação dos tipos de Weber sobre uma nova chave orientadora[433]: a) seriam os seus aspectos apresentados todos simultaneamente, configurando uma espécie de definição, b) seriam apresentados em argumentos sequenciais, se aproximando de uma lei causal ou de um enunciado condicional. Embora essas definições sejam interessantes, convém salientar que para Weber elas não faziam muita diferença, o autor usava o tipo ideal como uma ferramenta de construção de abstrações livre de uma determinação estrita de procedimentos.

Em uma nota de rodapé de sua "Ética Protestante" – texto importante, porque foi o primeiro "teste" das novas criações metodológicas do autor – Weber apresenta uma sugestiva visão da prática de constituição de tipos: "É necessário destacar as diferenças características, tal como "tipos ideais", e assim violentar a realidade histórica. Sem isso, porém, considerando-se a complexidade do material, uma formulação clara seria praticamente impossível[434]". Essa violência com os fatos históricos e com os valores culturais, além de estar alinhada de maneira perfeita à visão de história e ao politeísmo dos valores do autor, não tem a função de servir como um exemplo, ou "dever ser" ideal de uma realidade histórica torta, na verdade, o tipo tem como finalidade estilizar determinadas caraterísticas com o intuito de atender com **eficácia** o propósito de determinada compreensão explicativa.

Serve como uma espécie de **taquigrafia conceitual** que procura uma reconstrução genética da constelação de cadeias significativas possíveis objetivamente, porque adequadas no nível do sentido e no nível lógico[435]. Esta é a última característica importante do tipo a ser salientada: não basta a adequação no nível do sentido lógico, o tipo pode ser perfeitamente coerente em sua unilateralidade e na escolha da progressão correta de uma sequência ou, da definição precisa de um conceito abstrato. Ele precisa, para ser adequado, atender ao critério no nível do sentido, ou seja, ser também adequado para explicar determinada realidade no sentido intentado pelos indivíduos, nos motivos que são ou poderiam ser elencados para definir suas ações. Nesse sentido, a abstração tipológica "finca o pé" na realidade histórica, através de sua característica interpretativa da subjetividade da ação social.

---

[433] O autor toma as classificações dos tipos de Raymond Aron e os de Parsons (generalizantes e individualizantes) para montar a sua própria perspectiva, através da combinação de ambas as anteriores. (SAINT-PIERRE, 2004, p.68.)

[434] WEBER, Max. *A ética protestante e o "espirito" do capitalismo***.** Ed. rev São Paulo, SP: Martin Claret, 2006. P.188.

[435] WEBER, 2001, p.140.a.

Um bom exemplo para fixarmos o entendimento do que é o tipo ideal – em sua práxis – pode ser recolhido da "Ética Protestante". O texto que foi publicado em duas partes na *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1904-05) teve sua primeira parte veiculada no mesmo ano do texto sobre a "Objetividade", no auge da resposta de Weber a "querela dos métodos", e por isso é a imagem ideal para a seleção e construção de tipos. Primeiro, o autor acusa sua própria pretensão no uso do termo "espírito do capitalismo" e para se defender na sua escolha afirma:

> Se puder ser encontrado algo a que se possa aplicar esse termo, com algum significado compreensível, esse algo só poderá ser uma individualidade histórica, isto é, um complexo de elementos associados na realidade histórica que nós aglutinamos em um todo conceitual, do ponto de vista de seu significado cultural.[436]

A passagem é interessante, ali ele já alicerça as bases metodológicas do que vai se tornar o indivíduo histórico *espírito do capitalismo*, "aglutinando" um conjunto de elementos conforme sua significação cultural. Este tipo não poderia ser apresentado como uma definição precisa, antes seria gradualmente exposto, em suas partes individuais, durante o desenvolvimento dos argumentos do autor, "por isso, o conceito final e definitivo não poderá ser encontrado no início, mas aparecerá ao fim da investigação[437]". Para Weber essa característica fazia parte da natureza de todos os conceitos históricos que não tentavam abraçar a realidade em uma formula abstrata ou geral; ao contrário, eles procuravam construir "concretos conjuntos genéticos de relações inevitavelmente de caráter individual, e especificadamente únicos" [438]. Por isso ele mergulha, logo na sequência do texto, nas memoráveis recomendações de Benjamin Franklin – *lembra-te que tempo é dinheiro* –, para sustentar, *a posteriori*, o argumento de que o "espírito do capitalismo" nada tinha a ver com a avidez do lucro; mas sim, com a propensão para acumular e inverter todo esse acumulo de reservas na produção, "a ideia de dever que o indivíduo tem no sentido de aumentar o próprio capital, assumido como um fim em si mesmo"[439].

Capitalismo, dizia Weber, existia e existiu em todo lugar, na China, na Índia, na Europa Oriental, na Roma antiga, tomado como lucro organizado de maneira racional, capitalismo era tão antigo quanto à invenção da moeda ou a expansão dos mercados. O que fazia do capitalismo ocidental e moderno algo diferente era exatamente esse *ethos*, que mesmo em regiões onde não havia a "forma" capitalista – na "América" de

[436] WEBER, 2006, p.47.
[437] Ibid., p.47.
[438] Ibid., p.48.
[439] Ibid., p.50.

Benjamin Franklin, por exemplo – garantia que o conteúdo, ou melhor, o espírito da prática daqueles nortistas yankees[440], fosse capitalista. O mais interessante é que o *summum bonum* dessa nova ética, o ganhar dinheiro como um fim em si mesmo, não tem qualquer utilidade – no sentido da felicidade no utilitarismo –, sua inversão na procura de mais dinheiro fazia do resultado prático uma finalidade completamente irracional[441].

Weber quer encontrar aquelas condições psicológicas e sociais adequadas para o surgimento deste *ethos* capitalista, como "a habilidade de concentração mental [...] combinados com uma economia rígida, que calcula a possibilidade de altos ganhos, um frio autocontrole e frugalidade que aumentam o desempenho". O indivíduo propulsor do capitalismo não era o especulador inescrupuloso, ou o aventureiro ávido pelos prazeres que suas conquistas poderiam proporcionar, seu heroico tipo ideal de empreendedor capitalista moderno era feito de "homens crescidos na dura escola da vida, calculando e arriscando ao mesmo tempo, acima de tudo sóbrios e confiáveis, perspicazes e completamente devotados a seus negócios, com princípios e opiniões estritamente burgueses[442]".

Não eram os aristocratas do renascimento ou do antigo regime, também não era a burguesia comercial dos anos da expansão marítima e, muito menos, os especuladores bancários que se esforçavam ao máximo para assemelhar-se às modas da nobreza. Eram os pequenos e médios burgueses que prosperaram no final do século XVIII e por todo o século XIX com a industrialização e que possuíam, em especial, uma virtude ascética destinada ao trabalho. Esse ascetismo prático do empreendedor capitalista é o fio de Ariadne que guiará Weber em direção ao fenômeno religioso, para procurar nele o nascimento do **ascetismo intramudano**, identificando na combinação entre a vocação luterana e a predestinação calvinista uma condição favorável ao surgimento desse *ethos*.

A fim de complementar essa visão da construção de um tipo ideal gostaria de mostrar dois cursos de um evento, hipotéticos, que Weber constrói para demonstrar que a mudança fundamental do capitalismo não fora fruto da *acumulação primitiva* "dos montantes de capital disponibilizados para os usos capitalísticos[443]" ou de um

---

[440] "Bandeirantes e Pioneiros", livro de Vianna Moog, apresenta o Yankee como um dos tipos ideais que foram derivados do "Pioneiro" americano e que explicariam o significado e o sentido de um determinado "espirito" americano; inclusive, em contraposição ao "Bandeirante" brasileiro. Ver: MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros:* paralelo entre duas culturas. 19. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graphia, 2000.
[441] WEBER, 2006, p. 51.
[442] Ibid., p.62.
[443] Ibid., p. 62.

incremento fundamental na técnica de produção, mas sim a mudança de uma visão de mundo ético-prática. Weber começa apresentando a rotina de um industrial tecelão – cujos paralelos óbvios com sua família produtora de tecidos a base de linho na Vestifália (Os Webers) é bem discernível – diz ele:

> Podemos imaginar sua rotina como algo assim: os camponeses traziam seus tecidos, frequentemente feitos (no caso do linho) total ou parcialmente com matéria-prima produzida por eles mesmos, para a cidade onde morava o produtor, e depois de cuidadosa avaliação de qualidade, muitas vezes oficial, recebiam o preço habitual pela mercadoria. Os clientes do produtor para mercados de alguma distância eram intermediários, que também iam até ele, não atraídos por amostras, mas em busca da tradicional qualidade, e compravam a mercadoria do seu estoque ou, com antecedência, faziam pedidos que por sua vez eram provavelmente repassados aos camponeses. A visita pessoal aos clientes ocorria, se tanto, apenas a longos intervalos; a correspondência era suficiente, e por meio disso a remessa de amostrar lentamente ganhou terreno. O número de horas gastas no negócio era muito modesto, talvez cinco ou seis por dia, e por vezes bem menos; era maior durante a estação, quando houvesse. Os ganhos eram moderados – suficientes para levar uma vida respeitável e, em tempos favoráveis, economizar um pouco. No geral o relacionamento entre competidores era relativamente bom com amplo grau de concordância quanto aos fundamentos do negócio. Longas visitas diárias às tavernas, muitas vezes com fartura de bebida, e um círculo congenital de amigos tornavam a vida confortável e prazerosa[444].

Neste primeiro curso de eventos imaginados a forma de ação é completamente capitalista – contabilidade racional, atividade profissional, capital da empresa separado do capital próprio, amostragem de tecido e sistema *putting out* – entretanto sua finalidade é tradicional, pois não há interesse por parte do comerciante de tecidos de ampliar sua produção, de vencer a concorrência, de lucrar mais que o necessário para sua sobrevivência. Por isso, mesmo estando presentes todas as condições técnicas necessárias para um empreendimento capitalista, ele não se concretizou. Weber opõe a este cenário, outro, um pouco diferente:

> Ora, um dado momento essa vida prazenteira foi destruída repentinamente e, muitas vezes, sem qualquer mudança essencial na forma de organização, como a transição para uma fábrica unificada, a tecelagem mecanizada, etc. Pelo contrário, muitas vezes o que ocorreu não foi mais que isso: algum jovem da família de produtores vindos para cidade escolheu com cuidado os tecelões para empregados, aumentou enormemente o rigor da supervisão sobre o trabalho e os transformou de camponeses em operários. Por outro lado, teve também de mudar seus métodos de comercialização, para, na medida do possível, atingir diretamente o consumidor final; além disso, assumiu os detalhes em suas mãos, cuidou pessoalmente dos clientes visitando-os anualmente e, acima de tudo, adaptou a qualidade do produto diretamente às necessidades e gostos desses clientes. Começou, ao mesmo tempo, a introdução da política de preços baixos e alto giro. Repetiu-se aqui o ocorrido em todos os lugares e sempre como consequência do processo de racionalização: aqueles que não seguiram o mesmo processo tiveram de sair do negócio. O estado idílico desmoronou sob a pressão de uma amarga e

[444] Ibid., p.60.

> competitiva batalha, criaram-se fortunas consideráveis que não foram aplicadas a juros, mas sempre reaplicadas no negócio.[445]

O processo que teve como efeito a racionalização da produção e comercialização de tecidos não teve como causa – pelo menos nessa projeção hipotética – qualquer mudança substancial na tecnologia ou na forma de organização do trabalho, ela ocorreu tão somente pela mudança subjetiva na forma de condução da empresa capitalista. Seus processos, antes marcados por relações tradicionais, foram substituídos por um controle racional, exigindo de todos os outros concorrentes a mesma postura para sobreviver. Este tipo ideal é interessante porque contrasta dois cursos de eventos semelhantes que na "atuação" da causa adequada tiveram seus resultados completamente diferentes.

Ainda que seja um tipo ideal exemplar, bastante circunscrito se comparado ao tipo de capitalista empreendedor, ou mesmo, ao espirito do capitalismo, ele nos fornece uma base material mais evidente de como funciona a lógica dos operadores tipológicos weberianos. O que interessa é o grau de *desvio* que a causa adequada proporciona ao curso dos eventos reais. Adaptando o diagrama de Ringer com essas informações temos:

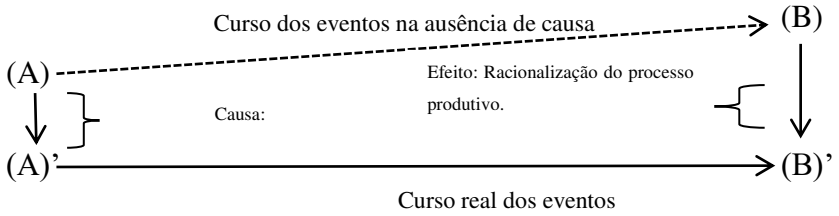

Figura 3: Diagrama de Ringer aplicado a dois cursos de eventos da "Ética Protestante".

Neste sentido, o primeiro curso de eventos, do empresário capitalista na forma e tradicionalista no conteúdo, é representado pela relação (A) e (B) onde a ausência da causa demonstra um substancial desvio do curso real dos eventos (A)' e (B)'. A diferença entre as duas razões é medida pela proporção do desvio ocasionado pela causa que está presente na segunda progressão apresentada por Weber. O que é interessante nesse método de investigação racional de Weber é que o autor consegue, através do exercício de construção imaginária destas progressões, encontrar causas e razões que podem ser exprimidas de uma maneira racional e não contraditória; mesmo quando essas causas possuem um fundamento irracional, fato que o próprio autor identifica no parágrafo final do capítulo, que usarei aqui para fechar essa discussão:

> Será nossa tarefa descobrir a filiação intelectual particular do pensamento racional em sua forma concreta, da qual surgiu a ideia de devoção ao trabalho e de vocação, que é, como vimos, tão irracional do ponto de vista do auto-interesse puramente eudemonista, mas que foi e ainda é um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista. Estamos aqui interessados,

[445] Ibid., 61.

> sobretudo na origem do elemento irracional subjacente nesta como em qualquer concepção de vocação.[446]

No próximo tópico procurarei identificar as raízes conceituais e a relevância teórica da "Consideração Intermediária" para o quadro geral do processo de racionalização do mundo; entretanto, não quero fazer um itinerário exaustivo de todos os textos que compõem o projeto da "Ética Econômica das Religiões Mundiais", quero, isso sim, salientar a função da "Teoria das Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções" para esse complexo histórico/empírico. Pretendo, após apresentar o debate dos comentadores sobre o tema, debruçar-me sob a *Einleitung* (Introdução), pois nela poderemos compreender melhor os conceitos, a finalidade e a direção tomada por Weber na tentativa de capturar o desenvolvimento do racionalismo oriental em sua peculiaridade através da comparação das religiões mundiais.

3.2) A origem e o sentido das tipologias da racionalização

No final do primeiro decênio do século vinte, Max Weber estava parcialmente[447] recuperado de sua doença nervosa e iniciava – após o acalorado debate que se seguiu à publicação da "Ética Protestante" [448] – dois novos projetos teóricos de volumosa envergadura. Um destinado aos seus desdobramentos teóricos e outro à sua sociologia empírica: o primeiro chamava-se "*A Economia e as Ordens e os Poderes Sociais*" (Die Wirtschaft und die Gesellschaftlichen Ordnung und Mächte) e servia como parte de um livro conjunto que substituiria um famoso manual introdutório de economia[449]". O segundo, "*A Ética Econômica das Religiões Mundiais*" (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen), era um amplo estudo empírico do desenvolvimento das religiões

---

[446] Ibid., 68.

[447] Weber, de fato, nunca se considerou completamente recuperado da crise psicológica de 1897; contudo, seu processo de produção intelectual que se iniciou por volta de 1902-03, tornou-se fervilhante a partir dos anos que precediam a virada para década de dez. Por isso, digo que se recuperou parcialmente, pelo menos no que tange a capacidade de produção, sempre intermediada por períodos de exaustão ou de distanciamento do seu trabalho.

[448] David J. Chalcraft na introdução da tradução dos textos que compõem a famosa Antikritiken, resposta do autor as críticas à "Ética Protestante" por parte de Karl Fischer e Felix Rachfahl, se refere ao impacto que a hipótese da afinidade eletiva entre ética protestante e espírito do capitalismo causou no meio acadêmico como a "guerra acadêmica dos cem anos" – a expressão foi cunhada inicialmente por Lynn White e exagerada na segunda versão, pois White chamou-lhe de guerra acadêmica dos trinta anos. À parte com a metáfora hiperbólica de Chalcraft, a hipótese weberiana continua promovendo debates intensos e bastante prolíferos tanto no campo da sociologia quanto no da religião (vide a discussão entre Oakes e Pellicani). Ver: WEBER, Max. *THE PROTESTANT ethic debate:* Max Weber's replies to his critics, 1907-1910. Coautoria de David J Chalcraft, Austin Harrington. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

[449] Essa grande enciclopédia de economia política viria para substituir o já antigo livro do economista Gustav von Schönberg, seu Handbuch der politischen Ökonomie de 1882 (WEBER, 2003, p.484.a.).

mundiais[450] que tentava capturar através de uma abordagem histórico-comparativa as especificidades do desenvolvimento do racionalismo ocidental.

A empreitada intelectual dessas duas coletâneas de estudos partilha o mesmo período inicial de confecção e, também, o mesmo destino final, visto que ambas terminariam incompletas. A primeira acabaria como parte do espólio (Nachlass) intelectual de Marx Weber publicada postumamente como o segundo capítulo de Economia e Sociedade; a segunda seria publicada, em parte, pela primeira vez em 1915 já com o título "A Ética Econômica das Religiões Mundiais", em uma série de artigos no Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik – os textos sobre o confucionismo e o hinduísmo foram acompanhados por uma *Einleitung* (Introdução), também foram publicados nos anos seguintes: o ensaio sobre as Seitas Protestantes, parcelas do texto sobre o judaísmo antigo e a famosa *Zwischenbetrachtung* (Consideração Intermediária). Weber preparava, no ano de 1920, uma coleção especial, em livro, que reuniria os principais textos de sua tipologia do racionalismo, contaria com o conjunto das obras da "Ética Econômica das Religiões Mundiais" somadas a "Ética Protestante" – revisada entre 1919-1920, com acréscimos importantes[451] – e com uma nova introdução à coletânea de nome "Introdução do Autor"[452] (*Vorbemerkung*). Nesse novo formato o conjunto recebeu o nome de *Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião* (Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie) e só ficou pronto para publicação após o falecimento do autor.

---

[450] Para Weber, as religiões mundiais são: confucionismo, hinduísmo, budismo, islamismo e cristianismo. O judaísmo faz parte dos estudos como um caso especial – mesmo que não possua a característica universalista das religiões mundiais –, pois de sua raiz nasceram as duas outras religiões do livro (Cristianismo e Islamismo) sendo, portanto, fundamental o estudo comparado do judaísmo para retirar-lhe as contribuições para os dois desenvolvimentos religiosos subsequentes.

[451] Muitos dos comentadores da Ética Protestante – ainda hoje! – não se dão conta de que o texto foi revisado pelo próprio Weber entre 1919 e 1920 e carrega, por isso, algumas alterações significativas, principalmente quanto aos acréscimos referidos ao processo de racionalização ocidental, que não estavam presentes no primeiro texto. Esse, que parece um pequeno erro, causa na verdade uma interpretação bastante equivocada da "história da obra", pois parece que o autor já havia descoberto o processo de racionalização ocidental nos idos de 1904-05 (PIERUCCI, 2003). Tenbruck (1980, p.320) diz algo bastante marcante sobre o mesmo assunto: "Há 55 anos lemos e interpretamos o GARS sob a suposição errônea de que ele reproduz os textos originais do PE e do WEWR". Ver: TENBRUCK, Friedrich H., and Max Weber. "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber." *The British Journal of Sociology*, vol. 31, no. 3, 1980, pp. 316–351. Disponível em: <www.jstor.org/stable/589370> no dia 08/04/2019 às 14:25.

[452] A tradução mais correta para o português seria nota preliminar, mas achei por bem acompanhar o famoso nome da tradução para o inglês, *Author Introduction*. Este pequeno texto é considerado a pedra de toque da teoria da modernidade em Weber, nele o autor apresenta as conquistas do desenvolvimento ocidental e discute a aparente contradição de outras sociedades – até "mais avançadas" racionalmente que as ocidentais – não terem alcançado o mesmo grau de desenvolvimento. Ela está associada à Ética Protestante, pois foi anexada por Talcott Parsons em sua tradução como uma espécie de prólogo do texto.

Por muitos anos "A Ética Econômica das Religiões Mundiais" esteve cerceada do panteão de textos selecionados como relevantes para a compreensão da obra de Max Weber. Muitos comentadores acreditavam que este estudo incompleto[453] e complexo – cheio de emaranhados conceituais novos e bastante diferentes dos estudos econômicos e sociológicos – fosse apenas o raciocínio contra factual prometido na "Ética Protestante"[454] como o outro lado da cadeia causal, ou seja, o estudo sistemático dos motivos econômicos que influenciaram o protestantismo ascético; além de outros possíveis fatores causais que seriam salientados através das comparações entre as éticas (religiosas) econômicas e práticas desenvolvidas no Ocidente e no Oriente. Em resposta a essa leitura equivocada do papel da "Ética Econômica" no paradigma weberiano, afirma Friedrich Tenbruck[455]:

> A "ética protestante" e o estudo "a ética econômica das religiões mundiais" não pertencem a uma unidade como hipótese e controle de evidência. "A ética econômica" é a legítima consolidação e extensão do caminho que Weber iniciou com a "ética protestante". Através de uma consideração do cristianismo, a série examinaria a racionalização europeia antes da ética protestante, e através de uma consideração acerca das religiões mundiais remanescentes seria capaz de analisar o curso da racionalização em outras civilizações e, finalmente, generalizando a questão sobre a direção da racionalidade mediada por ideias e interesses, Weber procura uma solução geral para isso.[456]

Sob essa ótica, a coletânea de ensaios passa a ser peça chave nos estudos weberianos, garantindo o processo de racionalização do mundo como principal objeto de sua sociologia e, permitindo a emergência de novas perspectivas através das quais se poderiam pensar os fenômenos desenvolvidos pelo racionalismo ocidental e pelas diferentes racionalizações produzidas por outras civilizações. Desta discussão surgem

---

[453] Incompleto porque faltam os estudos sobre o cristianismo antigo e o oriental, além do manuscrito sobre o islamismo, a propósito, Schluchter (2011, p.161) tem uma tese bastante perspicaz sobre o desaparecimento do texto sobre o Islão. O ensaio sobre o judaísmo está também incompleto.

[454] "Aqui apenas procuramos tratar dos fatos e da direção de sua influência a partir de apenas um ponto de vista, ainda que importante. Contudo, será também necessária investigar como o ascetismo protestante foi por sua vez influenciado em seu desenvolvimento e caráter pelo conjunto de condições sociais, especialmente, pelas econômicas" (WEBER, 2006, p.141).

[455] Tenbruck certamente teve papel pioneiro nessa tentativa de reinterpretar a herança intelectual de Weber, seu trabalho propõe uma releitura do papel de *Economia e Sociedade*, dado de barato como o *Opus Magnum* weberiano, sem levar em conta as relações entre este e outros trabalhos. Para o autor, *"Economia e Sociedade*" é uma sistematização teórica de tipos ideias e, por sua vez, os estudos sobres as religiões mundiais o exercício empírico necessário para complementar os seus trabalhos.

[456] Tradução livre de: "The PE and WEWR do not belong together as hypothesis and control evidence. WEWR is the legitimate consolidation and extension of the path Weber had started with the PE. Through a consideration of Christianity the series would examine European rationalization prior to the Protestant ethic, and through a consideration of the remaining world religions would be able to overview the course of rationalization in other civilizations, and finally, by generalizing the question as to the direction of rationality mediate between ideas and interests, Weber would seek a general solution to it.". Pela recusa que tenho em chamar os textos por suas siglas em inglês ou alemão, preferi substituir PE e WEWR, por "ética protestante" e "ética econômica". (TENBRUCK, 1980, p. 328-329)

duas perguntas importantes: 1) Qual foi a origem, como surgiu essa reflexão no escopo da obra weberiana? 2) Qual é o significado conceitual da racionalização e quais são os conceitos suplementares que o autor mobiliza para explorar a problemática?

Proponho percorrer esse itinerário de maneira concisa, procurando, por um lado, identificar os motivos ideais que proporcionaram a construção dessa reflexão combinados à perspectiva histórica e, por outro, salientando a peculiaridade de sua tipologia da racionalização. Acredito que estas discussões nos introduzam de maneira mais adequada no contexto teórico em que a "Consideração Intermediária" e sua esfera erótica se encontram. A propósito, Marianne Weber nos oferece uma pista da data e dos motivos que envolveram a descoberta de seu marido:

> Quando, por volta de 1911, retomou os estudos sobre a sociologia da religião, foi atraído para o Oriente – China, Japão e Índia, depois judaísmo e islamismo. Queria agora pesquisar a relação das quatro grandes religiões do mundo com a ética econômica. Seu estudo se tornaria um círculo completo com uma análise do Cristianismo Antigo. Enquanto no primeiro tratado, sobre o espírito do capitalismo, começara com a intenção deliberada de elucidar apenas uma sequência causal, isto é, a influência de elementos religiosos da consciência na vida econômica cotidiana, agora empreendida também a tarefa maior, ou seja, a análise da influência das condições materiais, econômicas, geográficas das várias esferas da cultura com uma visão de suas ideias religiosas e éticas.[457]

Sob esse aspecto, a ética protestante é um protótipo, uma experiência que apresentava apenas uma sequência causal, enquanto que na "A Ética Econômica das Religiões Mundiais" esse processo seria ampliado, revisado e estendido para várias religiões culturais com o intuito de comparar a diferença na progressão causal de cada uma delas; por isso, não é apenas o desenvolvimento da influência econômica sobre a fé, mas sim, a comprovação da singularidade ocidental e de processos análogos e diferenciados em outras culturas. Marianne Weber ainda nos oferece outro insight interessante: o desinteresse inicial de Max Weber pelos estudos sistemáticos do cristianismo pré-reforma – medieval e antigo – em suas relações com as outras formas de existência social e econômica se devia ao empreendimento de Ernest Troeltsch – seu estudo das doutrinas sociais das igrejas cristãs –, o que acabou por desmotivá-lo a continuar a empreitada original, assim permitindo desvia-la para o estudo das religiões asiáticas[458]. Portanto, se por volta de 1911 ele retomou os estudos sobre as religiões mundiais, já prenhes da ideia de um processo de racionalização como história universal, e, por volta de 1913, finalizou os primeiros trabalhos[459] – pois o autor afirmou em nota

[457] WEBER, 2003, p.396.a.
[458] Ibid.,
[459] Confucionismo e Taoísmo, além da Introdução.

na publicação de 1915 que não os havia alterado desde que apresentou a amigos no ano de 1913 –, então compreendemos que a descoberta tenha ocorrido entre o final de seu debate sobre a "Ética Protestante" e a retomada dos estudos sobre as religiões mundiais (1907-1911). Sabemos que nesse período ele terminava sua sociologia agrária da antiguidade, obra na qual aplicou os seus "recém-fundados" tipos ideais à história do Ocidente, identificando o caráter singular das civilizações antigas – Roma – ao período atual do ocidente e às sociedades orientais circunvizinhas. Também escreveu para a *Archiv* seus artigos sobre a Psicofísica do Trabalho Industrial[460], nos quais aprofundou seus estudos sobre a psicologia aplicada ao trabalho e retomou os antigos conhecimentos de estatística retirados de seus estudos iniciais. Ambas são obras importantes, a primeira por seu caráter mais desenvolvimental[461] e a segunda por procurar na análise empírica – e talvez um pouco psicológica – os motivos e as vocações dos trabalhadores industriais. O fato é: nenhuma das duas obras consegue explicar essa guinada do autor em direção a sua tipologia do racionalismo como sociologia universal, poli-causal e desenvolvimental.

Em 1910 Max Weber se dedicou à investigação dos fundamentos racionais e sociológicos da música. Foi este empreendimento o detonador de uma verdadeira transformação em seu pensamento. Isso porque Weber deu-se conta de que o processo de desenvolvimento metódico-racional não estava relegado ao campo da economia – com o cálculo – ou mesmo da religião – com a intelectualização e a conduta ético-pratica –, mas sim que o racionalismo científico moderno possuía afinidades eletivas com inúmeros outros processos de racionalização em diferentes esferas da vida social, inclusive na música. Para Wolfgang Schluchter, essa mudança substantiva marca definitivamente a vida do autor, dado que:

---

[460] Em 1908 Weber se dedicou a uma monografia para o Dicionário Conciso de Ciência Política (handwörterbuch der Staatwissenschaften), se tratava do trabalho Condições Agrária na Antiguidade (Agrarverhältnisse im Altertum), entre os anos de 1908-09 participou do levantamento sobre os trabalhadores da indústria pesada organizado na *Archiv* por seu irmão Alfred Weber; desta contribuição surgiu a série de ensaios copilada como A Psicofísica do Trabalho Industrial (Zur Psychophysik der industriellen Arbeit) estudo que o autor desenvolveu na fábrica de tecidos da família em Oerlinghausen (WEBER, 2003, pp.394-395.a.).

[461] Wolfgang Schluchter é o principal nome da corrente que estuda a perspectiva de Weber do desenvolvimento de sociedades. O termo em português "desenvolvimental" tem como intuito tirar a pesada carga da ideia de evolução e, mesmo, do termo desenvolvimento, da real leitura de Weber. Para o autor o "desenvolvimento" não implicava hierarquia estática entre civilizações e muito menos uma linearidade na qual todas elas poderiam se desenvolver; parte da premissa de que sob uma determinada perspectiva teórica seria possível capturar o desenvolvimento das sociedades em uma determinada direção. Para um resumo bastante instrutivo desta leitura da obra de Weber ver: ROTH, Guenther. Rationalization in Max Weber's Developmental History. In: *MAX Weber, rationality and modernity*. Edição de Scott Lash, Sam Whimster. London: Routledge, 2006.

> A descoberta não o levou apenas a "desvios"; teve também uma significação de grande alcance para o duplo projeto de Weber. Incentivou-o a ampliar o alcance de suas análises. Por certo, o caráter e desenvolvimento distintivos do capitalismo ocidental continuaram a ser centrais; porém, eles eram só alguns dos diversos fenômenos culturais ocidentais de significação universal. Esse alcance ampliado significa que não podemos limitar à investigação do desenvolvimento ocidental à investigação do desenvolvimento religioso e econômico. Também devem ser feitas análises da dominação e do direito, das organizações sociais, desde a família até o estado. Além disso, se procurarmos definir e explicar o caráter distintivo do conjunto da cultura ocidental segundo sua conduta racional-metódica, sua empresa racional capitalista, seu *Anstaltsstaat* racional, seu direito formalmente racional, sua ciência racional e sua música de cordas harmônica, é necessário comparar essa civilização com outras e mostrar porque tais fenômenos não ocorreram nelas[462].

Agora fica mais fácil perceber a extensão do empreendimento weberiano em a "Ética Econômica das Religiões Mundiais", pois não basta identificar a singularidade da cultura ocidental, ou as precondições históricas – as causas que juntas determinaram essa singularidade –, é preciso, também, procurar no desenvolvimento do racionalismo em diferentes culturas e nas diferentes esferas sociais aquela dimensão das possibilidades perdidas em um desenvolvimento, identificando outras saídas para o processo de racionalização da vida. De certo modo, a finalidade de sua pesquisa se desloca do nascimento do capitalismo – e as implicações do surgimento e da passagem de um racionalismo ético-prático para um técnico científico[463] – para uma ênfase pluralista em processos de racionalização oriundos de diferentes ordens da vida, como também, de diferentes culturas.

O trabalho presente na "Ética Econômica das Religiões Mundiais", que, por muito tempo foi considerado como o "grupo de controle" da sociologia weberiana é, na verdade, o seu empreendimento mais ousado; e pode ser relacionado ao seu irmão – em nascimento e destino – "A Economia e as Ordens e os Poderes Sociais*"* como parte complementar, dado que este segundo se dedica não só a instituir uma sociologia teórica que permita oferecer conceitos para a aplicação no estudo empírico, como também, apresentar algumas discussões que podem ser correlacionadas às empreendidas nas sistematizações teóricas da "Introdução" (*Enleitung*) e da "Consideração Intermediária" (*Zwischenbetrachtung*).

---

[462] SCHLUCHTER, 2011, p.156.

[463] No caso acima citado me refiro ao desenvolvimento do pensamento científico como cálculo prático ou ação racional com relação a fins e, também, como modelo de explicação dos fenômenos naturais e sociais. Enquanto o racionalismo ético-prático está vinculado em Weber ao binômio: ação racional fins/meio e ação racional valorativa, e por isso, carrega a afinidade eletiva entre valores religiosos como os da vocação e predestinação junto do método de ação voltado para o trabalho.

Aliás, os dois textos citados acima possuem funções teóricas muito específicas nos trabalhos com os quais eles são apresentados, seja porque na "Introdução" Weber apresenta os conceitos que utilizará durante a discussão do "Confucionismo e Taoismo", colocando a ênfase necessária no par ascetismo e misticismo como oposição binária que faz parte da construção comparativa nas quais religiões orientais e ocidentais são postas à prova; seja porque, na "Consideração Intermediária" o autor apresenta o problema da rejeição religiosa do mundo e suas implicações para a racionalização religiosa e, ainda neste texto, Weber salienta o papel ativo das esferas de valor em seu choque para com a religião, demonstrando o tal processo de racionalização em diferentes níveis e sentidos. Essa singularidade dos problemas eminentemente teóricos tratados nestes dois textos ajuda-nos a organizar os estudos da sociologia weberiana das religiões mundiais em dois grandes grupos:

Escritos sociológicos-sistemáticos	
Economia e Sociedade Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião (GARS)	1) Religiöse Gemeinschaften 2) Observação Premiliminar (Vorbemerkung) 3) Introdução (Einleintung) 4) Consideração Intermediária: rejeições religiosas do mundo e suas direções (Zwischenbetrachtung) 5) Resultado: Confucionismo e Puritanismo. 6)O caráter geral da religiosidade asiática.
Escritos sociológico-empíricos	
Ensaios reunidos de Sociologia da Religião (GARS)	1) A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. 2) As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. 3) Confucionismo e Taoísmo. 4) Hinduísmo e budismo. 5)O Judaísmo Antigo.

Figura 4: Tabela adaptada de (SELL, 2013, p.65).

Essa organização atemporal dos escritos sobre os estudos da religião feita por Carlos Eduardo Sell apresenta dois grupos: no primeiro alocam-se os textos sociológicos-sistemáticos que primam pela organização do conjunto conceitual e da direção que a teoria pretende dar aos fenômenos estudados, portanto textos introdutórios como a *Vorbemerkung* e a *Einleitung* estão associados aos capítulos conclusivos tanto do estudo da religião Chinesa quanto da Hinduísta; A *Religiöse Gemeinschaften* – seu primeiro texto sobre religião –, que hoje está presente no capítulo Sociologia da

Religião inserido em "A Economia e as Ordens e Poderes Sociais" em Economia e Sociedade. No grupo dos escritos sociológico-empíricos, se apresentam aqueles estudos históricos de caráter comparativo como: "Confucionismo e Taoísmo", "O Judaísmo Antigo" e "Hinduísmo e budismo", estes que apresentam forte pendor a uma análise das fontes através das construções abstratas dos tipos ideais, junto dos estudos históricos de caráter mais genético como "A Ética Protestante" e "As seitas Protestantes", estes dois mais interessados na identificação das peculiaridades do racionalismo ocidental e na progressão causal que permitiu esse desenvolvimento.

No itinerário desta pesquisa o que mais nos interessa é o grupo denominado escritos sociológico-sistemáticos, pois eles oferecem a teoria que está por trás dos estudos históricos das religiões mundiais, os instrumentos conceituais e os diagnósticos referentes à condição moderna como choque entre as diferentes esferas de valor. Por isso, nos subcapítulos que seguem, concentraremos nossa atenção nos textos oriundos deste primeiro grupo, no próximo subcapítulo nosso foco estará voltado para a Sociologia da Religião (*Religiöse Gemeinschaften*) e para a "Introdução" (*Einleintug*) [464] , porque em ambos podemos encontrar uma sistematização dos instrumentos que serão usados para compreender a ação religiosa, como também, uma sistematização do complexo teórico na orientação que este dará aos fatos empíricos.

Antes de mergulharmos em sua sociologia tipológica do racionalismo, que Karl Jaspers chamara certa vez de história universal [465] , é preciso fazer algumas considerações em referência ao funcionamento do operador conceitual da racionalização – respondendo à segunda questão. Isto porque, a imprecisão conceitual do próprio Weber somada ao debate entre comentadores – que criou um mundo de interpretações alternativas e conflitantes da tipologia da ação – impede qualquer conclusão simples. Dois são os problemas maiores: o primeiro se trata da compreensão da tipologia da ação e dos tipos de racionalidade que são, em algumas interpretações [466] , recortados,

---

[464] A escolha da *Enleitung* e da *Religiöse Gemeinschaften* tem por finalidade selecionar os dois estudos que tratam de sistematizar a teoria de Weber sobre o desenvolvimento da ação religiosa. É bom frisar, Weber não está fazendo sociologia da religião ou querendo compreender o fenômeno religioso em si, ele quer entender os processos de significação da ação que estão orientados para o mundo por um fator religioso.

[465] JASPERS, Karl. Método e visão de mundo em Weber. In: COHN, Gabriel (org.) Sociologia: para ler os clássicos. Rio de Janeiro: LTC, 1977. pp.126-127.

[466] Habermas, por exemplo, insere na racionalidade prática as racionalidades material e formal: o primeiro possui o tipo de racionalidade normativa (ação com referência a valores) e o segundo a racionalidade instrumental (ação racional com relação à fins) e racionalidade eletiva (ação comunicativa); neste esquema a racionalidade teórica é completamente abandonada. Um ótimo trabalho de síntese dessa

remanejados e até subsumidos, conforme o interesse do comentador, mas há um segundo problema, que concerne à passagem do conceito do nível da ação para o da ordem e o da cultura. Essa segunda ordem de problemas nos interessa mais, porque atinge diretamente o problema da racionalização das esferas de valor. Para compreendermos melhor o problema podemos levantar a seguinte questão: *a transformação institucional pela qual passa uma ação racional instrumental, tornando-se padrão de conduta determinado racionalmente por um organismo burocrático, estaria enquadrada em qual tipo de racionalidade?*

Tomando nota de que os pares conceituais foram usados em diferentes textos com diferentes propósitos e assumindo o pressuposto de que essa alteração não foi ingênua e que não marca momentos divergentes na obra do autor[467], temos o seguinte resultado: quando se trata dos estudos da religião, a racionalidade teórica e prática é o par de operadores conceituais privilegiados e; ao contrário, quando é a sociologia do direito, da dominação ou das categorias fundamentais da ação econômica o texto em voga, os operadores são o binômio: racionalidade material e formal. Assumindo esta proposição podemos acompanhar a ideia de que em *Economia e Sociedade*, esse verdadeiro compêndio de tipos ideais[468], uma perspectiva sincrônica e abstrata é usada por Weber para identificar os traços formais e materiais que determinaram o desenvolvimento racional das ordens da vida ocidentais; enquanto que nos *Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião* o que interessa é a diacronia, ou seja, o desenvolvimento histórico comparativo de linhas de racionalização em diferentes religiões culturais sob as formas de racionalidade teórica e prática, que desembocam em determinados racionalismos.

Portanto, em resposta à pergunta hipotética, a institucionalização – padronização de uma ação social com relação à fins em uma determinada ordem social – só poderia operar com o binômio racionalidade material e racionalidade formal, porque os estudos das ordens sociais de Weber se utilizam desses operadores. No entanto, se esse processo tivesse como objeto o desenvolvimento de uma burocracia religiosa, da instituição de uma normatividade regida pelo direito canônico, por exemplo – e num estudo sobre

---

discussão se encontra em: SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis: Vozes, 2014.

[467] Tomo como exemplo a tipologia da ação que só está bem fundamentada no quarteto (fins, valores, tradição e emocional) em "Conceitos Sociológicos Fundamentais"; tergiversando anteriormente com o par: ação comunitária e societária.

[468] É com essa definição precisa que Tenbruck (1980, p.345) fecha o seu texto clássico, no qual procura deslindar a unidade temática possível do fragmentado Economia e Sociedade.

tipologias racionais no campo religioso –, então, certamente o binômio utilizado para fazer a transição seria racionalidade teórico e prática.

Como conclusão desse pequeno adendo, gostaria de, na companhia de Wolfgang Schluchter[469], sistematizar os três usos correntes do termo racionalismo em Max Weber: A) como capacidade de controlar o mundo pelo cálculo, consequência direta do conhecimento empírico, é o racionalismo científico técnico ou instrumental; B) como sistematização de padrões de significados, envolvendo elaboração teórica e sublimação de fins últimos em nome do mundo como cosmo de sentido orientado, é o racionalismo metafísico-ético e; C) como constituição de uma condução da vida metódica, fruto da institucionalização de padrões de sentido e interesse socialmente compartilhados, esse é o racionalismo prático. Podemos encontrar nas descrições de Weber muito nomes que derivam desses três sentidos básicos, como: *racionalismo prático* no caso do confucionismo chinês; o *racionalismo de fuga do mundo* das religiões na Índia; *racionalismo ocidental*; *racionalismo de dominação do mundo* entre outros; todos possuem em comum a característica de serem forjados como uma "relação cognitiva do homem com o mundo[470]". Weber nos explica:

> Agora é o momento de alertar uma vez mais para o fato de que: "racionalismo" pode significar coisas muito distintas. Desde logo o termo faz pensar naquele modo de racionalização que o pensador sistemático empreende sobre a imagem do mundo tendo em vista um crescente domínio teórico da realidade por meio de conceitos abstratos sempre mais precisos – ou, melhor dizendo, traz à mente a racionalização no sentido da consecução metódica de um dado fim prático bem-determinado mediante o cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados. Trata-se de duas coisas muito distintas, apesar de em última análise elas se pertencerem uma à outra indissoluvelmente. Mesmo no contexto de uma apreensão intelectual do real, é possível distingir tipos como esses: houve quem tentasse, por exemplo, reduzir aos dois tipos as diferenças entre física inglesa e a física continental. A racionalização da conduta de vida que aqui nos importa pode assumir formas extraordinariamente diversas.[471]

Neste sentido, os tipos de racionalidade respondem a processos inseridos dentro de ordens sociais, em instituições, enquanto que o processo de racionalização é o conceito que conjuga esses diferentes desenvolvimentos racionais na cultura. O racionalismo parece ser o elemento mediador entre a racionalidade das ordens de vida e o macroprocesso cultural, é ele que diferencia o tipo de racionalismo próprio do Ocidente, em comparação ao tipo do racionalismo chinês ou hindu. No próximo

---

[469] SCHLUCHTER, Wolfgang. The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World. In: ROTH, Guenter; SCHLUCHTER, Wolfgang. Max Weber Visions of History. University of California, 1979, pp.14-15.
[470] SELL, 2014, p.116.
[471] WEBER, 2016, p.54.b.

subcapítulo procuro reconstituir o desenvolvimento do argumento de Weber na "Introdução" (*Einleitung*) para, por meio dele, apreender o processo de racionalização em seu funcionamento como teoria. Deste modo, o caminho estará definitivamente pronto para compreendermos o significado teórico da "Consideração Intermediária" para a obra de Max Weber.

3.3) "Introdução" ao processo de racionalização do mundo

Diversas hipóteses[472] foram criadas com o intuito de explicar o desenvolvimento da humanidade em seus primórdios, desde aquelas que privilegiam o desenvolvimento biológico – mudança na cavidade supraorbital, bipedia, aumento da caixa craniana – as que se fundam em mudanças ambientais – alteração geográfica, substituição da necrofagia pela predação, descoberta e uso de objetos como ferramentas – até as hipóteses socioculturais – atribuição de sentido e significação, linguagem, construção coletiva de símbolos. Hoje, acredita-se na combinação de diferentes e múltiplos fatores que conduziram a humanidade a uma evolução única e sem precedentes na história do planeta. A biologia evolutiva, a arqueologia e a antropologia não faziam parte do imenso e caudaloso espectro de conhecimentos especializados[473] de Max Weber, isso não o impedia de ter uma visão antropológica do homem alinhada à hipótese sociocultural, pois o autor via o ser humano "não apenas como alguém que faz uso de ferramentas, mas também como um ser de natureza simbólica[474]"; isto é, já no conteúdo de sua sociologia, que procura acessar o sentido subjetivamente visado, está a sua concepção valorativa última de que o homem é um ser que dá significado a sua existência.

Em seus estudos tipológicos sobre as religiões mundiais o autor nos apresenta uma direção de desenvolvimento histórico e universal dos processos de significação presentes nas primeiras narrativas míticas e mágicas. Para Weber, todas as culturas possuíram esse "estágio" inicial de desenvolvimento religioso e o mundo mágico é concebido como um jardim encantando, povoado por diversas forças, entidades,

[472] O livro de Richard Leakey – filho do lendário casal de descobridores de fósseis na Garganta de Olduvai (Tanzânia) – é uma rica introdução ao tema, ver: LEAKEY, Richard E. *A origem da especie humana.* Rio de Janeiro, RJ: [s.n.], Rocco, 1995.

[473] É bom relembrar que o conceito de seleção em Weber tem ressonâncias claras com o darwinismo, fato que faz o próprio autor discutir as diferenças da chamada "seleção social" em relação à seleção darwiniana.

[474] SCHLUCHTER, Wolfgang. O desencantamento do mundo; a visão da modernidade em Max Weber in: SCHLUCHTER, Wolfgang. *O Desencantamento do Mundo: seis estudos sobre Max Weber*, [tradução Carlos Eduardo Sell] Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.p.33.

espíritos e divindades que se relacionam com o homem. A magia é o substrato comum e universal de todas as civilizações, todas as culturas superam o naturalismo primeiro em direção ao simbolismo e, por conseguinte, todos os homens são capazes de simbolização, nas palavras do autor:

> Uma vez surgido um reino de almas, demônios e deuses que levam uma existência extraterrestre, não palpável no sentido corrente, mas em regra apenas acessível mediante símbolos e significados – uma existência que, por conseguinte, sempre e apresenta como de sombras e, às vezes, como diretamente irreal – isso repercute sobre o sentido da arte mágica. Se atrás das coisas e dos processos reais existe algo diferente, deve-se então procurar influir não nesses sintomas ou símbolos, mas no poder que neles se manifesta, e isso por meios que fale a um espírito ou alma, que, portanto, signifique algo: por outros símbolos. É então apenas uma questão de ênfase que os conhecedores profissionais desse simbolismo consigam dar a sua fé ou à elaboração mental desta, da posição de poder, portanto, que alcance dentro da comunidade, dependendo da importância da magia, como tal, para o caráter peculiar da economia e da força da organização que sabem criar – e uma onda de ações simbólicas cobre o naturalismo primordial. Isso traz então consequência de grande alcance.[475]

Esta relação entre o homem e o sobrenatural se estabelece sobre uma base coercitiva, o poder está nas mãos do homem e ele premia os espíritos, deuses e demônios com oferendas ou com punições. A importância cada vez maior de coerência destes ritos e procedimentos impõe a necessidade de um arauto, de alguém que possua o monopólio do conhecimento sobre os fenômenos *extracotidianos*, assim surge o mago que é o primeiro portador do poder carismático[476]. A magia tem um caráter estereotipado, determina através de um ritualismo – cada vez mais rígido e, por isso, tradicional – as celebrações, curas e ações religiosas, e a regulação da relação entre o homem e os espíritos (ou Deus) que passa a ser a função principal do mago.

Em sociedades que começam a promover a divisão social do trabalho[477], que estabelecem distinções entre classes positivamente e negativamente privilegiadas, surgem dois primitivos modelos de causalidade compensatória nos quais o feiticeiro, mago ou sacerdote (dependendo da institucionalização das crenças) recorrem para explicar as distinções sociais, esses dois modelos de pensamento formarão

---

[475] WEBER, 1994, p.282.

[476] Para Wolfgang Mommsen há uma filosofia da história em Max Weber na qual a origem do poder não está na tradição – ou na dominação tradicional – mas sim na dominação carismática; a dialética entre ambas dá a tônica de boa parte da história civilizacional. Por sua vez, mesmo a burocracia só pode ser renovada e transformada pela emergência do líder carismático. Ver: MOMMSEN, Wolfgang J. La sociologia política de Max Weber y sua filosofia de la história universal. In: PARSONS, Talcott (org.). *PRESENCIA de Max Weber.* Coautoria de Talcott Parsons. Buenos Aires: Nueva Vision, 1971.

[477] Isso pelo lado do interesse material, pelo lado do interesse ideal, quanto mais racional, sistemática e ética é uma religião, tanto mais ela terá a necessidade de se deparar com o problema da teodiceia – da irracionalidade e da injustiça do mundo. O monoteísmo, pela concepção da onipotência e onisciência divina, bem como, por sua tendência à universalização da graça, possui também uma possibilidade maior de se deparar com esse problema que o politeísmo.

posteriormente as teodiceias[478] da fortuna e do sofrimento. A primeira procura legitimar a apropriação de recursos dos grupos privilegiados, mostrando a face material da relação da religião com o poder mundano, e a segunda procura acalentar o sofrimento através de uma explicação do significado deste para o sofredor: *o problema do sofrimento imerecido é o catalisador de boa parte das transformações pelas quais as imagens de mundo e os valores religiosos passaram*. Em resposta a esse problema, grupos organizados e hereditários de magos – os mistagogos – são formados, esses magos passam a prometer a salvação dos indivíduos – como sujeitos individuais – em relação à enfermidade, pobreza, dor e perigo, constituindo assim uma comunidade religiosa[479].

A organização da comunidade religiosa ao entorno dos feiticeiros e magos provoca a esteriotipação do ritual e das condutas destes, a confissão em forma de conselhos para conduta da vida e a cura das almas tornam-se os principais serviços oferecidos pelos mistagogos, os interesses – materiais e ideais – do grupo de crentes e do líder se alinham e, por fim, anunciações e promessas, ainda que ligadas ao ritual e não a uma conduta ética[480], são oferecidas pelos líderes religiosos. Conforme a religiosidade centraliza-se em comunidades de fé, pouco a pouco o grupo de magos se institui como religião e constrói uma hierocracia controladora dos bens de salvação, que são: instrumentos, técnicas, procedimentos e trabalhos oferecidos monopolisticamente apenas pelo grupo dos instituídos sacerdotes.

A magia não está presente somente em "religiões primitivas", na verdade, ela partilha junto da razão inúmeros ritos e doutrinas das mais diferentes religiões, por exemplo: Weber concebia o poder de absolvição dos pecados e a transubstanciação da eucaristia – ambos os ritos do catolicismo – como formas permanentes de mágica instituídas em um corpo ritualístico e doutrinário altamente racionalizado. Por isso, magia e divindade não são polos opostos ou mesmo "estágios" diferentes e incomunicantes da tipologia da racionalização religiosa.

---

[478] As teodiceias, enquanto tentativas de explicação racional do mundo, surgem apenas depois do mito do redentor, no entanto, Weber já chama as primeiras tentativas de organização de visões de mundo a partir do sofrimento e da fortuna de teodiceias. O que pode ser tomado como uma confusão na verdade é fruto de uma leitura literal e linear da sociologia da religião Weberiana; quando, na verdade, ela narra processos significativos que aconteceram em diferentes locais e momento, e por isso possuem sequências históricas distintas. Por isso, um controle cronológico estrito das "fases" de desenvolvimento da religião na teoria de Weber não é possível e nem interessante.

[479] WEBER, 2016, p.26.b.

[480] WEBER, 2016, p.27.b.

A propósito desta explicação, podemos nos dedicar um pouco mais às divindades: elas passam por uma racionalização, pois partem da concepção de "forças" naturais que estão presentes em fenômenos materiais – fogo, raio, chuva – para seres criados (ou criadores) à imagem e semelhança do homem, chegando ao final como uma forma suprassensível – divindades simbólicas – cujos ritos de comunicação e representação são abstratos. Neste processo, os deuses vão se tornando funcionais, ganham lugar de culto adequado e determinados poderes especializados que acompanham a racionalização da reflexão sistemática sobre a prática religiosa. Neste caso o passo seguinte é a formação do panteão que é "a especialização de características fixas de determinadas figuras divinas, por um lado; e, por outro, a delimitação de suas respectivas "competências"." [481] Isso não significa antropomorfismo, mas sim organização de um conjunto de representações simbólicas, uma racionalização no modo de pensar mágico-mitológico.

Quando ocorre um desenvolvimento da religiosidade em direção a uma religião de salvação, institui-se uma ideia de cosmos unificado e ordenado pela concepção religiosa do mundo[482]; o dualismo é a consequência natural – da procura por salvação das condições precárias sob esse novo cosmo – e o terreno ideal para que surjam novos atores, os promotores reais dessa separação entre o cosmos religioso e o mundo natural[483]. Na história das religiões mundiais e mais propriamente na linha genética do racionalismo ocidental, o sofrimento do povo israelense é tomado pela primeira vez enquanto sofrimento coletivo e as promessas de redenção sistematizadas em um mito do salvador. A figura do mago e do sacerdote ganha um concorrente de peso – não só em Israel, mais especialmente lá – nesse período: o profeta, que é, na linha de desenvolvimento da racionalização religiosa, o portador de uma promessa de redenção anunciada pela crença em um salvador, e essa religiosidade atua como substituto ou complemento racional à mágica. Para toda religião de inspiração profética cabe uma

[481] WEBER, 1994, p.284.

[482] É importante salientar, o desencantamento do mundo não é um processo de retirada de sentido do mesmo, como pode parecer em uma leitura rasa. Na verdade ele é a sistematização da orientação do mundo por um sentido unificado (PIERUCCI, 2003, p.109-110). As religiões de salvação e seus profetas procuram dar uma forma unitária ao mundo, coisa que a concepção magica-mitológica não conseguiu alcançar.

[483] A Racionalização religiosa é um descentramento do mundo cultural humano em relação ao mundo natural das causas, é uma naturalização do mundo natural (PIERUCCI, 2003, p.144). Portanto, essa cisão que a religião de salvação produz como dualismo, despovoa o mundo de seus deuses, espíritos e "forças" e coloca a divindade como algo supramundano, que interfere pouco ou quase nada na sua criação.

valorização da ação dos homens no mundo em detrimento do ritual, o pecado deixa de ser ofensa mágica e passa a se constituir na principal causa do sofrimento, pois:

> E já no mito do salvador se aninhava, prefigurada em germe, uma consideração racional do mundo, que se incumbiu da tarefa de elaborar uma teodiceia racional da infelicidade. Só que, ato contínuo, essa teodiceia aplicou ao sofrimento como tal um sinal de valor positivo que lhe era, nas origens, completamente estranho[484].

Os profetas, em Weber, podem ser divididos em dois grandes grupos: no primeiro temos o **profeta exemplar** cuja conduta contemplativa e apática é passível de imitação, suas anunciações estão mais ligadas a um comportamento passivo diante do mundo; já *o* **profeta emissário** é outra derivação possível do profetismo e, diferente do anterior, direciona a sua prédica às exigências de Deus para a ação no mundo, conduzindo-nos para uma racionalização ético-prática da **condução da vida**; esse tipo de profeta não permanece preso a uma determinada localidade como o exemplar, por isso expande o alcance das religiões da qual faz parte. Um ponto importante a salientar é o de que o profetismo e sua religião de salvação estão associados a três concepções de Deus: 1) monoteísta supramundano, 2) estado de espírito ou 3) entidade orgânica da qual todos os seres fazem parte; ou seja, as representações divinas também se racionalizam e possuem afinidades com determinadas ações significativamente religiosas e seus portadores.

Diferente do mago que coagia os espíritos e até os deuses para lhe emprestar o poder, o profeta ora pela misericórdia de Deus – a divindade ganha autonomia e poder na relação com os homens – e converte a magia em milagres, o dom da graça divina é alcançado mediante a orientação racional no mundo ou a contemplação e união mística com o sagrado[485]. A distinção do profeta para o mago no quesito da salvação é ainda mais gritante, pois a salvação para o segundo se dava no aqui e no agora, as concepções animistas e mágico-mitológicas do mundo respondiam a finalidades reais, ou pelo menos passíveis de verificação prática; enquanto que nas religiões proféticas a concepção de mundo e a salvação são **sublimadas**[486], surgem doutrinas de renascimento e redenção, ambas fundamentais para o desenvolvimento das religiões mundiais.

---

[484] WEBER, 2016, p.29.b.
[485] SCHLUCHTER, 2014, p.37.
[486] Esse conceito psicológico é usado na sociologia da religião de Weber com alguma intensidade, a sublimação funciona aqui como racionalização que, ironicamente, destina os rituais mágicos a se tornarem sacramentos, concepções de mundo ritualistas em concepções de mundo éticas, busca de redenção em interesses materiais em busca de redenção para chegar ao paraíso. Se o meio se torna cada vez mais racional o fim é, no entanto, jogado para a esfera do irracional.

O renascimento no budismo e hinduísmo como forma de compensação positiva e negativa diante da tomada de posição do homem no mundo e a redenção através de um paraíso futuro, reino milenar tanto no aqui quanto em outra dimensão, já caracterizam a transição do encantamento mágico para a religião ética. A mudança entre uma ética mágica e uma ética religiosa implica um deslocamento assimétrico das relações de poder entre Deus e os homens, pois antes era possível coagir o espírito ou a divindade, dobra-lo à sua vontade, era possível dominar as forças da natureza e, agora, os Deuses ou o Deus tomam controle da situação, impõem suas regras de conduta e determinam as punições e os milagres conforme a sua vontade. A dimensão normativa da fé se espraia e a condição de pecado – violação das regras impostas por Deus – é a verdadeira e única causa da miséria no mundo.

A vida do virtuoso possui dois métodos de salvação religiosa, ou dons de salvação, sendo que ele pode se configurar na prática de um **ascetismo**, que consiste na total submissão dos instintos naturais a uma condução de vida sistematizada e, também, a uma "crítica ético-religiosa das relações com a vida social da comunidade, de suas virtudes inevitavelmente não heroicas, mas sim convencionais e utilitárias[487]". O asceta denuncia a iniquidade do mundo e pode propor mudanças, ele é um **instrumento** da vontade de Deus que enfrenta o mundo como seu dever – ascetismo intramundano – ou rejeita o mundo em defesa de uma vida "santa". O dom de salvação não precisa carregar essa qualidade ativa, pode muito bem ser concebido como um estado de ânimo no qual o homem é **receptáculo** da divindade, a iluminação mística requer um total afastamento do mundo, uma fuga que exige a quietude completa "só quando a criatura dentro do homem se mantém em total silêncio, Deus pode falar na alma[488]" essa é a substância da mística contemplativa.

Portanto, nas religiões culturais (Confucionismo, Taoísmo, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo) existem duas formas de relação com o mundo: aceitação e rejeição, na primeira o virtuoso se adapta ao mundo, na segunda ele pode procurar a salvação dentro do mundo ou se distanciando dele. Se ele preferir a posição de distanciamento do mundo, ele pode procurar a fuga do mundo contemplativa (mística) ou o distanciamento das coisas do mundo típico do asceta extramundano, como nas ordens monacais; por outro lado, se ele prefere posicionar sua salvação dentro do mundo, então ele pode promovê-la através de um ascetismo intramundano, no qual

[487] WEBER, 1994, p.365.
[488] WEBER, 1994, p.366.

domina o mundo, ou aceitando o seu destino no mundo como resposta contemplativa a sua condição.

Agora, podemos nos encaminhar aos conceitos centrais que operacionalizam essa tipologia do desenvolvimento do processo de racionalização, apresentando o desencantamento do mundo em seu estado embrionário, para tanto, selecionaremos o caso do cristianismo ocidental. O primeiro passo consistente para a desmagificação do mundo ocorre quando, através das doutrinas de salvação e redenção, opera-se um corte entre a causalidade natural do mundo e causalidade compensatória, esta que antes era oferecida pelo mago, agora é deslocada por profetas ou sacerdotes para um futuro, seja ele em uma "outra vida" ou no "além". Em outras palavras:

> A unidade da primitiva imagem do mundo, em que tudo era magia concrenta, mostrou então a tendência a cindir-se de um lado, num conhecimento racional da natureza visando ao seu domínio racional e, do outro, em experiências "místicas" cujos conteúdos inefáveis ficavam sobrando como o único além ainda possível junto ao mecanismo desdivinizado do mundo [...*neben dem entgotteten Mechanismus der Welt*]: na verdade, como um reino "retro-mundano", inalcançável a não ser quando surripiado pela posse de uma salvação individual e divina. Quando se puxa essa coerência lógica até o fim sem deixar restos, o indivíduo só poder procurar sua salvação enquanto indivíduo.[489]

O dualismo separa o mundo natural do sobrenatural, o primeiro passa a ser passível de compreensão racional e o segundo permanece misterioso. Quanto mais clara é a causalidade natural do mundo mais sem sentido e irracional torna-se a experiência vivida, e as religiões devem se posicionar diante da irracionalidade do mundo e o fazem através de três formas básicas, são elas: aceitação, domínio ou fuga do mundo. Agora, os caminhos estão abertos para uma mística que se recolhe do mundo ou procura adequar-se a ele sem deixar de comtemplar o mistério divino ou, ainda, passa pela ascese, destinada ao exercício de maneira racional de uma ética prática seja ela **intramundana** ou não. Assim, o par ascetismo/misticismo ganha vida como respostas religiosas frente aos problemas elencados pelo desenvolvimento racional da religião.

O profeta de Israel é o protótipo do portador da racionalização religiosa pela via ascética, ele permite uma superação dupla: a) do tradicionalismo dos fariseus e do judaísmo antigo que estereotiparam rituais, procedimentos e condutas – de um modo eminentemente intelectual – e impediram a busca por salvação pela condução da vida eticamente motivada; b) supera a procura por vias de salvação que não as racionais e coloca um componente ativo, na busca ética pela salvação, por exemplo: em seguir a revelação profética.

---

[489] WEBER, 2016, p.39.b. itálico da fonte.

O Cristianismo Antigo também faz parte deste movimento[490], nele o modelo de uma ética da vizinhança[491] é substituído por uma ética da consciência – na qual o espírito, que antes era controlado pela lei, passa a controla-la –, superando as restrições étnicas e tradicionalistas do judaísmo por uma fraternidade universal. Paulo dá prosseguimento à tarefa cristã, ele e seus pagãos são os portadores do gene ascético voltado para o mundo. O "décimo terceiro" discípulo é o organizador da comunidade cristã, sua conversão – a queda do cavalo – produz uma transformação da consciência diante da revelação de uma missão – em uma combinação improvável do êxtase da conversão e a missão ascética – e fortalece a ética da consciência com a ideia de prova[492] ética, de conduta segundo exigências religiosas.

O quadro referencial do judaísmo que começa a ser destruído pela ética da consciência de Jesus toma forma final com três mudanças estruturais fundamentais em Paulo: 1) Transição entre Jesus e Paulo, onde o carisma é **cotidianizado** (ou **rotinizado**) e ganha forma pessoal e institucional fixada; 2) Diferenciação progressiva na estratificação religiosa entre virtuosos e massa e entre as elites intelectuais: "crença *versus* conhecimento, carisma pessoal *versus* carisma oficial, aperfeiçoamento de si mesmo *versus* doação da graça[493]" entre sacerdotes, monges e leigos; 3) Com a mudança no status da crença cristã promovida pela conversão do Imperador Constantino, a Igreja passa de sua socialização carismática para a socialização racional, burocratiza-se e coisifica[494] o seu carisma, é o ponto final do desenvolvimento, quando

---

[490] Weber nunca pôde terminar o seu projeto escrevendo seus textos sobre o Cristianismo Antigo e o Medieval, nesse sentido recorro a Schluchter – que estudou diversos fragmentos da leitura weberiana do cristianismo dando lhe uma interpretação sistemática – para apresentar a passagem do judaísmo ao cristianismo (católico) e, por sua vez, do catolicismo ao protestantismo. Ver: SCHLUCHTER, Wolfgang. As Origens do Racionalismo Oriental. In: *O MALANDRO e o protestante:* a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Coautoria de Jessé Souza. Brasília, DF: Editora da UnB, 1999.

[491] A Ética da Vizinhança para Weber se constitui naquele modelo de tratamento ético diferenciado para os membros da comunidade e os indivíduos externos. Faz parte de toda crença a regulação ética, não só da conduta entre os irmãos de fé, como também, da conduta entre eles e os "pagãos". No caso do judaísmo essa ética aplicada ao campo econômico levou-os a comercializar "sem usura" entre os seus e "com usura" para os outros.

[492] Essa combinação também é bastante contraditória, pois a ética da consciência de Jesus e seu enfoque na fé por sob qualquer ação no mundo contrasta com a tentativa de Paulo de justificar também a salvação por uma ação orientada por certas exigências éticas (SCHLUCHTER, 1999, p.68).

[493] SCHLUCHTER, 1999, p.114.

[494] Esse conceito, que me parece no seu desenvolvimento mais de Schluchter do que de Weber, é interessante porque promove uma interpretação do carisma na sociologia de Weber em termos "internos". Se a "normalização" da conduta garante a burocratização externa da crença, a coisificação do carisma tem por objetivo tornar a crença institucional e é uma reinterpretação, que constitui a passagem do carisma pessoalmente transmitido para o socialmente estabelecido por critérios oficiais. No caso do papado, por exemplo, sua infalibilidade pautada na atribuição oficial do carisma cristão sobre o "cargo" que ele – o papa – ocupa.

ela sai de uma comunidade religiosa para se tornar uma instituição, a Igreja Católica Apostólica e Romana.

No entanto, o ascetismo presente no espírito profético e revolucionário do cristianismo antigo é preso nas catacumbas romanas, a Igreja católica medieval é uma espécie de retrocesso do processo de racionalização das imagens religiosas do mundo. O potencial explosivo do ascetismo é relegado ao monacato, que o retifica sobre bases extramundanas. O desencantamento do mundo, enquanto processo de exclusão real da magia como via de salvação e ação, precisará esperar por mais de mil anos – após a legalização do cristianismo como religião oficial do Império romano. Só a emergência do asceta vocacional puritano põe fim aos resquícios de magia que permaneciam vivos no cristianismo, completando o ciclo iniciado pelos profetas pré-exílicos, o desencantamento como desmagificação do mundo – *lado a*[495] – tem o seu fim proclamado pelo puritano.

Dois fios ainda estão soltos em nossa amarração da narrativa weberiana, o primeiro é a questão da relação entre o desencantamento e o processo de racionalização; enquanto o segundo trata da determinação material dos extratos sociais sob as crenças religiosas, o tal do "outro" lado da cadeia causal afirmada como necessária na ética protestante. Tratemos da primeira questão: é preciso constituir a topografia destes dois – na verdade três – processos históricos que são apresentados por Weber em sua sociologia; para tanto, sigamos os passos –quase sempre[496] – firmes de Pierucci[497]: "Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende.". Assumindo certo perigo de uma simplificação excessiva, podemos compreender a secularização como a luta entre as esferas sociais

[495] Antônio Flávio Pierucci (2003, p.142) define dois sentidos para o conceito de desencantamento do mundo em Max Weber. O *lado a* é a desmagificação do mundo que se inicia com o profetismo judeu e vai até o ascetismo vocacional do calvinista; o *lado b* é o do desencantamento do mundo pela ciência, esta que descobre as verdadeiras leis da causalidade natural e retira do dualismo religioso o papel de explicar e se impor sobre a natureza, a perda de sentido produzida por esse processo é a consequência natural da queda do princípio unitário de sentido sustentado pelas religiões mundiais.

[496] Em uma resenha bastante crítica, Renarde Freire Nobre apresenta algumas inconsistências no modelo de Pierucci, pois crê que o autor apagou a história processual do conceito de desencantamento e, por isso, salienta dois sentidos coetâneos na obra como se ambos estivessem no mesmo "espaço" temporal histórico. Na ânsia por criticar, Renarde comete também seus erros, com uma interpretação bastante contestável do paradoxo das consequências. Ver: NOBRE, Renarde Freire. O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito. *Rev. bras. Ci. Soc.,* São Paulo, v.19, n. 54, p. 161-164, Feb. 2004.

[497] PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.,* São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, June, 1998.

autonomizadas e a religião na modernidade (*lado b*), portanto parte integral do desencantamento que por sua vez é um fragmento da história da racionalização mundial, da qual a própria magia faz parte.

É preciso tomar algum cuidado com o conceito de secularização, o peso excessivo de toma-lo como o diagnóstico da modernidade pode levar ao equívoco de entendê-lo como o fim da religião e, verdade seja dita, o conceito é muito mais circunscrito que isso, pois em seu sentido *hard*, atende ao problema da legitimação intramundana do poder na tomada por parte do Estado dos bens eclesiásticos e, por sua vez, da legitimação política do direito – que, nas democracias modernas, é passível de revogação porque não é sagrado[498]. Portanto, em sentido estrito, secularização é um processo ocorrido na ordem social do Direito e, só pode ser submetido à crítica, quando respeitado esse sentido. Somos nós que atribuímos ao mesmo conceito uma função mais ampla, que é a da revogação do poder sagrado sobre as outras ordens de vida. A secularização em Weber não é o "momento" final, irrevogável, teleológico e unívoco de toda a história civilizacional – basta reler a última passagem da ética protestante para percebermos como Weber era avesso a essas determinações fechadas[499] – é isso sim, um momento crucial da narrativa, porque identifica o surgimento da tensão entre as novas formas da cultura objetiva, autônomas e inter-relacionáveis, e a religião; este é traço definidor daquele **politeísmo de valores** com o qual Weber diagnostica a modernidade.

Do ponto de vista dos condicionamentos materiais, é preciso salientar que a situação de interesse externo sempre tem alguma influência na constituição e no desenvolvimento das éticas religiosas, por exemplo: existe uma tendência implícita ao racionalismo prático por parte das camadas cívicas dominadas em detrimento do naturalismo e da mágica, estes mais presentes em camadas de desprivilegiados rurais e, por sua vez, as camadas dominantes costumam cultivar uma racionalidade de tipo teórica, como no caso do Brâmane que faz parte de uma aristocracia intelectual ou, no caso de um estamento guerreiro, uma racionalidade de tipo prática como é a do Islão. As Igrejas, por sua vez, combatem o virtuosismo religioso em seu carisma profético, pois a "burocracia" dos hierocratas prefere a "democratização" da oferta dos bens de

---

[498] PIERUCCI, 1998, p.18.

[499] "Ninguém sabe a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ou se, no final desse tremendo desenvolvimento, surgirão, profetas inteiramente novos, ou se haverá um grande ressurgimento de velhas ideias e ideais ou então, no lugar disso tudo uma petrificação mecanizada" (WEBER, 2006, p.140). Essa frase pode ser direcionada para nosso inventário de "julgamentos de valores e fé" que ao invés de sobrecarregar, dão vida ao diagnóstico weberiano.

salvação[500], aos segredos e a mística de um indivíduo ou grupo de virtuosos que podem deslegitimar a instituição.

Porém, essas "regularidades" não possuem qualquer grau de determinação total na forma de uma religião, pois cada uma das religiões – em especial o caso das religiões mundiais – deve ser encarada como uma individualidade histórica, marcada pela contingência do seu desenvolvimento singular, e com suas contradições internas. Temos como exemplo o cristianismo primitivo de Jesus, com sua religião de salvação atingindo principalmente jornaleiros empobrecidos e grupos rurais ou, a profecia ascética de Zoroastro, que foi destinada a camponeses e aristocratas. Wolfgang Schluchter construiu um quadro que é bastante ilustrativo a esse respeito:

1. Qualificação Religiosa	Massa *versus* Virtuosos			
2. Qualificação Social	*Camadas dominantes*		*Camadas dominadas*	
	Funcionários do Estado Guerreiros Cavalheirescos	Intelectuais	Artesãos Vendedores Comerciantes	Pequena burguesia Intelectuais
3. Racionalidade	Prática	Teórica	Prática	Teórica
Exemplos	Mandarins Confucianos Guerreiros Islâmicos	Brâmanes Monges Budistas	Puritanos	Artesãos Cristãos (Paulo) Rabinos
Estudos	Confucionismo e taoísmo (Islamismo não desenvolvido)	Hinduismo e budismo	Protestantismo Ascético	Cristianismo Primitivo (não terminado) Judaísmo Antigo

Figura 5: Tabela adaptada de um quadro (SCHLUCHTER, 2014, p.73).

As camadas portadoras são as classes sociais das quais se constituem os grupos hegemônicos que dominam a organização de determinada religião. Em algumas culturas, uma espécie de vácuo entre as representações religiosas de determinados extratos sociais permitiu que novas religiões suplementares surgissem, como na China, onde os funcionários públicos e seu racionalismo sóbrio – típico do Confucionismo – assistiram ao surgimento do taoísmo, também intelectual, e a invasão posterior do budismo em sua racionalidade teórica e seu misticismo de fuga do mundo.

[500] Leopoldo Waizbort faz um exercício imaginativo de aplicação da tipologia religiosa de Weber à literatura, mais especificadamente ao livro "Os Irmãos Karamazov". Nele, o Starietz Zózima representa esse misticismo virtuoso que era aceito no catolicismo ortodoxo, ainda assim a tensão entre ele e o monacato ascético prático é bastante singular. Ver: WAIZBORT, Leopoldo. Max Weber e Dostoievski: Literatura Russa e Sociologia In: *O MALANDRO e o protestante:* a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Coautoria de Jessé Souza. Brasília, DF: Editora da UnB, 1999.

O caráter duplamente condicionado da experiência histórica[501] da religião entre interesses materiais e ideais – de direção religiosa e econômica – nos permite dizer, com a vênia acima citada, que há uma possibilidade objetiva maior de que as camadas cívicas – sejam elas compostas de jornaleiros, artesãos, burgueses modestos ou até comerciantes e especuladores – estejam mais propensas a uma condução da vida metódica e prática amparada em uma racionalização religiosa ascética. No caso objetivo do protestantismo, a organização em pequenas seitas criou uma combinação improvável: *uniu o virtuosismo religioso e sua a negação da fraternidade – pressuposta na predestinação – ao ascetismo ativo*, como nos diz o próprio Weber:

> Bem diferentes andaram as coisas lá onde o virtuosismo dos religiosamente qualificados desembocou numa *seita* ascética que aspirava a moldar a vida *neste* mundo em conformidade com a vontade de um deus. Para que isso pudesse chegar a acontecer no sentido mais exato possível, era preciso que se cumprissem duas condições prévias [...] As duas condições são: desencantamento do mundo e deslocamento da via de salvação, que se transfere da "fuga do mundo" [*Weltfluch*] comtenplativa para a "transformação do mundo" [*Weltbearbeitung*] ascético-ativa, só foram plenamente efetivadas nas grandes formações de igreja e seita do protestantismo ascético no Ocidente [...] Para tanto houve uma confluência de ocorrências muito específicas da religiosidade ocidental, condicionadas por fatores puramente históricos. Em parte, influxo do ambiente social e, acima de tudo, do estrato social que se mostrou decisivo para seu desenvolvimento, mas em parte também, e com igual intensidade, efeito do caráter singular do cristianismo: seu deus transcendente e a peculiaridade dos seus meios e vias de salvação, historicamente estabelecidos de início e por primeiro pela profecia israelita e pela doutrina da Torá[502].

O **desencantamento do mundo** é medido através de duas variáveis: a) o grau em que a religião se despojou da magia e, b) a intensidade e a sistematização das relações entre Deus e o mundo, e a relação do homem com ambos. Para o autor, apenas duas religiões atingiram o grau máximo de sistematização das relações e moralização da vida, são o puritanismo e o confucionismo. Contudo, apenas o puritanismo expulsou completamente a magia do mundo; o confucionismo, com sua ética de adaptação ao mundo, acabou permitindo o paganismo das crenças populares e até religiões suplementares, coisa que era inaceitável a qualquer calvinista. O que o torna – o asceta intramundano – tão especial é a sua conduta ético-prática que não deixa margem para

---

[501] "Se, conforme deixamos entendido nas observações feitas até aqui, a natureza dos bens de salvação demandados foi fortemente influenciada pela natureza da situação de interesses externos e por uma conduta de vida adequada a esses interesses da parte dos estratos dominantes e, por conseguinte, pela própria estratificação social, assim também, inversamente, a direção seguida pela conduta de vida como um todo, ali onde esta passava por uma racionalização metódica, estava profundissimamente determinada pelos valores últimos em caráter exclusivo, mas com toda a certeza regularmente e, em todo caso, de modo absolutamente decisivo ali onde houvesse ocorrido uma racionalização *ética* e até onde sua influência se fizesse sentir, esses valores últimos eram valorações e tomadas de posição *também* condicionadas pela *religião*." (WEBER, 2016, p.45.b.).

[502] WEBER, 2016, p.50.b.

qualquer fiapo da magia no mundo, o asceta aceita que o cosmos perca completamente o sentido e passe a ser regido por uma causalidade natural, causalidade essa cuja tarefa de desvelar caberá ao pensamento racional e teórico, com aplicações prática. É daí que surge a relação entre ciência e a fé do protestante[503].

Se em algum momento o pensamento racional foi gestado dentro da própria Igreja – mais católica que protestante – isso não significa que o prometeu acorrentado não poderia um dia desvencilhar-se das amarras religiosas e procurar a sua autonomia enquanto ordem da vida, o processo de racionalização não é unidirecional e muito menos possui um único portador, em diferentes partes do tecido social pequenas revoluções revogavam o poder da religião de dar o sentido total à existência humana, ela passou a ser a vítima principal do próprio processo ao qual deu início.

A "teoria das rejeições religiosas e suas direções", da qual trataremos extensivamente no próximo capítulo, explica exatamente esses choques entre a religião e as esferas sociais que possuem auto-referencialidade, ou seja, que valoram e dão sentido às realidades que lhes cabem. Claro que isso acaba por produzir inúmeras tensões, mas marca definitivamente – na sociologia de Weber – a queda da religião de seu papel de integração social, permitida pelo compartilhamento de uma normatividade única em todas as esferas da vida. O sentido mágico já havia se evaporado do mundo e, agora, o sentido religioso que unificava o cosmos sob o princípio da fé também dava adeus. Esse é o *lado b* do desencantamento, em seu sentido estendido, esvaziamento do sentido religioso do mundo pela ciência que apresenta a causalidade natural como a única verdadeira e universal, relegando a causalidade compensatória da fé a um exílio na subjetividade valorativa individual.

No próximo subcapítulo apresentarei, enfim, a esfera erótica. Pretendo que as discussões empreendidas nesse capítulo sirvam de base à minha análise "imanente" da obra de Weber. Com isso quero dizer, no sentido mais weberiano do termo, que pretendo interpretar o trabalho dele nos moldes do que o mesmo propunha – em seus exemplos metodológicos – a ser feito com "O Capital" de Marx; identificando as

[503] Um fato importante de se constatar é a relação entre ciência e religião que já era muito forte no catolicismo. O que seria a doutrina da igreja sem a influência do helenismo? Agostinho e Thomaz de Aquino que o digam... Se a intelectualidade teórica era aceita – com ressalvas como no caso de Galileu e Bruno – é preciso lembrar que foi nos porões dos monastérios que boa parte do método experimental e hipotético foi aplicada (como no caso de Gregor Mendel), inclusive para além do experimentalismo típico do Renascimento. A relação entre puritanismo e ciência não é de afinidade eletiva, são duas ordens de processos de racionalizações diferentes que acabaram se tolerando mais que se consubstanciando.

características da construção tipológica das esferas de valor e relacionando estas ao macro processo de racionalização do mundo.

3.4) Consideração Intermediária

Nos passos da reinterpretação do pensamento weberiano sob a ótica de sua sociologia da religião, Wolfgang Schluchter afirma que nos últimos meses de sua vida o autor trabalhava na revisão deste texto para a publicação nos *Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião*, as últimas palavras de Weber estariam, portanto, expostas na "Consideração Intermediária"[504], o que acentua a relevância deste escrito para aqueles que procuram estudar a sua sociologia. Para começo de conversa, há um primeiro problema de tradução do nome deste ensaio no Brasil e no mundo. Antônio Flávio Pierucci[505] mapeou muito bem a questão identificando que as línguas latinas não tinham correlato para o termo *zwischen*, sendo escolhida uma fórmula derivada do inglês "*Intermediate Reflections*"; pois, a tradução para o castelhano "*Excurso*", não parecia representar bem o significado dado por Weber. Compartilho com Pierucci da ideia de que o título "*Interlúdio Teórico*" parece ser um bom representante do sentido intentado pela preposição *zwischen*, mas prevalece, entre os comentadores de Weber, a releitura à americana no singular.

Os problemas de interpretação do texto não param por aí, isso porque ele não é um trabalho integral – escrito em uma "sentada" ou em um período de tempo único –, muito pelo contrário, mais se parece com uma colcha de retalhos que foi sendo rebordada até sua última confecção. A "Consideração Intermediária" tem três versões "oficiais[506]": na primeira, escrita por volta de 1913, as esferas de valor ainda não estão constituídas como tipos ideais em sua inteireza, na verdade, é exposta ali a problemática da racionalização em diferentes aspectos da vida social. Este texto – com algumas modificações – hoje está inserido em *Economia e Sociedade* como um subcapítulo da "Sociologia da Religião", "chamado de Ética religiosa e 'mundo'", a segunda versão foi escrita por volta de 1915 e conta com acréscimos significativos, como: o da diferenciação das esferas de valor – com o desenvolvimento da esfera intelectual –, a separação bem definida entre ética da convicção religiosa e ética da responsabilidade e, além disso, o ensaio ganhou seu nome final *Zwischenbetrachtung*; a terceira versão foi

[504] SCHLUCHTER, 1979, p.61.
[505] PIERUCCI, 2003, p. 135-138.
[506] SCHLUCHTER, 1979, pp.60-62.

escrita para os "Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião", entre 1919 e 1920, e ganhou alguns retoques na esfera erótica, além de uma alteração significativa no subtítulo, com o acréscimo de "**teoria**" ao já existente "Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções".

Com o intuito de uma melhor compreensão do desenvolvimento da teoria das rejeições religiosas do mundo e, em especial, da esfera erótica, proponho que conheçamos primeiro o ensaio que está presente em *Economia e Sociedade*, para, depois, mergulharmos na "Consideração Intermediária". Esse exercício não tem a pretensão de resgatar o "valor primeiro" da obra, o que só poderia ser feito se tomássemos os originais como fonte inicial, entretanto, tenho a impressão de que é possível, através dessa primeira leitura, mapear quais eram os interesses e funções deste esboço teórico que seria ampliado apenas dois anos após sua primeira escritura, identificando assim a acentuação da ênfase dada à rejeição religiosa do mundo e o seu papel na construção de um desenvolvimento que culmina no racionalismo moderno.

> Quanto mais sistemática e interiorizada é uma religião de salvação no sentido de uma ética de convicção, tanto mais profunda é a tensão entre ela e as realidades da vida. Enquanto se trata de uma religiosidade simplesmente ritual ou vinculada à "lei", essa tensão manifesta-se de um modo que pouco atinge os princípios. Essa forma de religiosidade atua essencialmente da mesma maneira que a ética mágica.[507]

É assim que o subcapítulo da Sociologia da Religião começa, apresentando-nos o tipo ideal da ética da fraternidade, que seria, na verdade, a ética da convicção típica das religiões de salvação. Conhecemos melhor a ética da convicção por sua contribuição para o diagnóstico da modernidade – presente nas conferências da Ciência e da Política como Profissão –, diagnóstico que pressupõe um antagonismo irreconciliável entre essa ética e a da responsabilidade[508]. Esse tipo ideal que Weber usa para explicar as contradições do agir ético do homem moderno, em sua tipologia do racionalismo, nasceu das religiões de salvação em suas tensões com o mundo. Para Weber a ética da convicção religiosa:

> Rompe a esteriotipação das normas individuais em favor de uma orientação "significativa" global da condução da vida pelo fim religioso de salvação. Desconhece qualquer "direito sagrado", exceto apenas uma "espiritualidade sagrada" que, de acordo com a situação, pode sancionar diferentes máximas

[507] WEBER, Max. Ética religiosa e "mundo" in: WEBER, Max. *Economia e sociedade*. 3.ed. Brasília, DF: Editora da UnB, 1994. 1v.p.385.

[508] Esse pretenso antagonismo irreconciliável é bastante questionável atualmente, na verdade, no próprio texto de Weber se afirma que a construção dos tipos indica isso, mas que, na verdade, ambos seriam partes complementares da ação do homem político – por exemplo – no mundo. Para uma reinterpretação do esquema das éticas weberianas, ver: SCHLUCHTER, Wolfgang. Convicção e Responsabilidade: Max Weber acerca da ética. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade*: cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2011.

> de comportamento, sendo, portanto, elástica e adaptável. Em vez de atuar pela esteriotipação, ela pode produzir a partir de si efeitos revolucionários, dependendo do rumo que toma a condução da vida por ela criada. Mas adquire essa capacidade ao preço de uma problemática bastante agravada e "interiorizada". Na verdade, a tensão íntima entre o postulado religioso e as realidades do mundo não diminui, mas aumenta. Em lugar do postulado de equilíbrio externo da teodiceia aparecem, com a crescente sistematização e racionalização das relações comunitárias e de seu conteúdo, os conflitos entre legalidades intrínsecas às diversas esferas de vida e o postulado religioso, e tanto mais fazem do "mundo" um problema, quanto mais intensa é a necessidade religiosa.[509]

Diferente da ética mágica, a ética religiosa de salvação – idealmente – não institui esteriotipação ritualista, nem um direito ligado ao tradicionalismo que deriva da repetição destes pressupostos tidos como sagrados e, por isso, invioláveis. Pelo contrário, a ética religiosa da convicção constrói um modelo de "máximas de comportamento" bastante flexível diante da realidade, e esta ética deve ser condizente com a teodiceia do sofrimento e a experiência de salvação própria a determinado conteúdo religioso. O que Weber quer salientar aqui é o aparecimento deste método de conduta da vida ordenado por uma ética que tem certa elasticidade, mas, mesmo assim, possui um quadro referencial de sistematização e orientação da vida global. A institucionalização do agir mediado por esse "quadro referencial" permite a racionalização do comportamento humano para além da ordem da vida religiosa e é próprio do processo de desenvolvimento racional religioso que se permita, às diferentes esferas da vida, o direito de circundar sobre seu eixo, como subsistemas sociais, sempre dependentes da ética religiosa.

Antes de nos aprofundarmos nas outras ordens da vida é preciso que se trace um pequeno panorama do desenvolvimento histórico da religião que precisou lutar por sua emancipação do clã da família patriarcal, dado que as comunidades familiares são um empecilho à verdadeira comunidade de fé na qual irmãos são todos aqueles que fazem parte da congregação. A religião, como esfera de valor, também precisa se libertar do controle parental e se ampara, por isso, em duas motivações que orientariam as condutas de vida, são elas: o justo talião e a ética da vizinhança[510]. Weber aqui se refere à ética dualista, típica das religiões de salvação não universalistas, na qual a vizinhança recebe um tratamento diferenciado dos outros grupos, a estes estrangeiros é a lei da justa retribuição que vale[511]. Desta luta surge à ética da fraternidade como uma ética

[509] WEBER, 1994, p.386.
[510] WEBER, 1994, p.387.
[511] A religião responde aqui a um problema típico das organizações em clãs e famílias, a ética da vizinhança está presa invariavelmente à etnia da qual determinado grupo faz parte, essa é uma das razões para Weber não considerar o judaísmo uma religião mundial; dado que ele permanece preso à lógica da

congregacional, irmandade de fé, que acaba por superar a ética dualista da vizinhança e que, em alguns casos, pode alcançar inclusive um comunismo de amor[512].

As esmolas e boas obras, que já existiam nas civilizações de religião mágica, adquirem uma função importante para a ética da fraternidade; pois, se a orientação da vida é global, logo as ações no mundo precisam ser conectadas a boas obras para que o fiel alcance, no porvir[513], uma bem-aventurança. O deslocamento da finalidade religiosa do presente para o futuro, como já dissemos anteriormente, marca definitivamente a passagem da concepção mágica para a religiosa do mundo, sendo a caridade o produto final da sistematização das boas obras, como uma determinação ética, mas também, como a condição para a salvação, ordenada e orientada pela igreja.

O primeiro choque entre a ética da convicção religiosa e os valores do universo econômico ocorre como fruto da tensão entre essa ideia de caridade e a ação embasada em um cálculo econômico previsível, dado que a relação pessoal da fraternidade entra em choque com a impessoalidade da decisão racional econômica, ou seja, não é a violência imposta pela dominação econômica, mas a sua completa neutralidade diante dos valores morais o que garante o aumento da tensão entre economia e religião. O juro é o exemplo acabado desta situação, pois ele deve ser cobrado de todos os indivíduos, de maneira igual, por isso, as distinções entre irmãos de fé e a piedade para com o próximo não são toleradas pelo banqueiro, o que, para o catolicismo, por exemplo, era um verdadeiro problema, que pode ser resumido em uma pergunta: como se poderia regulamentar eticamente a relação entre o devedor e o mutuante, se o segundo estiver amparado em um princípio de legalidade externo, impessoal e aético[514]?

As mais diferentes soluções foram criadas em cada uma das religiões de salvação, no caso específico da igreja católica, uma aceitação incômoda dos juros levou, em certos momentos, ao acirramento das tensões e à perseguição aos usurários; contudo, essa prática se contrastava com períodos de aceitação e até participação da igreja nos

---

retribuição desigual dos diferentes e da separação entre vizinhos e estrangeiros referendada pela etnia pertencente. Weber identifica isso, também, em algumas seitas protestantes, a ideia da comunidade de fé como referência para tomada de crédito está vinculada à ética da vizinha, embora não seja mais a etnia, mas a comunidade de fé que responda pela honestidade do fiel, o que em si já aponta a evolução, ver: WEBER, Max. As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, LTC, 1982.e.

[512] É interessante que Weber tenha usado o termo "comunismo de amor", se referindo – obviamente – aos primeiros cristãos e seu comunalismo dos bens. Mas não só a isso, o comunismo de amor fraterno é, principalmente, referido ao amor compartilhado entre os fiéis por Deus e de Deus para com eles (WEBER, 1994, p.387.).

[513] A depender da religião de salvação, O reino do céu, uma transmigração da alma oportuna ou a assunção do espírito ao Uno.

[514] WEBER, 1994, p.390.

mercados de crédito fixo. Outra resposta possível foi dada pelo protestantismo ascético, que tomou uma afinidade para com o cálculo racional e econômico, em contraste com o ódio à mendicância[515], pelo qual a caridade dava lugar a uma relação não fraterna; o irmão pobre deveria ser ajudado com o crédito da comunidade de fé ou com a oferta de um trabalho e a mendicância estava reservada apenas para os que verdadeiramente não poderiam trabalhar (como os deficientes, os idosos e os doentes, os "outsiders").

O que é interessante nessa perspectiva tipológica de Weber é que o próprio desenvolvimento da tensão entre determinado postulado de fé e uma ordem da vida pode ser estudado tanto em um viés genético (singular e causal), quanto por uma análise comparativa (em diferentes religiões), para a compreensão dos significados culturais de determinada transformação em qualquer um dos polos observados. Por exemplo, no caso da política, a tensão com a religião é bastante singular para cada religião cultural: para aquelas que estão mais ligadas ao misticismo cabe a **não violência**, que não é, como pode parecer, uma ação ativa, mas sim um distanciamento do mundo, um aquietar-se diante da existência, a negativa ao poder, nesse sentido, é revestida da indiferença total para com as finalidades mundanas. Por outro lado, uma resistência passiva ascética também é possível, como Weber salienta no pacifismo dos Quakers, na Pensilvânia[516], para quem a rejeição à violência política era fruto de uma ética da convicção fundamentada na crença de que a transformação do mundo necessária se daria pela universalização da mensagem de Cristo.

Respostas em outras direções também são possíveis, como a do luteranismo, que separa o comportamento exemplar na igreja do respeito às ordens do mundo, ou a do calvinismo, na assertiva de Oliver Cromwell, para quem a defesa violenta da fé contra a tirania seria permitida por Deus; há ainda a resposta do Islã, que se abstém da universalidade da fé para impor a dominação aos infiéis como forma de glorificação da divindade. Mas, quando a política assume o papel de produtora de conteúdos culturais, quando o *homo politicus* assume como finalidade de sua prática o poder, pelo qual "toda política orienta-se pela razão de Estado objetivada pelo pragmatismo e pela absoluta finalidade, justificada apenas por si mesma, da conservação das relações internas e externas de poder[517]", é aí que a tensão entre ambas as ordens de vida torna-se insustentável, dado que as duas se transformam em esferas de valor concorrentes na

[515] WEBER, 1994, p.392.
[516] WEBER, 1994, p.396.
[517] WEBER, 1994, p.399.

condução da vida dos indivíduos e das coletividades. O que é interessante na tipologia weberiana é que, mesmo quando ela força a tensão absoluta, podem derivar dessas construções conciliações e reordenações possíveis, como é o caso da igreja católica, que oficialmente no século XX assume o papel de uma Igreja/Estado, com sua "Razão da Igreja" própria e, portanto, alinhada às disputas de poder no mundo moderno. A solução encontrada por ela, da tensão com os pressupostos da política, foi a sua assunção como Estado independente.

Por fim, falta falar do nosso objeto, este "componente fundamental mais universal do curso efetivo da ação social humana, ao lado dos interesses "verdadeiros" ou econômicos e dos interesses sociais de poder e prestígio[518]". Deixamos por última a ordem da vida erótica, isso porque ela nos servirá de conector para com o texto da "Consideração Intermediária". Neste primeiro texto já está, em resumo, posta a problemática da erótica, pois seu processo de desenvolvimento abarca toda a história da religião e, mais propriamente, o processo de eticização e moralização das religiões mundiais, a moralização incide diretamente no controle da sexualidade tornada tabu e regulada por institutos religiosos.

"O desenvolvimento decisivo para nossa problemática é o de que a esfera sexual é sublimada em fundamento de sensações específicas, em "erotismo" adquirindo assim um valor próprio e tornando-se um fenômeno **extracotidiano**[519]" e, por isso, compete insaciavelmente pelos desejos humanos mais profundos nas ações afetivas mais poderosas; portanto, a erótica se constitui em maior rival da religião no campo da irracionalidade, este campo que é, desde o desencantamento do mundo, por excelência, o de atribuição do sentido religioso. Dois motivos para essa sublimação – outro modo de racionalização[520] – são possíveis: o primeiro é o econômico em que a necessidade de separação dos bens eclesiásticos da linha de hereditariedade do sacerdote e a regulamentação dos filhos, em um matrimônio legítimo, como propriedade paterna, configuram-se como as principais causas de determinação do desenvolvimento erótico;

---

[518] WEBER, 1994, p.399.
[519] WEBER, 1994, p.402.
[520] A sublimação, conceito retirado da psicanálise (SELL, 2013, p.284), é usada como uma espécie de racionalização das ações afetivas, como nos explica Weber: "age de maneira afetiva quem satisfaz sua necessidade atual de vingança, de gozo, de entrega, de felicidade contemplativa ou de descarga de afetos (seja de maneira bruta ou sublimada)" (WEBER, 1994, p.15), ou seja, a descarga de afetos sublimada é um estímulo sofisticado das sensações sexuais, uma verdadeira racionalização das pulsões afetivas. Jessé de Souza, ao comparar Weber e Habermas, atribui ao *pathos* de tragédia weberiana essa compreensão dos limites da razão e, por isso, dá para a dimensão do desaprendido um valor muito maior que o auferido pelo diagnóstico habermasiano. Ver: SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade*: um diálogo entre Habermas e weber. São Paulo: Annablume, 1997.

mas, também, há outro motivo, com uma atribuição de sentido mais ideal[521], no qual ocorre uma "separação entre a substância da existência global humana, cada vez mais racionalizada, e o ciclo orgânico de existência simples do camponês[522]", destinando à relação erótica uma sofisticação impossível ao naturalismo sóbrio das relações no campo.

Esse "estrangulamento do valor da vida" em relação ao que é dado na realidade, em uma espécie de sofisticação cultural das relações sexuais, só ganhou um desenvolvimento mais preciso na "Consideração Intermediária", texto que a partir de agora exploraremos em profundidade. O erotismo foi "alçado à esfera do gozo consciente (e gozo no sentido mais sublime da palavra"[523] e exatamente porque foi conduzido a essa sublimação é que esse novo valor erótico "em contraste com o mecanismo da racionalização, deu-se a ver com uma porta que se abre para o cerne mais irracional e por isso mesmo o mais real da vida"[524]. É neste sentido que pensa Max Weber uma evolução do erotismo sob a batuta de um processo de "racionalização universal e intelectualização da cultura". São fases de desenvolvimento da erótica, segundo o autor:

1) **Romantismo de cavalaria[525]:**corresponde ao período pré-clássico na Grécia que estava marcado pelas narrativas míticas e pelo alto teor de tragicidade atribuído ao amor sexual, tratado como uma força do destino. Uma desilusão erótica tinha intensidade razoável "e o rapto de uma mulher podia valer como ocasião oara uma guerra de heróis sem paralelo"[526]. Mas, para Weber, a figura mais marcante desse processo foi uma mulher – Safo[527] – que mostrou uma experiência erótica jamais equiparada por qualquer membro do gênero oposto.

---

[521] Novamente, é da combinação entre causa material e ideal que se constitui o argumento weberiano. Na "Consideração intermediária", Weber valoriza ainda mais a causa ideal, é perceptível que a erótica em sua racionalidade material e não racional (SCHWINN apud SELL, 2013, p.288) é fruto de uma intensificação de sensações bastante peculiar no ocidente; seria muito interessante que um estudo comparativo do desenvolvimento erótico nas religiões asiáticas como Índia e China fosse empreendido sob esse ponto de vista.
[522] WEBER, 1994, p.402.
[523] WEBER, 2016, p.388.a.
[524] Ibid.
[525] Deve-se valorizar uma boa tradução, pois que antes de reordenar minhas leituras apartir da nova tradução da *Ética Econômica das Religiões Mundiais* (WEBER, 2016), não dei por conta que o enxerto que tratava de Safo poderia ser uma primeira e tímida fase da genealogia tipológico ideal da erótica.
[526] Ibid., p. 389.a.
[527] É interessante a valorização da poetiza Safo, o sofrimento do amor romântico popularizado por Safo e também a sua "libertinagem" sexual foi celebrada e cultuada na famosa ilha de Lesbos.

2) **Helenismo:** nesta fase de desenvolvimento o amor homoerótico possui uma intensificação bastante significativa, sendo a relação entre o *erastes* – cidadão ateniense – e o *eromene* – jovem na fase da puberdade – o principal fator de ênfase da sexualidade sublimada. A pederastia, no entanto, é uma relação erótica bastante masculinizada, que bloqueia qualquer possibilidade de uma intensificação na valorização erótica do sexo oposto. Se o tratamento da experiência erótica com mulheres como *destino da vida* "teria parecido quase ingênuo ou sentimental"[528] para um membro da democracia ateniense, isso não significa que não havia erotização do sexo feminino na Grécia antiga. Na verdade, o período pré-clássico no qual se exercia a captura de mulheres (como a de Helena) e mesmo o mito de Safo, não deixa de demarcar a posição do desejo heterossexual. Entretanto, a intensificação e a direção da erótica no período do helenismo clássico estavam nas mãos do *camarada*[529], artífice principal do desejo na primeira fase de emancipação da erótica.
3) **Idade Média:** as exigências de responsabilidade surgidas com o cristianismo no Ocidente apresentam um tipo específico de ênfase de valor sobre a sensação erótica, estabelecida pelas relações de honra típicas da vassalagem cavalheiresca. "O amor dos trovadores da Idade Média cristã foi um serviço erótico dos vassalos. Não se dirigia às moças, mas exclusivamente às mulheres dos outros homens". A emergência da figura da *Dama* é central, pois é a ela que o homem se apresenta, sendo sua aprovação destinada à permissão para noites abstêmias de amor – na acepção de Weber, "(teoricamente!)" noites abstêmia de amor – e um código de regras casuísticas. Institui-se, pela primeira vez, uma "provação" do homem diante da mulher, *Dama* é àquela que tem a faculdade de julgar o homem, decidindo se este será ou não o seu amante.

---

[528] Ibid., p.389.a.

[529] Acho significativo que Weber tenha construído esse desenvolvimento genético da erótica no Ocidente começando pelo amor homoerótico grego. Outro ponto importante é que a intensificação da erótica precisa de uma desvalorização da masculinidade antiga. A compreensão erótica de Weber parece estar ligada invariavelmente à mulher: primeiro, por um motivo óbvio, que é o da direção da intensificação que passa pela relação heterossexual; mas, também, porque a masculinidade extrema parece ser um entrave nessa construção da sexualidade. Disso poderíamos derivar que Weber, como Simmel, atribui o sexo e a sexualidade às mulheres, ou poderíamos compreender – talvez o mais lógico –, que há em Weber uma valorização da subjetividade do homem, de sua sexualidade, quanto ele experimenta a erótica – que é uma intelectualização – e, portanto, se abstém da masculinidade grosseira típica do primeiro período.

4) **Cultura dos salões:** na passagem da Renascença, uma forte ênfase de valor recai sobre o "intelectualismo crescente e não militar da cultura de salões"[530]. Esta forma erótica tem como base a ideia da **conversação intersexual**, na qual a comprovação do cavalheiro não se expressa só na troca de olhares, mas sim no jogo de palavras, na galanteria típica das cortes aristocratas que migraram para cidade e, por sua vez, da burguesia que procura alcançar todo esse **estilo de vida**. Weber nos deixa uma pista de sua compreensão de desenvolvimento aqui, pois para ele a Renascença – período anterior – seria uma espécie de retorno às convenções de luta masculinas. Não haveria espaço nesse retorno à Antiguidade para a intelectualização do amor, seria uma espécie de curva ou retrocesso na evolução da erótica, o que comprova que a visão de desenvolvimento de Weber não era linear, nem progressiva.
5) **Período Wilheminiano:** O momento final desse desenvolvimento só poderia culminar com a emergência do asceta vocacional, este para quem o retorno à sexualidade naturalista destinada à sóbria procriação dos filhos no matrimônio canaliza o seu desejo para "o único laço que ainda ligava o homem à fonte natural de toda vida"; ou seja, direciona-se a experiência erótica para a relação extraconjugal, que havia se tornado **extracotidiana** e, por isso, permitia a sensação de uma alegre vitória sobre a racionalidade. "Essa sensação reinterpreta e glorifica toda a animalidade pura da relação, ao passo que a religião salvadora adquire o caráter de uma religião de amor, fraternidade e amor pelo próximo[531]"

Essa situação só poderia desaguar em uma luta voraz pelos corações e mentes dos homens e mulheres que procuram experiências **extracotidianas** de amor. Religião e Erótica passam a ser adversárias, como esferas de valor autônomas, transformando a realidade em uma verdadeira luta cultural[532]. É interessante que Weber retoma o tipo do amor cavalheiresco para a seguinte comparação:

> O amor experiente do homem maduro está para o entusiasmo passional do jovem assim como seriedade mortal da erótica do intelectualismo está para o

[530] WEBER, 2016, p.390.a.
[531] WEBER, 2016, p.391.a.
[532] Antônio Flavio Pierucci lembra bem que na "Consideração Intermediária" consuma-se a combinação da tese do desenvolvimento de tipos de racionalização e da teoria dos conflitos culturais; a segunda, menos famosa, articula o sentido metafórico do conceito de *politeísmo de valores*, que já tratamos aqui, concebendo a luta entre as esferas de valor como a luta entre os Deuses desencantados que retornam para tutelar a existência humana. (PIERUCCI, 2003, p.137).

> amor cortês da cavalaria: intelectualizada, essa erótica vem afirmar, só que agora de modo reflexivo, justamente o lado natural da esfera sexual como potência criadora corporificada.[533]

O amor maduro do intelectualismo, testado durante todas as fases de desenvolvimento da esfera erótica sob o pano de fundo dessa ansiedade mortal da paixão, surge como uma espécie de consciência afetiva, força criadora e materializada de valores culturais, valores estes que seriam legitimadores completamente imorais de uma destinação misteriosa, experimentada como "um tornar-se um [*volle Einswerdung*], uma vertigem no "tu", uma comunidade tão intensa, que só se explica "simbolicamente": como sacramento[534]". A transubstanciação dos amantes, o milagre da erótica, compete inexoravelmente tanto com a experiência mística – a união dos corpos *versus* a assunção do homem em direção ao Uno – quanto com a experiência ascética, exatamente porque o ascetismo precisa evitar qualquer tipo de deificação da carne que possa subverter a vontade insondável – e irracional – de Deus, que o destina para sua vocação.

A **salvação intramundana**[535] aparece aqui como a única forma de reencantar a experiência de uma maneira consciente e ao mesmo tempo apaixonada, seria de certa forma a sublimação da irracionalidade do desejo sexual: uma ação afetiva no conteúdo, mas racional na forma. Mas Weber não poderia deixar de ser ambíguo em tema tão importante, ainda mais em se tratando de seu diagnóstico de época da modernidade, no qual afirma que para a ética da fraternidade essa sensação sublimada e imoral que a erótica produz está ligada inevitavelmente à brutalidade:

> Aos olhos dessa ética, a relação erótica aparece, inevitavelmente, como uma relação de luta, não só nem principalmente por causa do ciúme, da vontade de possuir algúem com exclusão de terceiros, mas muito mais, e mais intimamente, porque jamais os próprios parceiros a percebem como tal, a saber: como uma violação da alma do parceiro menos brutal, como um refinado – pois aí se trada da mais humana das entregas de si –, um dissimulado gozo sofisticado de si no outro.[536]

Portanto, salvação pelas ordens do mundo pode significar, em última instância, dominação, mas não qualquer dominação, uma verdadeira servidão voluntária[537], na

---

[533] WEBER, 2016, p.392.a.
[534] WEBER, 2016, p.391.a. itálico da fonte.·.
[535] Pierucci, em especial, acredita que a "*chave de ouro*" deixada por Weber na "Consideração Intermediária" nos guiaria para a possibilidade do reencantamento da vida através da erótica (2003, p.221).
[536] WEBER, 2016, pp.392-393.a.
[537] Étienne de la Boètie em seu clássico "Discurso da Servidão Voluntária" versa sobre essa também misteriosa destinação de todos para com um, que permite a tirania dos senhores e a escravidão dos servos. As relações de poder, nesse sentido, se parecem muito com as relações eróticas, ver: LA BOÉTIE,

qual os amantes se dispendem a cultuar as suas próprias imagens idealizadas no reflexo do outro, o que pode causar um afogamento tal qual o de narciso. O sexo como salvação produz um escape extraordinário ao mundo rotinizado em diferentes lógicas racionais – as das esferas –, mas o seu horizonte não é o da emancipação coletiva ou individual, é, isso sim, o do retorno à dominação pessoal como única forma de escape as "frias mãos ósseas das ordens racionais" e de sua cotidianeidade. Ainda trataremos deste problema em outro lugar, mas, agora, precisamos continuar a nossa empreitada, pois ainda temos que olhar para a função teórica da "Consideração Intermediária" em relação a "Ética Econômica das Religiões Mundiais"; como, também, da forma na qual os tipos ideias são apresentados.

Diferente do ensaio "Ética Religiosa e 'Mundo'", na "Consideração Intermediária" Weber coloca uma ênfase de valor muito maior na construção dos tipos ideais, nas páginas introdutórias da discussão o autor afirma que: 1) o esquema apresentado não representa uma filosofia própria, mas tem por finalidade, somente, apresentar um "meio ideal típico de orientação"; 2) que a construção desses tipos conflituosos "*não* significa dizer que não haja um ponto de vista a partir do qual se pudesse considerálos 'superados' [538] "; 3) a coerência lógico-racional das esferas raramente é experimentada na realidade; ou seja, os tipos ideias das esferas de valor são uma construção abstrata da realidade e primam por uma espécie de negação das contradições e incoerências próprias do mundo empírico.

O ponto central da importância da tipologia de Weber vem logo a seguir, quando ele arremata a discussão, afirmando que os tipos são instrumentos heurísticos comparativos, que nos permitem comparar a realidade e "ao fazer sobressair o grau de proximidade ou de distância daquele fenômeno histórico em relação ao tipo teoricamente construído"[539]. O tipo é, para Weber, como já vimos, um recurso técnico, um método adequado para capturar o imenso conteúdo do mundo empírico e, através de uma fragmentação coerente em lógica e sentido, atribuir significado a uma relação causal. Em uma passagem importante, Weber insere o tipo ideal das esferas de valor em sua sociologia da religião, apresentando a tensão entre ética religiosa e o "mundo" em seu componente histórico:

Étienne de. *Discurso da servidão voluntaria.* Coautoria de Pierre Clastres, Claude Leford, Marilena Chauí. 2. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982.

[538] WEBER, 2016, p.362.a. itálico da fonte.

[539] WEBER, 2016, p.362.a.

> Com efeito, a racionalização e a sublimação conscientes das relações dos humanos com as diferentes esferas da posse de bens, interiores e exteriores, religiosos e mundanos, levaram a que as legalidades próprias [*Eigengesetzlichkeiten*] das diferentes esferas se tornassem conscientes quanto à sua coerência interna, e isso fez com que se acirrassem aquelas tensões recíprocas que haviam permanecido ignoradas enquanto reinou a ingenuidade primitiva na relação com o mundo exterior. Eis aí uma consequência bastante geral – de grande importância para a história das religiões – do desenvolvimento da posse de bens (*intra* e *extra-mundanos*) em direção ao racional [zum Rationalen] á busca consciente, à sublimação pelo *conhecimento*.[540]

Por isso, o intelectualismo é tão importante para a esfera erótica, ele é um dos elementos que formam o *background* através do qual é possível pensar a racionalização do mundo, inclusive virando uma esfera nessa nova construção das tipologias do racionalismo, **esfera intelectual** que desvela o mecanismo de causalidade natural que, por sua vez, governa **o mundo sem deuses**. Lembremos também que, na compreensão da singularidade do racionalismo ocidental, Weber apresentou-nos o intelectualismo grego como um dos fatores – uma racionalidade mais formal – que, combinada à ética-prática cristã, permitiria o surgimento do protestantismo histórico, começo da última etapa do *desencantamento do mundo*.

A valorização do par **ascetismo** e **misticismo** não é feita por acaso. À diferença do capítulo de *Economia e Sociedade*, a "Consideração Intermediária" estava entre dois ensaios sobre as grandes religiões culturais e tinha como introdução a *Einleitung*, que versa exatamente sobre esse conjunto conceitual usado na "Ética Econômicas das Religiões Mundiais". Com essa nova mirada teórica as esferas ganham novos contornos de complexidade, as renunciais ao mundo que são orquestradas pela religião ganham vários tipos distintos, todos oriundos da posição mística ou ascética de seu modo de comportamento, por exemplo, enquanto que pelo lado ascético temos o ímpeto prático do ascetismo ativo, do fiel que se comporta como instrumentos da vontade divina, no misticismo têm-se a possessão contemplativa do sagrado, com uma renúncia absoluta ao mundo, para que, se anulando, o místico possa constituir-se como recipiente do sagrado. Um quadro teórico pode nos mostrar melhor como funciona esse rearranjo da teoria das rejeições religiosas à tipologia do racionalismo religioso:

Religiões Culturais		
Afirmação e rejeição do Mundo (1)	Religiões de Afirmação do Mundo ou	Religiões de Rejeição do Mundo ou Religiões de Salvação

[540] WEBER, 2016, p.368.a. itáico da fonte.

Voltado para o mundo ou afastado do mundo (2)	religiões políticas	Religião de Salvação afastada do mundo ↓		Religião de Salvação voltada para o mundo ↓	
Ascética, Contemplativa ou Estática (3)		Ascética	Contemplativa ou Estática	Ascética	Contemplativa ou Estática
Atitudes Básicas	Ajustamento com o Mundo	Superação do mundo	Fuga do Mundo	Dominação do Mundo	Aceitação do Destino no Mundo
Exemplos	Confucionismo e taoísmo e Islã (?)	Monasticismo	Hinduísmo e Budismo	Ética Protestante	Judaísmo Antigo, Cristianismo primitivo, Cristianismo Oriental e Islã (?)

Figura 6: Tabela Adaptada de Schluchter (1987, p.112).

Nessa sistematização imagética proposta por Wolfgang Schluchter, podemos perceber que há uma complexificação do problema da rejeição do mundo que antes – na "Ética Religiosa e o 'Mundo'" – não tínhamos percebido, a rejeição religiosa do mundo possui quatro caminhos possíveis: a) **superação do mundo** pela via ascética, tal qual o monacato católico que rejeita o mundo no trabalho cotidiano; b) **fuga do mundo**, como para o Hinduísmo e o Budismo em seu misticismo próprio; c) **dominação do mundo,** caminho aberto pelo ascetismo vocacional do protestante e d) **aceitação do destino no mundo**, caminho místico primeiro proposto pelo judaísmo antigo e seu profeta exemplar e que está presente, por exemplo, no cristianismo oriental – lembre-se de passagem a instituição do *stariets* em *Irmãos Karamazov*.

Há, ainda, duas mudanças importantes [541] que precisamos ressaltar entre a primeira e a segunda versão do texto que estudamos: a primeira está dada na compreensão de que na "Consideração Intermediária" toda religião de salvação rejeita o mundo, coisa que não ocorre na primeira versão; e a segunda é de que Weber descobre que a fuga do mundo poder ser racional, ou seja, que a contemplação do mundo do Budista e do Hinduísta é racional e, portanto, é uma rejeição religiosa do mundo possível. Deste modo, o foco todo é deslocado na diferença comparativa da relação

[541] Leitura proposta por Wolfgang Schluchter (1987, p.98-99 e 101).

entre **fuga do mundo** (mística), e **dominação do mundo** (ascética), entre a forma oriental e ocidental de se lidar com a rejeição do mundo.

Por fim, podemos retomar a análise das esferas de valor autorreferentes com o intuito de compreender quais as relações entre o tipo de rejeição religiosa do mundo – ascético (superação, dominação) ou místico (fuga, aceitação) – e a esfera de valor selecionada em cada tópico, além de como esse tipo de rejeição responde a determinado choque com uma ordem da vida. A propósito, a distinção entre **esfera de valor** e **ordem da vida**[542] deve ser tomada como a diferença entre a dimensão **cultural** e da **ordem**, ou institucional, de um determinado extrato de significação simbólica; assim, a erótica e seus valores se institucionalizam em diferentes épocas através de certos institutos como o matrimônio, a sexualidade livre, a pederastia. Em outras palavras:

> As seis "esferas de valor" (nível cultural) da religião, da economia, da política, da arte, do erótico e da ciência, institucionalizam-se em diferentes "ordens sociais" ou "poderes sociais" (nível social) que possuem diferentes modos de "condução da vida" e "racionalização da ação" (nível individual)[543].

A esfera estética possuía um vínculo especial com a religião mágica, ambas, desde os primórdios da existência humana, combinavam-se, tal qual o "passo de dança elaborado em função da magia e também usado para o extase, tornando-se uma das fontes da rítmica"[544], ou na iconografia que representava as divindades e mitologias com fartura de símbolos e beleza extraordinária e, até mesmo, na arquitetura de igrejas e templos projetados em estilos estereotipados. Desta relação poderiam sair as mais diferentes combinações mágico-estéticas criativas ou determinações ritualistas de um estilo que seguia a tradição da fé. A tensão só ocorre quando a ética da fraternidade se torna o fator determinante dentro de uma religião, pois:

> Pois toda religiosidade de salvação, uma vez sublimada, visa unicamente ao sentido, não à forma das coisas e das ações relevantes para salvação. A seu ver, a forma se desvaloriza como algo supérfluo, algo próprio da criatura, algo que nos distrai do sentido. Bem verdade que do lado da arte a cândida relação com a religião pode permanecer intacta ou se renovar sempre de

---

[542] Essa definição precisa foi retirada do trabalho de Carlos Eduardo Sell (2013, p.278), compartilho com ele da crença de que a leitura de Schluchter (2011) – amparada em Lepsius – permite uma visão dinâmica da teoria social weberiana sob um modelo desenvolvimental, que conjuga as dimensões da Cultura, Ordem e da Ação. Habermas (2012, pp.28-29) crê que toda teoria com pretensão de ser uma teoria social requer uma teoria da ação, e portando, vê nessa tridimensionalidade possível de ser aplicada a teoria de Weber – tridimensionalidade hoje comum a toda macro teoria social – um fator oriundo de sua teoria da ação. Observação: na nova tradução das Considerações Intermediárias (WEBER, 2016.a.). O enxerto que tratava do "surgimento" da ética da fraternidade [convicção] ganhou corpo como esfera, o que faz sentido porque a esfera doméstica é o núcleo inicial do qual depreende a organização social e na qual as tensões entre clã e fraternidade religiosa se constituem, coisa fundamental para a "narrativa" de autonomização das esferas de valor. Então seriam sete esferas, e não seis como coloca Sell.

[543] SELL, 2013, pp.278-279.

[544] WEBER, 2016, p.384.a.

> novo, mas somente pelo tempo em que, e toda vez que, o interesse consciente do degustador se prenda ingenuamente ao conteúdo daquilo a que se deu forma, e não à forma puramente enquanto tal, e até quando a façanha do artista for sentido ou como um carisma (orginalmente: mágico) de "capacidade", ou como um livre jogo.[545]

Essa passagem é importante por dois motivos, primeiro porque não estava na primeira versão da "esfera estética" se situando como um complemento bastante relevante ao trabalho já construído até aquele momento e, em segundo lugar, porque nos mostra o ponto central da tensão entre arte e religião: **a forma**. Para a religião ética ela é desnecessária e até perigosa, dado que sua valorização diminuiria o conteúdo, ou melhor, o significado, este sim sagrado e importante; enquanto, para a estética livre, ela é o fundamento mesmo do trabalho artístico, cujo interesse segue a vontade do produtor e a legalidade própria ao seu "campo" de atuação. Se para o ascetismo, como no exemplo dado por Weber do calvinista que não permitia música no enterro[546], a arte era desnecessária, supérflua, um verdadeiro atraso à conduta de vida ético-prática destinada a Deus, para o misticismo ela é um problema ainda maior, pois o místico precisa aniquilar a sua experiência do mundo – no intuito de alcançar a comunhão com o Uno – e, portanto, opera pela "transgressão de todas as formas"[547].

Weber também desenvolve algumas ideias da primeira versão, como é o caso da recusa dos homens – provados no intelectualismo – a julgamentos éticos, preferindo os julgamentos de gosto, que ele identifica como postura comum aos modernos, uma verdadeira tática de fuga dos conflitos além de, é claro, configurar-se como um fator de distinção[548] social, pois somente aqueles que compartilham dos recursos ao julgamento estético estão aptos àquela dissenção. A recusa aos julgamentos éticos e racionais do esteta pode provocar um desconforto na religião de salvação que vê nisso uma falta de fraternidade, um abandono dos valores religiosos, mas é exatamente essa "coação" provocada pela norma ética que o artista procura evitar, pois ela pode impedir sua liberdade criativa.

---

[545] WEBER, 2016, p.385.a.

[546] É um dos exemplos que Weber usa na "Ética protestante" para designar a verdadeira ojeriza que o protestante ascético tem de perder a salvação pelo gozo de qualquer um dos prazeres, como por exemplo, o gozo estético da música.

[547] WEBER, 2016, p.386.a.

[548] Sempre que passo os olhos neste parágrafo do texto de Weber penso no livro "A Distinção" de Pierre Bourdieu, mais especificadamente, quando o autor avalia as diferentes formas de olhar e o gosto das classes sociais; quando percebe que o trabalhador braçal tem a tendência a combinar julgamentos morais e julgamentos estéticos – por exemplo, identificando o belo e o feio com o bom e o mal – e, assim, não conseguindo capturar a beleza em uma obra de arte abstrata ou mais "vulgar" em termos da religiosidade popular; coisa que prontamente é reconhecida pelos trabalhadores de classe média, principalmente os com escolaridade maior. Ver: BOURDIEU, Pierre. *A distinção:* crítica social do julgamento. São Paulo, SP; Porto Alegre, RS: Edusp: Zouk, 2006.

A arte e a erótica compartilham, no esquema weberiano, da qualidade de forças vitais "deste mundo", são esferas cujos valores aéticos são, em essência, irracionais. Isso significa que a legitimação da esfera artística e erótica não pode ser regulamentada por nenhum tipo de determinação religiosa ou, mesmo, de determinação racional, elas estão – em alguma medida – livres das ordens racionais do mundo. É nesse sentido que a estética também "assume, seja lá como isso for interpretado, a função de uma redenção intramundana, que liberta do cotidiano e, também e, sobretudo, da pressão crescente do racionalismo teórico e prático[549]", salvação intramundana e irracional. Por isso, ela é ferrenha adversária da ética da fraternidade que também oferece uma salvação irracional, só que extramundana, na qual o fiel deposita suas expectativas, sofrimentos e frustrações em uma vida futura.

A dimensão da competição já estava presente no primeiro texto, mas fica muito mais acentuada neste segundo trabalho, por esse ponto de vista, Weber nos apresenta uma identidade entre a arte e a religião – tomada como fator de competição –, tendo em vista que ambas compartilham de uma afinidade psicológica. O transe, muito comum nas religiões ditas religiões de êxtase, é só um dos exemplos que podemos encontrar, a música como a arte "mais interior" possui, também, esse conteúdo psicológico, pois "a lógica interna da música instrumental como um reino que vive "de dentro" parece à experiência religiosa como uma pretensão enganosa", pretensão de substituir a sensação da salvação[550] produzida pelo "sentimento religioso".

É interessante ressaltar que a religião mágica ritualiza e estereotipa o espaço das artes, mas também permite uma espécie de relação do homem com essa ordem da vida; enquanto que a religião ética procura por todas as maneiras de se livrar do sentimentalismo das artes. Se pensarmos exclusivamente na racionalização, isso se dá porque a religião ética pretende racionalizar completamente as suas **formas** – doutrinas, bens e meios de salvação, relação do fiel com a divindade – de tal maneira que sua concorrente no mundo do irracional passa a possuir um poder de sedução muito maior que o seu próprio, assim o choque e a competição entre essas esferas se torna mais intenso quando – perdida a unidade cosmológica do mundo – assume um **politeísmo de valores** que permite que os homens possam, com toda liberdade, gozar de sua salvação intramundana por vias aéticas.

---

[549] WEBER, 2016, p.385.a. itálico da fonte.

[550] Nietzsche certa vez afirmou que o único elemento religioso que havia sido difícil de "desencantar" em si mesmo era o elemento musical; como filho de pastor, desde tenra idade o menino havia experimentado o *erfahrung* da música e certamente a sensação o marcou por toda vida.

É essa mesma competição que está por trás da última das esferas, última em sua criação, dado que ela não está presente nos ensaios de 1913 e, também, porque ela cumpre um papel essencial na teoria da racionalização do mundo weberiana; estou falando da esfera intelectual. Na tipologia das racionalizações do mundo empreendida no estudo empírico "Ética Econômica das Religiões Mundiais" encontramos um processo de desenvolvimento do que ele chamou de racionalismo ocidental, esse processo – sinteticamente – é composto por dois tipos básicos de racionalidade, a primeira é a racionalidade ético-prática que nasceu no judaísmo antigo e cujo caminho Weber reconstrói geneticamente, até chegar na "Ética Protestante", e a segunda deriva do pensamento antigo, mais especificadamente o pensamento grego, que influenciou determinantemente a igreja católica, direcionando a religiosidade ética para uma especulação metafísica típica de culturas intelectualistas.

Para Weber, o pensamento nasce, invariavelmente, da religião, ele é fruto da sistematização das crenças e da organização de comunidades, congregações e igrejas, pois a doutrinação livresca permitiu o estimulo ao pensamento racional, livre de um controle estrito por parte dos sacerdotes e do estimulo à intelectualização dos pensadores leigos. Toda vez que a religião procurava se intelectualizar e se institucionalizar sob uma doutrina, gestava nas elites que compartilhavam do conhecimento religioso os germes dos futuros cismas e movimentos reformistas:

> Ocorre, porém, que do pensamento laico emergiam sempre de novo profetas hostis aos sacerdotes, ou então místicos e sectários em busca de sua salvação religiosa fora do clero, ou finalmente céticos e filósofos inimigos da fé, contra os quais a apologética sacerdotal reagia com mais uma passo na racionalização.[551]

Portanto, se o cristianismo combinou-se com o pensamento grego, isso se deu antes porque a filosofia grega havia se descolado da religiosidade, por sua própria formação livresca, caminhando em seu processo de racionalização em direção ao ceticismo e à crítica. E, deste ponto de vista, percebemos que os profetas e místicos são filhos dessa revolução intelectualista pela qual passa toda religião, caminhando da magia para a ética doutrinária, e que o sugimento de movimentos do laicato não produzem um efeito regressivo na racionalização religiosa, mas sim, pelo contrário, uma intensificação maior da racionalização[552] na esfera religiosa.

---

[551] WEBER, 2016, p.396.a.

[552] Se pensarmos no fundamentalismo protestante como uma resposta da racionalidade religiosa referente ao desenvolvimento cientifico, então fica mais fácil perceber que as investidas da fé, por mais que sejam irracionais em sua substancia, se utilizam da razão como instrumento de combate as esferas seculares. Não é um retorno do sagrado ou uma revanche divina, mas sim uma resposta dentro do paradigma racional às demandas elencadas pela secularização.

A resposta da religião ao intelectualismo do filósofo passa a ser a resposta pragmática de que ambos operam em lógicas de sentido diferentes, o pensador no campo do que é, ou o que deveria ser, e o religioso procura "uma tomada de posição última a respeito do mundo em virtude de uma apreensão imediata de seu 'sentido'" [553], procura apresentar esse sentido em virtude do carisma ou de uma iluminação. Porém, quanto mais se distancia da experiência redentora, cujos **acontecimentos** não são passíveis de explicação racional, mais incoerente e irracional torna-se o objeto mesmo da religião. Os choques entre os postulados religiosos e o "mundo" ocorrem, de maneira geral, pela problemática do sofrimento imerecido: é a injustiça do sofrimento que remete ao homem uma teodiceia própria, à desvalorização deste mundo, destinando-o ao além. Diante da ruína e da morte, os valores últimos foram tomados como eternos, e:

> A partir de então, de fato tornou-se possível que todo um cortejo de ideias dotadas de significação muito maior que as ideias de imperfeição e impermanência dos bens mundanos em geral adentrasse o horizonte religioso, uma vez que eram ideias apropriadas para acusar justamente os "bens culturais" comumente apreciados. A todos esses bens culturais o pecado mortal sobrecarregava com uma carga de culpa inelutável e especifica: ligados ao carisma do espírito ou ao carisma do gosto, e seu cultivo parecia envolver de modo inevitável formas de existência no mundo que contradizia a exigência de fraternidade, só sendo possível aderir a elas ao preço do autoengano. As barreiras culturais de educação e de gosto são as mais estranhadas e as mais insuperáveis de todas as diferenças entre grupos de *status*. Doravante a culpa religiosa podia aparecer não mais como mero acidente ocasional, mas como uma parte constitutiva de toda cultura, de toda ação num mundo de cultura e, no fim das contas, de toda vida organizada em geral. Justamente tudo o que este mundo tinha de mais excelso a oferecer parecia onerado com a máxima culpa.[554]

Essa passagem conecta os problemas já auferidos na teodiceia do sofrimento à problemática da teoria da cultura como conflito de valores, apresentando, não só o surgimento da culpa religiosa – como explicação racional da injustiça no mundo – como a sua tensão original para com os valores culturais deste mundo. Neste sentido, o sentimento de culpabilidade é introjetado na cultura [555] de todas as civilizações, relegando aos valores últimos deste mundo a maior culpa. Foi esse desvio da religiosidade de salvação que "causou" o choque entre esferas de valor, ou se se preferir, a rejeição religiosa do mundo e, portanto, de seus valores.

Em um pequeno parágrafo, o autor faz um comentário que também nos é caro, no qual apresenta as barreiras educacionais e do cultivo estético como os grandes

---

[553] WEBER, 2016, p.398.a.

[554] WEBER, 2016, p.400.a.itálico da fonte.

[555] Embora o pensamento de Freud, sobre o mal estar da cultura, não tenha obviamente o mesmo quadro conceitual, me parece que aqui uma conexão poderia e seria possível de ser feita. Talvez, até uma crítica ao freudismo que naturaliza a infelicidade humana como fato biológico, quando, na verdade, o sentimento da culpa foi construído historicamente, e, portanto, é passível de crítica e transformação.

fatores de distinção entre os estamentos, pois conforme a religião redentora se torna religião de massa e assume a culpabilidade da cultura como seu pressuposto, fica relegado aos que compartilham da teodiceia da bem-aventurança a cultura e aos que compartilham da teodiceia do sofrimento a ignorância.

O ciclo orgânico da vida, o qual Weber já havia mobilizado para discussão da erótica, é retomado em um sentido diferente. Em uma passagem cheia de beleza o autor refaz sua leitura para afirmar que Abraão – como camponês que era – poderia se sentir "saciado da vida", pois vivera até sua velhice tudo que um homem podia experimentar em seu mundo; mas o homem dos tempos modernos, o homem que desacorrentara o Prometeu da cultura de seus controles religiosos, esse não pode afirmar que está saciado, mas só que está farto da vida. Assim, o autor alcança o problema do sentido na modernidade, pois:

> E quanto mais se diferenciava e se multiplicavam os bens culturais e as metas do aperfeiçoamento de si, mais insignificante se tornava a parcela desses bens que o indivíduo podia abarcar no decurso de uma vida finita, seja passivamente como receptor, seja ativamente como cocriador. Em consequência, quanto menos a imersão no cosmos (exterior e interior) da cultura pudesse proporcionar a probabilidade de que um indivíduo viesse a absorver em si a totalidade da cultura ou que nela de fato houvesse de "essencial" em qualquer acepção da palavra – e para isso, aliás, não há nenhum critério definitivo –, tanto menos provável seria que a "cultura" e a aspiração a ela pudessem ter para ele qualquer sentido intramundano.[556]

O diagnóstico de Weber aponta para a falência do ideal de *bildung* da geração burguesa da qual ele era epígono: a não ser que se fizesse um juramento mágico com um Mefisto, seria impossível apreender toda a cultura, experimenta-la como um ciclo de vida, vivido em sua inteireza. Agora, a cultura do indivíduo deveria ser mediatizada por um princípio de seleção dos valores relevantes, mas daí a se ter certeza de que ao final de sua vida algum tipo de sentido geral lhe seria oferecido, já é especulação religiosa. E, assim, a morte mais bela seria permissível, "e se, com elegância, ele se afastasse da vida –'Tenho o bastante, foi me dado (ou recusado) tudo o que da vida *me* era valioso'"[557] permitindo-se gozar a decisão que punha finalidade a própria existência.

> Toda "cultura" aparecia, vista desse ângulo, como uma saída do ser humano do ciclo organicamente preestabelecido da vida natural e, justamente, por isso, a cada passo adiante era como se ela estivesse condenada a uma falta de sentido cada vez mais aniquiladora; mas também a atividade do serviço dos bens culturais, por sua vez, quanto mais se transformou numa missão sagrada, numa "vocação profissional", tanto mais pareceu condenada a tornar-se um afã sem sentido em busca de fins sem valor e, além do mais, sempre contraditórios em si mesmos e mutuamente antagonistas.[558]

---

[556] WEBER, 2016, p.402-403.a.
[557] Ibid., p.403. Itálico da fonte.
[558] Ibid.

A emancipação cultural não é, como se poderia imaginar, um novo jardim encantado, de possibilidades novas e criativas, é antes uma tragédia tal qual a demonstrada pelo *Angelus Novus* de Paul Klee na narração de Walter Benjamin[559]. A tensão maior se dá quando o pensamento como ciência é tomado como vocação, aí, o mundo desvelado como mecanismo causal passa a ser o modelo de "desencantamento do mundo" de toda e qualquer essência sobrenatural, se a religião desmagificou o cosmos, a ciência elimina qualquer valor supramundano, qualquer ética que determina as relações de causalidade natural a uma vontade divina. Se a religião é um solvente[560] das divindades, a ciência é um ácido corrosivo do dossel sagrado, ela ressuscita os antigos Deuses em formas racionais e irracionais e coloca a luta de vida ou morte entre a religião e as esferas como a tônica do mundo moderno.

Uma "descoberta" tardia no desenvolvimento deste trabalho foi à ideia de que uma parte da "Consideração Intermediária" – que versava sobre as relações entre o clã e as religiões, que tratamos aqui como um suporte para entender a esfera da religião – pode ser interpretada como outra esfera de valor. A nova tradução para o português[561] assumiu a perspectiva de que esse fragmento de texto seria, na verdade, a **esfera doméstica**, interpretação interessante se pensamos que na sociologia econômica a separação entre a empresa e a *oikos* é bastante marcada e que, sem a separação da comunidade de fé da comunidade de sangue, não poderia haver uma autentica religião mundial. Cabem aqui apenas alguns breves comentários acerca desta esfera de valor, ela é o núcleo de organização social e oferece a primeira "ética" para os grupos humanos, a **ética da vizinhança**, que é composta por:

> 1) dualismo entre moral interna ao grupo e moral externa ao grupo; 2) para a moral interna vale a reciprocidade simples: "como fizeres a mim, assim farei a ti" [*Wie du ir, so ich dir*]. Corolário econômico desses princípios, o dever de assistência fraterna na necessidade, restritivo unicamente à moral interna, incluía empréstimo gratuito de bens de uso, empréstimos de dinheiro sem juros, dever de hospitalidade e de assistência da parte dos proprietários e dos poderosos em favor dos despossuídos, trabalho voluntário nas terras do

[559] BENJAMIN, Walter. Teses Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

[560] PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Religião como solvente: uma aula. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 75, p. 111-127, Julho, 2006.

[561] Tive acesso a "Ética das Religiões Mundiais" (WEBER, 2016) apenas no segundo semestre de 2019 e fiz a "portabilidade" de todas as passagens e citações além da releitura à luz dessa nova tradução. Aproveito para sauda-la na coerência muito maior que oferece aos leitores interessados na obra de Weber, ficam muito mais nítidos os interesses do autor e, também, mais coeso – o texto – em sua estrutura discursiva. Isso é mais do que verdade na tradução da *Einleitung* que parece, de fato, outro texto, mais harmonioso e preciso na sua função de introdução teórica e instrumental dos ensaios empírico-históricos presentes na coletânea de textos.

> vizinho e do senhor a troco da simples subsistência. Tudo isso de acordo com a máxima – não racionalmente *ponderada*, mas afetivamente *sentida* – que dizia: o que hoje te falta pode faltar-me amanhã.[562]

Assim a máxima moral da reciprocidade entre vizinhos permanecia envolta em um conteúdo afetivo, impossível por sua natureza de valoração racional, e pautada em uma fraternidade de irmãos de clã ou etnia. A ética da fraternidade tem em seu postulado básico de caridade essa ideia derivada da reciprocidade entre vizinhos, que quando universalizada, ganha os contornos do amor ao próximo e do radical "dar a outra face" em referência ao mal praticado, típico do modelo ético de Jesus proposto no sermão da montanha. A esfera doméstica, nesse sentindo, é a percursora da religião, no papel de verdadeira "cimentadora dos laços sociais", é ela que primeiro oferece o conjunto de regras de comportamento que constituiriam uma primitiva conduta de vida pautada na caridade para com o irmão de sangue e a lei do talião em referencia ao extrangeiro.

As duas esferas que faltam ao nosso escrutínio são as que já foram tratadas no começo do capítulo: as esferas política e econômica, e já eram tidas como esferas em 1913, o que denota a relevância que ambas possuem nas tipologias do racionalismo. São, antes de tudo, ordens da vida, que determinam por suas normatividades intrínsecas o destino dos homens modernos. Farei apenas alguns breves comentários, pois já tratamos do essencial destas duas esferas e suas contradições para com a religião de salvação. Na esfera econômica, ao apresentar as afinidades com as éticas religiosas – na Consideração Intermediária – Weber nos dá uma pista de que a tal ética da fraternidade não é uma generalização precisa para explicar o comportamento religioso e suas rejeições, afirma ele:

> O paradoxo da ética profissional puritana, a qual, como religiosidade de virtuoses, renunciou ao universalismo do amor e objetivou racionalmente toda atividade exercida no mundo não só como serviço á vontade de deus – a qual se bem que totalmente incompreensível em seu sentido último, ao se objetivar em vontade positiva era a única reconhecível – mas, também como comprovação do estado de graça; pelo que, essa ética tamém aceitou como sendo querida por deus, a guisa de material para o cumprimento do dever, a objetivação do cosmos econômico por sinal de desvalorizado junto com o resto do mundo pelo fato de ser criatura e além do mais corrompida. Isso significava, no final das contas, renunciar por princípio à redenção como um fim alcançável pelo ser humano, por todo e qualquer ser humano em proveito da graça sem mérito nem motivo, uma graça sempre e estritamente particular. A bem da verdade, esse ponto de vista da não fraternidade já não constituía propriamente falando de uma "religião de salvação", não mais.[563]

---

[562] WEBER, 2016, p.369.a.
[563] WEBER, 2016, pp.373-374.a.

O puritanismo não é uma ética da fraternidade, pois sua solução para o problema do sofrimento foi o exílio de Deus e do sentido de sua vontade para além das considerações humanas, tal qual a aristocracia dos intelectuais, a religiosidade puritana promove uma aristocracia da fé, pautada em uma relação de não fraternidade entre os seus. Deste modo, a concorrência dentro do mundo econômico passa a ser um dos critérios avaliadores da salvação e os "eleitos" são identificados através de seus desempenhos individuais na esfera econômica. A "sagrada prostituição da alma" de um Baudelaire só é possível para o místico, que se despe de suas vestes e as entrega para os outros, pois nada lhe pertence do mundo, essa é a segunda resposta possível da racionalização religiosa em direção à economia.

Para a esfera política, eu gostaria de salientar as respostas diferentes das religiões ao problema da violência, que se vincula, para Weber, as questões do Estado e da política. Gostaria de destacar apenas mais dois pontos: o primeiro é do papel revolucionário e transformador presente nas religiões, papel que pode determinar uma transformação radical na ordem, por exemplo, no caso das religiões virtuosas, duas respostas são possíveis: a do **ascetismo intramundano**, como com as revoluções protestantes que opõem um "direito natural" universal e sagrado às ordens das criaturas, "por toda parte onde ela for capaz de contrapor aos ordenamentos empíricos do mundo, corrompidos como tudo o que é criatura, um "direito natural" absoluto e divino, cuja realização vira um dever religioso" [564]. Outra resposta é a do **misticismo**, pois nele se processa a passagem da posse de Deus – magia – para a posse por Deus. E, assim, iluminado pela vontade ou até pelo espírito divino, pode o místico ensaiar um conjunto de "expectativas escatológicas de um imediato começo da era da fraternidade acósmica [565]" daí o místico se torna um salvador, sendo que o quiliasma e suas revoluções – de Thomas Müntzer[566] a Gandhi – estão aí para provar esse caminho.

Por fim, na linha de valorização dos problemas da modernidade, podemos selecionar uma passagem bastante singular, quando Weber discute o choque entre a tomada de decisões típica da política e a referência ética necessária a toda religiosidade de salvação. O problema reside em que toda a ação racional tem de lidar com as

[564] WEBER, 2016, p.383.a.
[565] Ibid.
[566] Esse pendor revolucionário do quiliasma sempre causou incomodo nas mais diversas religiões. O poder inflamatório é tão grande que Rosa Luxemburgo tratou intensivamente da revolução camponesa de Thomas Müntzer em seu trabalho "O Socialismo e as Igrejas". Gandhi seria a consequência mística das religiões asiáticas, isso porque sua ética da não violência, típica da fraternidade, foi a arma usada para a derrubada do regime inglês.

condições mundanas para sua decisão, e, por isso, está amarrada ao contexto que toda ética da fraternidade procura abstrair, disto deriva que é impossível sequer responder a questão de "com qual critério se deve decidir num caso particular o valor ético de uma ação, se por referência ao seu *resultado*, ou se por referência a um valor eticamente postulável, *intrínseco* a ela?" [567] Ou seja, como pode o homem agir de maneira ética no mundo se as consequências de sua ação não são completamente previsíveis e, por isso, as boas intenções podem levar a consequências distorcidas tanto quanto as más, ou até pior que elas?

A resposta de algumas religiões está na máxima "o cristão age bem e deixa os resultados com Deus", mas no "caso de uma ação racional realmente coerente até às últimas consequências, pode acontecer que a ação individual, em face das legalidades próprias do mundo [*Eigengesetzlichkeiten* der Welt], veja-se condenada a irracionalidade do efeito"[568]. Para responder ao problema da irracionalidade do mundo de maneira coerente, o religioso abre mão da própria racionalidade de sua ação, recaindo sobre o **paradoxo das consequências**, coisa que ocorre desde a parábola dos lírios do campo, no cristianismo, até na formulação própria do budismo, indicando certa generalidade entre as respostas ocidentais e orientais.

Ao término desse longo itinerário no qual apresentamos a "Consideração Intermediária" saltam aos olhos, é preciso dizer, alguns pontos que serão retomados nos textos *Ciência e Política como Vocação* e até nos ensaios metodológicos revisados como o da "Neutralidade axiológica*".* São esses problemas que configuramos como o diagnóstico de época weberiano, sua visão dos problemas modernos e da encruzilhada em que a humanidade se meteu por seu próprio processo de racionalização. No entanto, a presença deles não matiza a importância do texto para o complexo de estudos "Ética Econômica das Religiões Mundiais", pois a introdução teorética do problema das rejeições religiosas do mundo tem a função clara de ilustrar um problema que será tratado nos estudos empíricos. Portanto, se podemos conferir à esfera erótica um teor crítico à modernidade, também precisamos entender que ela possui uma função clara na obra de Weber: *apresentar, junto às suas irmãs, os conflitos entre a religiosidade e as esferas de valor do âmbito cultural, demonstrando como, nas dimensões da ordem e da ação, essas disputas são importantes para a consolidação de um* ***racionalismo moderno***.

---

[567] WEBER, 2016, p.382.a.
[568] Ibid.

Conclusão

No epílogo deste extenso exercício a que me propus nesta pesquisa pretendo, por fim, responder a uma daquelas questões labirínticas que configuram todo diagnóstico crítico de uma teoria social, tais quais: como podemos usar a reflexão contida na Consideração intermediária e, mais propriamente, na esfera erótica para pensar questões contemporâneas? Qual o horizonte histórico para o qual ela aponta e quais as respostas que oferece as problemáticas que levanta? Afinal de contas, para que serve essa teoria? [569] É com o intuito de oferecer uma resposta – sempre provisoria e de forma incompleta – a esse conjunto de questões que pretendo nessa conclusão eleger algumas possibilidades de interpretação da esfera erótica no contexto da própria teoria do conflito dos valores weberiana. Não quero, com isso, permitir qualquer extensão elástica da problemática ali inserida e, muito menos, hipostasiar o diagnóstico de Weber até o tempo presente; quero, com a devida vênia, aventar alguns usos do aparelho tipológico weberiano e, também, do diagnóstico crítico presente na argumentação das esferas.

Mas antes de alcançarmos esse propósito final, gostaria de apresentar as conclusões objetivas com as quais pretendo finalizar o exercício intelectual proposto até aqui nesta pesquisa. A ideia de constituir duas propostas de análise – que são complementares – como raciocínios contrafactuais, isto é: *como perspectivas singulares de observação e interpretação de um mesmo objeto cultural*, permitiu-me explorar com mais profundidade as duas possibilidades de observação, o desafio era encontrar em cada uma dessas perspectivas as motivações materiais e ideias que fizeram da erótica um produto de suas circunstâncias contextuais e/ou intelectuais. Do ponto de vista sociológico isso significa dar forte ênfase ao processo histórico no qual o autor estava inserido, identificando em que lugar do tecido social estava os fenômenos que Weber procurava apreender em sua obra.

Bebemos do **diagnóstico de percepção** do próprio autor para reconstituir com os seus olhos os problemas da sociedade alemã no período e, quanto mais nos aprofundávamos na problemática histórica do desenvolvimento capitalista na Alemanha, mais claro ficava como o arsenal de conceitos de Max Weber estava

[569] Um dos "demônios" que guiam os fios do meu pensamento acerca da esfera erótica foi instilado pelo querido professor Josué Pereira da Silvia, disse ele certa vez: afinal, para que serve esse pensamento? Como poderia a esfera erótica ajudar o pensamento social do nosso período? Continuo tentando responder a essa questão, acredito que deste epílogo possam se retirar alguns elementos importantes para uma reinterpretação crítica das tipologias da racionalização weberiana. Se escolhi não ultrapassar o momento histórico no qual a teoria foi produzida é porque acredito que as resposta contidas neste texto sejam mais interessantes quando tomadas em referência aos problemas sociais, políticos e sexuais da época.

referendado também na própria experiência vivida. As críticas de Hirst e Gurvitz acerca do caráter nominalista e (pretensamente) universalista da sociologia de classes weberiana parecem não compreender o quão socialmente situado estava aquele conjunto de conceituações, por exemplo: quando pensamos no conceito de estamento, como uma categorização adjacente[570] às classes – aquisitivas, proprietárias e sociais – com seu **estilo de vida** e **grupo de status** fornecendo uma espécie de reconhecimento social e de distribuição de privilégios, pensamos obviamente em sociedades pré-capitalistas (industriais), tais quais as orientais que Weber estudou na "Ética Econômicas das Religiões Mundiais"; mas, também, pensamos na própria estrutura de estratificação social da Alemanha, hierarquizada em um sistema de distribuição monopólico de cargos na administração púbica cujo acesso estava restrito àqueles que possuíam títulos de nobreza, de formação universitária ou vínculos familiares adequados.

Se pensarmos no direito de tirar satisfação (*Satisfaktionsfähig*) como um direito adjacente ao direito formal, reservado para algum punhado de homens que se consideravam acima da lei dos comuns, então começaremos a entender o que era o Império Alemão. Obviamente que este direito era um resquício de um ordenamento social anterior, mas essa permanência não era inocente, ela era resignificada nos moldes modernos para atender a uma forma específica de hierarquização social – uma estrutura de personalidade nos termos de Nobert Elias – que chamamos nessa pesquisa, seguindo o próprio Weber, de **caráter junker**. O autoritarismo patriarcal que o jovem professor denunciava na aula inaugural de Freiburg (1895), na conferência em St. Louis (1904) ou até nos anos finais de sua vida, nos textos políticos tardios como em "Sufrágio e Democracia na Alemanha" (1917), era uma marca dos que se formavam nas duas grandes instituições do Império: o Exército e a Universidade.

Através das Confrarias Estudantis, os jovens participavam de duelos, ganhavam peso e cicatrizes em suas faces, como também faixas que lhes conferiam acesso a todos os membros da confraria, inclusive para aqueles que já estavam no mercado de trabalho, assim edificava-se na nobreza e na burguesia – alta e letrada – o sentimento de pertencimento a um extrato social, sentimento este que era reflexo direto da conciliação de classes promovida na Prússia. Desde o eleitor de Brandenburgo Frederico I até a sua consagração máxima junto à consolidação do Império pelas mãos do chanceler Otto

[570] A revelia de interpretações evolucionistas, na teoria de Weber o estamento não é uma fase anterior do desenvolvimento da estrutura de estratificação social. Nesse sentido ele pode conviver com a organização de classes como forma adjacente de classificação social.

Von Bismarck. Mas, como nos explica Elias[571], se a burguesia foi incorporada à estrutura hierárquica e desigual do 2º Reich através do ensino universitário, a população trabalhadora nas cidades, os pequenos comerciantes e os camponeses, eram assimilados por essa formação social através da "formidável instituição" do exército alemão. Essa instituição forjava no ideário dos jovens de todas as classes a ideia de que eles pertenciam a uma nação de senhores (*Herrenvolk*) e que, portanto, era seu destino dominar e impor a sua ordem às nações menores, estas que deveriam orbitar sob o signo de Marte.

Contudo, a virada do século trouxe com ela as primeiras fissuras a esse modelo de dominação autoritário. Podemos encontrar nos movimentos da reforma de vida (*Lebensreform*), no movimento feminista burguês e na juventude que frequentava a Universidade, uma forte corrente contracultural[572] de massa que tentava enfrentar no campo da política, da econômica, mas também no campo da sexualidade, as restrições impostas pelo caráter prussiano. As reinvindicações na *esfera* da sexualidade pareciam estremecer aquele antes sólido Império onde reinavam o patriarca e sua *Hausfrau*, pois as mulheres agora requeriam uma autonomia de personalidade muito maior do que a que fora ofertada até então – figuras como Else Von Richtoffen ou Helene Sotcker são, cada uma a sua maneira, exemplos da procura por uma emancipação do regime de dominação sexual representado na tipologia de Marianne Weber pelo conceito de autoridade.

No campo intelectual surgiu o freudismo e, com ele, uma chuva de novas interpretações psicológicas e psicologistas da condição humana, nesse cenário surgem personagens como Otto Gross, Frida Gross, Ernest Frick e Franziska zu Reventlow. Max Weber conheceu os textos de Freud, polemizou com Gross e visitou a comunidade de Monte Veritá, onde pôde manter interessantes discussões sobre as possibilidades de existência humana e da manutenção de uma relação erótica comunitária e

---

[571] Norbert Elias (1907) faz uma interpretação sociopsicológica dos alemães do período imperial. Para o autor a estrutura de personalidade autoritária do período era marcada pela hierarquização de uma violência institucionalizada em canais de controle e formação (Universidade e Exército). Boa parte desse diagnóstico de Elias pode ser confrontada a própria visão de Weber sob o sistema educacional prussiano e, também, sobre o modelo de formação militar. Weber participou desse processo de formação e é um mediador privilegiado da experiência, pois a incorporou de maneira reflexiva.

[572] Embora o termo contracultura esteja meio desgastado pelo seu uso comum, acredito que seja importante acompanhar o seu uso junto de Martin Green (1986) que em seu livro sobre Monte Veritá aponta para o pioneirismo desses primeiros movimentos. Após esse período, nos anos 20 e 30, haveria um ressurgimento ainda mais forte dos movimentos feministas, movimentos de jovens e, também, dos movimentos eróticos, o que demonstra a sua continuidade na história alemã.

experimentando, inclusive, os tratamentos naturais e as dietas vegetarianas[573] oferecidas por outros grupos que compartilhavam da comunidade de vida no cantão suíço.

Mas Weber conheceu esses novos influxos primeiro através dos círculos intelectuais, pois desde 1902 o autor estava ausente da universidade e isso – que poderia parecer um afastamento dos novos influxos – lhe conferia tempo para conhecer novos movimentos, viajar e fazer as leituras mais desordenadas; no âmbito acadêmico Weber tinha uma espécie de status **in-betweenness** – entre dois mundos – como professor adoentado e de nervos fracos, mas próximo o bastante de jornais e revistas para causar um reboliço com seus "editoriais" críticos. Os grupos de intelectuais eram uma forma de manutenção dos vínculos acadêmicos, promoção de jovens pensadores e atualização dos professores; foi por meio deste grupo que Weber conheceu o jovem Lukács e se apaixonou por sua interpretação do caráter diabólico da arte, bem como pelo *livro As Almas e as Formas.*

É preciso dizer que houve uma transformação importante na vida de Weber na passagem dos séculos, a crise psicológica desencadeada – dentre outras coisas[574] – pela morte do pai, carregou o autor para longe do seio Universitário e quando tomada como fato relevante, e não hipostasiada como determinante final de sua conduta, a crise pode nos oferecer um interessante *insigth* sobre a mudança de direção de seus estudos e de sua própria vida. Após a sua exoneração dos quadros acadêmicos de Heidelberg, Weber se tornou um intelectual mundano, experimentou o seu próprio *Grand Tour*[575] viajando por toda a região da Itália – em várias oportunidades – e começou a conviver com diferentes tipos humanos. Esse fato foi o desencadeador de uma nova perspectiva com a qual o autor passou a encarar a vida. Muito possivelmente, se continuasse a ser aquele professor acossado por inúmeras tarefas autoimpostas, não poderia manter com o

[573] Os comentários acerca da dieta vegetariana que o autor tentou fazer no período em que esteve em Monte Veritá valeriam um belo ensaio anedótico (WEBER, 1999b); de qualquer maneira, terapias alternativas, tratamentos naturais, filosofias de vida, inundavam com suas torrentes caudalosas o espírito burguês na virada para o século XX.

[574] Obviamente a morte do pai foi um evento catastrófico para o jovem professor recém-emancipado da tutela financeira da família, mas é possível encontrar outros motivos: o próprio Weber acredita que a sua entrega desesperada a uma jornada de trabalho tão intensa (desde a idade juvenil) era um indício de que algo não ia bem consigo mesmo (WEBER, 2003.a.)

[575] O professor Michel Nicolau Netto, em uma conversa informal, me apresentou ao *Grand Tour*, uma espécie de viagem pelas cidades italianas, onde a aristocracia no século XVIII e a burguesia no XIX experimentavam a cultura dos antigos. A esse respeito, o trabalho de Valéria Salgueiro é uma boa introdução, inclusive porque demonstra as diferenças entre o Grand Tour do século XVIII e do seguinte, quando a autora afirma que o olhar do viajante do século XIX "que já percorria a paisagem dentro do trem a vapor e, depois, pela autoestrada, em que as coisas vistas se tornavam um "borrão" era diferente da apreciação mais lenta (sec.XVIII) das viagens com animais de casco. Ver: SALGUEIRO, Valéria. Grand Tour: uma contribuição à historia do viajar por prazer e por amor à cultura. *Rev. Bras. Hist***.**, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 289-310, 2002.

mesmo entusiasmo os ciclos de intelectuais e muito menos seus estudos desordenadamente grandes para a jornada de um acadêmico preocupado com resultados, ou, ainda, a liberdade de expressão que adquiriu para criticar, por exemplo, a política do próprio ministério da educação no império[576].

Os casos amorosos de Weber também influenciaram, em alguma medida, o seu interesse pela sublimação do sexo. Autores como Joachim Radkau acreditam em uma relação forte de identidade entre o desenvolvimento do interesse weberiano pela religião – e pelo processo de racionalização – e a primeira "escapada" de Weber, em 1909, em uma viagem de barco com Else Jaffé (Richtoffen). A hipótese do período dionisíaco da vida de Weber inicialmente foi postulada por Athur Mitzman, para quem a vida do autor se resume à luta contra o complexo de Édipo, sendo a tese do período dionisíaco uma espécie de escape encontrado pelo autor diante dos demônios oriundos da sua neurose infantil[577]. A investigação biográfica demonstrou que os relacionamentos amorosos são elementos importantes, porém, muito mais complementares que determinantes da conduta do homem que estaria por trás do pensador, por exemplo: o interesse de Weber pela religião pode muito bem ter sido "causado" por seu ingresso no círculo de Eranos – hipótese levantada por Schluchter[578] – ou, até mesmo, pela necessidade intrínseca de explicar a singularidade ocidental detectada pela primeira vez na *Ética Protestante*.

O contexto histórico se apresenta como uma condição causal adequada para o surgimento de um pensamento social que toma como objeto de investigação a sexualidade e, quanto a isso, podemos referendar que autores importantes do cenário intelectual alemão, como Simmel e Sombart, também se interessaram por essa "erótica" e escreveram no mesmo período que Weber sobre esse tema. A hipótese do "lobo solitário" ou da reflexão por uma contingência casual – os casos amorosos – pode ser descartada como fator relevante para a emergência da esfera erótica. O interesse pelas

---

[576] A interpretação sociobiográfica de Michel Polak (1996) tem a grande vantagem de observar Weber enquanto agente em seu contexto social, tomando suas decisões como ações ativas e não como reações a um complexo psicológico inconsciente ou sobre uma determinação social.

[577] O complexo de Édipo, na leitura de Mitzman (1976), é a causa eficiente através da qual poderíamos compreender todos os movimentos de Max Weber em sua história de vida. O trauma provocado pelo aumento da caixa craniana – causada, provavelmente, pelo agravamento de uma infecção nas meninges – é um dos fatores da narrativa que se descolam do complexo de Édipo, a dependência materna e a infância "enclausurada" explicariam também parte dos traumas do jovem professor.

[578] Schluchter (2010) apresenta uma convincente argumentação a esse respeito; para este autor não é possível apreender de maneira última os motivos que levaram Max Weber à descoberta do processo de racionalização, ainda assim, podemos precisar o momento histórico em que os termos se inserem na obra e, com isso, mensurar aproximadamente quais os influxos mentais e matérias que estavam à sua disposição naquele determinado período.

propriedades "emancipatórias"[579] do sexo também pode ser referendado como um problema histórico, dado que o problema da fragmentação do homem (da tragédia da cultura, da degeneração do ocidente, da burocratização da vida, ou da alienação[580]) estava na ordem do dia para os pensadores do período.

A segunda ideia levantada neste trabalho responde a uma caracterização do contexto teórico no qual se insere a esfera erótica, ou seja, procura explorar os motivos ideais, as condições epistemológicas, sistemáticas e especulativas que fizeram com que aquela construção tipológica não pudesse ser pensada fora do eixo proposto na "Teoria das Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções"[581]. Usando as palavras de Wilhelm Hennis, é uma espécie de **biografia da obra**[582] na qual tento explorar as possibilidades de interpretação do material teórico da "Consideração Intermediária" e, mais propriamente, da esfera erótica, à luz do seu enquadramento ao complexo teórico weberiano.

A justa crítica de Gunther Roth aos que queriam explicar a vida e a obra de Weber através de interpretações psicologistas, sociologistas ou até filosofistas, foi o motor desse mergulho no edifício teorético weberiano. Percebi que só seria possível valorar adequadamente o papel do contexto social na constituição da esfera erótica se conseguisse captar o desenvolvimento da obra em seu próprio suporte conceitual, se lograsse perceber a tipologia das esferas como resposta a uma problemática interna à própria teoria da racionalização do mundo e suas direções; de certa forma, era seguir como máxima a própria consideração de Weber e buscar explicitar a "conexão conceitual entre problemas" que estava no substrato da teoria das rejeições religiosas do mundo.

Para tanto, foi necessário um mergulho em seu arcabouço conceitual e metodológico, para, primeiro, compreender a importância do tipo ideal enquanto

---

[579] No sentido de libertação da experiência rotineira que é racionalizada, a libertação erótica é uma orientação na direção ao extracotidiano (extraordinário), aquilo que permanece de irracional na subjetividade humana e que o reconecta com a sua animalidade. Não há nenhuma possibilidade de extensão coletiva dessa empreitada, a experiência erótica é individual, egoísta e contingente.

[580] A esse respeito, o trabalho de Karl Löwith é bastante esclarecedor, o autor compara o pensamento de Max Weber ao de Karl Marx e demonstra os pontos de contatos amparados no diagnóstico do moderno – e no problema da liberdade – em ambos os autores. Ver: LÖWITH, Karl. *Max Weber and Karl Marx.* Coautoria de T. B. Bottomore, William Outhwaite. London: Routledge, 1993.

[581] O trabalho de Wolfgang Schluchter (1979) é de uma preciosidade sem tamanho, o autor apresenta as principais mudanças entre as três versões – as três edições do texto que foram reescritas – da "Consideração Intermediária". Salientei em negrito o termo **teoria** porque aparece grafado assim na obra de Weber após as revisões de 1918/1919, portanto, a ênfase de valor atribuída a ideia de rejeição religiosa do mundo e o conflito desta rejeição com as esferas é, de fato, a última palavra de Max Weber sobre o assunto.

[582] HENNIS, Wilhelm. "El Problema Central de Max Weber", *Revista de Estudios Políticos*, nº 93, 1983.

instrumento heurístico, identificando-o como resposta a um conjunto de questões próprias de seu campo científico. Mas o tipo ideal também era a solução metodológica para um problema interno às investigações históricas de Max Weber, possibilitava um conhecimento passível de generalização sem abrir mão da singularidade cultural que aquele indivíduo histórico – objeto cultural tipificado – teria para com o seu contexto de seleção, ou seja, para com os valores que permeavam a própria vontade de saber de um pesquisador.

Em sua análise causal singular, Max Weber conjuga os princípios da causalidade – até então típicos das ciências da natureza – ao arcabouço interpretativo próprio das ciências históricas, para tanto, combina uma análise da progressão causal de um evento ao exercício reflexivo do sentido lógico que esse evento teria para aqueles que o haviam almejado; é como se se cruzassem os fatos históricos aos interesses dos agentes neles envolvidos, compreendendo ambos como fatores determinantes na abordagem sociológica. A **compreensão explicativa** (*erklärendes Verstehen*) seria, então, a verificação empírica de um curso de eventos dados no tempo, através de uma comparação entre os "fatos reais" e uma construção idealizada, um tipo abstrato que, a contrapelo dos fatos históricos, demonstraria, em sua diferença para com esse, quais foram as causas objetivas adequadas a determinado desenvolvimento histórico.

Não obstante, esse é só o primeiro movimento, a primeira jogada no tabuleiro weberiano, pois não basta apenas comprovar um curso de ação, é preciso encontrar a adequação do sentido intentado da ação, identificando as motivações materiais e mentais que determinaram um "movimento" através de um raciocínio que tenha comprovação lógica. O tipo ideal é, por isso, basicamente um raciocínio contrafactual criado com o intuito de evitar qualquer incoerência interna. Não tem a função de ser uma representação do real, mas mero objeto que, contraposto à realidade histórica, pode oferecer – através do desvio entre o curso real e o hipotético dos eventos – uma possibilidade objetiva de que determinadas causas foram, de fato, fundamentais para um deslocamento, uma transformação histórica.

Não poderia deixar de salientar o papel fundamental que a interpretação da obra de Weber por Wolfgang Schluchter tem para o conteúdo desta segunda hipótese. Foi de sua leitura aguçada da biografia da obra de Weber que retirei a importante empreitada intelectual na qual o autor se meteu a partir de 1913, os dois grandes projetos que se arrastariam por todo o decênio, "A Ética Econômica das Religiões Mundiais" e o enxerto postumamente publicado com o nome de "A Economia e as Ordens e Poderes

Sociais"[583] são, sem dúvida, fundamentais para uma explicação que conecte os avanços conceitual-teóricos aos estudos histórico-empíricos. O problema da "unidade temática" nos escritos de Max Weber se resolve, sob a ótica de Schluchter, quando referendado num processo de racionalização universal, cuja singularidade consistiria do desenvolvimento de uma racionalização ético-prática da conduta de vida que, somada à racionalização teórico-científica, determinaria o destino moderno ocidente.

Compreender a racionalização como um processo histórico multi-direcional e evolucionário – porém não evolutivo[584] – faz com que percebamos na "teoria das rejeições religiosas do mundo" um caráter muito mais dinâmico do que uma concepção descritiva dos tipos poderia ocultar, dado que as esferas de valor passam a responder tanto quanto a religião como parte do enredo maior no qual se opera, através da razão, o desencantamento do mundo. A esse respeito, o trabalho de Antônio Flávio Pierucci me foi um guia útil; além de mapear os usos do termo (*entzauberung der Welt*) faz-se com uma simplicidade incrível a constatação de que o desencantamento do mundo possuía dois lados: o primeiro seria o da desmagificação do mundo, quando religiões eticamente orientadas expulsaram os demônios, espíritos e deuses da natureza; e, no *lado b*, sofria a religião do mesmo mal que havia afligido as suas concorrentes, era defenestrada do seu dossel sagrado[585], empurrada em direção ao homem como um valor subjetivo e individual.

---

[583] Inclusive, para o autor, "A Economia e as Ordens e Poderes Sociais" seria o nome correto para o que se convencionou chamar de *Economia e Sociedade*; isso porque no esboço do *Grundiss der Sozialokonomik* o nome "Economia e Sociedade" era referente a uma das partes do primeiro volume – parte na qual se isenririam as contribuições de Weber, Friedrich von Wieser e Joseph Schumpeter – e não o título do texto de Weber em separdo. Ver: SCLUCHTER, Wolfgang. Economy and Society: The End of a Myth. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalism, Religion and Domination*: A Weberian Perspective. University of California Press, 1989.

[584] No português, a palavra desenvolvimento (*Entwicklung*) tem um caráter eminentemente evolutivo, alguns tradutores e comentadores preferem, por isso, o termo desenvolvimental ou evolucionário, tendo em vista que a teorização weberiana compreende estágios de desenvolvimento que são construções teóricas e não determinações evolutivas do real. Para Schluchter (1979), Weber seria um precursor da sociologia neoevolucionista praticada muito anos depois de sua morte. Ver também: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Acción, orden y cultura:* estúdios para un programa de investigación en conexión con Max Weber. Buenos Aires: Prometeo libros, 2008.

[585] A metáfora escolhida por Peter Berger tem um poder visual incrível, o dossel sagrado representaria a religião em seu período de "domínio" sobre a estrutura social, o tecido religioso dobrava-se sobre as formas das diferentes "ordens da vida" – para usar o termo do próprio Weber. De certo modo, todas as manifestações humanas deveriam estar referendadas pela instituição religiosa. Ver: BERGER, Peter L. *O dossel sagrado:* elementos para uma teoria sociológica da religião. Coautoria de Luiz Roberto Benedetti. São Paulo, SP: Edições Paulinas, c1985.

Nesse sentido, o tão afamado paradigma da secularização[586] consistiria na explicação sociológica do declínio do sagrado sobre a esfera pública e não sobre toda a vida, como alguns interpretaram, transformando a teoria de Weber em uma profecia sobre a morte de Deus. E o autor era tão avesso a qualquer tipo de previsão oracular que, nos parágrafos finais da "Ética Protestante", não se esqueceu de dizer: "ninguém sabe a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ou se, no final desse tremendo desenvolvimento, surgirão profetas inteiramente novos, ou se haverá um grande ressurgimento de velhas ideias ou ideais"[587].

Não se tratava de jogar a última pá de terra sobre os escombros do que fora a religião, mas sim diagnosticar que aquela **conduta de vida** orientada por uma ética global não parecia mais ser a tônica do mundo moderno, surgiram, sim, novos deuses, mas não divindades religiosas, foram os velhos deuses que ressuscitaram como valores secularizados, prontos para a luta cultural, essa sim a dinâmica do mundo moderno segundo a teoria weberiana. Não era a morte da religião, mas sim a morte de sua hegemonia dentro dos corações e mentes dos homens; agora, ela deveria lutar – como esfera de valor autorreferente – contra seus pares em conflito de vida ou morte, no qual caberia a cada homem a decisão final sobre os "demônios" que guiariam os fios de sua existência. Nas palavras do próprio Weber:

> Segundo John Stuart Mill, sóbrio e antigo empirista, a mera base da experiência não leva a um *único* deus – a meu ver, menos ainda a um deus da bondade –, mas ao politeísmo. De fato, quem se encontra no "mundo" (no sentido cristão da palavra) não pode experimentar outra coisa a não ser a luta entre uma pluralidade de conjunto de valores. Considerados isoladamente, cada um desses valores parece imperativo. Ele tem de *escolher* qual desses deuses quer ou ao qual deve servir, ou quando será um ou outro. Porém, sempre se encontrará na luta contra um ou vários dos outros deuses deste mudo e, sobretudo, longe do Deus do cristianismo – pelo menos daquele que foi proclamado no Sermão da Montanha.[588].

O **politeísmo dos valores** é a composição harmônica – ou cacofônica – das lutas culturais na modernidade, é nesse cenário que as religiões culturais, e mais propriamente, as religiões de salvação, constroem as suas respostas diante do mundo. Na verdade, é a própria direção histórica do fenômeno religioso – teodiceias, bens de

---

[586] O paradigma da secularização continua sendo alvo dos mais diferentes debates na sociologia e na ciência da religião. Trata-se das teses do declínio do sagrado que, para alguns autores, não se sustentam mais; o próprio Berger que, no dossel sagrado, defendia a teoria, posteriormente abre mão dela, diante da "chuva de novas religiões". Nesse caso, prefiro a sóbria investigação de Pierucci (1999), que atenta para um deslocamento do termo secularização e da própria interpretação de Max Weber – secularização para Weber seria apenas a tomada de bens eclesiásticos pelo estado – em direção ao sentido maior e, às vezes, mal interpretado, da "morte de Deus".

[587] WEBER, 2001, p.140.a.

[588] WEBER, 2015, p.106.

salvação, concepção de divindade – que as orienta para a aceitação ou a rejeição do mundo. No caso da "Consideração Intermediária" o que está em jogo é o choque entre religiões de rejeição do mundo e as esferas seculares que tomaram – nas diferentes culturas, mas especificadamente no ocidente – as rédeas da determinação valorativa de cada setor da sociedade; assim, cabe à religião disputar o seu antigo espaço de atuação com cada uma das esferas.

Por isso rejeição religiosa do mundo, porque as religiões de salvação – religiões racionais[589] – procuram superar, dominar, fugir ou aceitar as contingências do mundo; são respostas do homem às irracionalidades permitidas em um mundo que parece sem sentido. São sim, **tentativas** de explicar, ordenar, dirimir e modelar este cosmo à vontade do homem, que deve ser a mesma que a de Deus. Ao passo que as esferas, com suas legalidades próprias, pretendem competir com a religião exatamente naquilo que lhe é mais vital: na **condução da vida** e na construção de **visões de mundo** que também pretendem explicar as incoerências e irracionalidades do mundo. O Conflito entre a **ética da fraternidade** [590] – tipo ideal que conjuga os diferentes modelos de racionalização religiosa a uma única conduta ética frente ao mundo – e cada uma das esferas de valor, apresenta ao leitor os diferentes pontos de tensão nos quais a religião pode lutar, acomodar-se ou mesmo aliar-se a um determinado valor secular. Mas é preciso dizer: esses tipos foram construídos para o conflito com a religião, o que interessa no texto é como a religião se comporta diante da afronta de cada esfera frente ao cosmos que era antes todo seu.

Com relação à erótica e para fechar essa segunda proposta de análise, podemos afirmar que a religião se comporta como se esta fosse sua maior inimiga, isto porque a cabe à erótica e à esfera estética um papel muito singular que é o de **sublimar** experiências – estáticas e orgiásticas – através de valores racionais seculares. Se o problema com a economia está dado na impessoalidade da relação capitalista e, com a política, está no choque entre as razões de Estado e as razões de Deus, na esfera estética o que se consagra é o culto à forma, e esta precisa ser aniquilada se se quiser uma experiência mística autêntica e subjugada no caso de um ascetismo que vê em toda

[589] O Confucionismo e o taoísmo não são religiões de salvação ou religiões que rejeitam o mundo, mas são racionais. O que isso significa é que uma das respostas racionais que a religião direciona ao mundo é a aceitação e a outra a rejeição.

[590] Na "Consideração Intermediária" Weber nos dá outro insight interessante, embora a ética da fraternidade servisse como modelo ou tipo "guarda-chuva" das diferentes éticas religiosas, ele afirma que a ética puritana não poderia ser uma ética da fraternidade; falta-lhe, para tanto, o aspecto comunitário, fraternal, caritativo que a graça e a salvação individual do calvinista haviam destruído.

valorização da forma uma "deificação" da carne. A erótica, como a estética (e a religião), possui valores que estão ligados – em sua essência – à irracionalidade, é uma ordem da vida que pode conectar a ação afetiva à ação racional com relação a valore, pode, portanto, "religar" o homem a uma "experiência supramudana", por isso é que nela reside o potencial de uma **salvação intramundana**.

Na "Consideração Intermediária" podemos encontrar um Weber que se permitiu escrever com altas doses de "licença poética", é um texto bonito, gostoso de ler, mas que não abre mão da coerência lógica e empírica com o objeto do seu estudo e com o programa de investigação proposto na "Ética Econômicas das Religiões Mundiais", ampliado nos "Ensaios de Sociologia da Religião". Foi o próprio Weber que concebeu a estrutura do primeiro volume da coletânea e colocou exatamente entre o ensaio sobre o "Confucionismo e Taoísmo" e o "Hinduísmo e budismo" a sua teoria das rejeições religiosas do mundo; em razão disso é que se chama "Consideração Intermediária". Nossa segunda hipótese fecha-se demonstrando que o texto no qual se insere a esfera erótica possui uma importante função no conjunto geral da obra weberiana, não é elemento menor ou mera provocação, mas sim uma clara inflexão na direção de uma teoria sociológica capaz de explicar a emergência dos conflitos entre religião e sexualidade no mundo moderno.

A teoria do **conflito dos valores** é o produto final da reflexão weberiana e nos leva para uma explicação das condições materiais e mentais do homem moderno pautadas pelo caráter de uma luta entre valores objetivos e sua apreciação subjetiva pelos homens em suas vidas por meio de ações sociais referendadas em contextos pragmáticos e valorativos. Essa ênfase na **conduta de vida** pode dar a falsa impressão de que o choque entre diferentes esferas de valor estaria posto na consciência de cada indivíduo, sendo àqueles "demônios" que guiam os fios de nossa existência os verdadeiros protagonistas da teoria, logo, seria uma explicação psicológica [591] dos confitos típicos da modernidade ocidental. Mas as esferas possuem certa "exterioridade" [592] – são constituídas por símbolos, formas de interpretação e valores –, são objetivas no

[591] BRUBAKER, Rogers. *The Limits of Rationality*: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. London: Allen & Unwin, 1984.p.73.

[592] Obviamente não no sentido durkheimeano, Weber não acredita que a sociedade possua qualquer consciência coletiva, pois ela se faz na ação dos homens, mas possui um quadro de significação simbólica e social que ultrapassa as ações individuais; afinal, os homens compartilham socialmente valores, visões de mundo e princípios de orientação da ação. Fiz aqui a analogia com a palavra porque pode ser interessante aproximar o pensamento dos dois autores através da teoria do *conflito dos valores*, isso porque ela compartilha com a sociologia estrutural-funcionalista do problema da integração social no moderno ocidente; mas, diferente do diagnóstico francês, Weber não acredita em uma conciliação

sentido de que ultrapassam as vontades individuais e compõem a Cultura de toda sociedade humana.

Possuem, por isso, três tipos de autonomia: **causal**, **axiológica** e **normativa**[593]. A autonomia é **causal** no que se refere à legalidade intrínseca da esfera de valor, ela tem seus próprios princípios de ordenamento e uma hierárquica de prioridades diferente da de suas concorrentes, por exemplo: para a erótica a experiência derivada de uma relação sexual tem a primazia sobre qualquer determinação moral, coisa na qual difere do ascetismo que tende a consentir na aceitação da experiência sexual somente como meio para alcançar o fim racional da procriação; é **axiológica** quando determina um grau de dignidade imanente, ela não só tem os seus princípios como são eles que legitimam a ação social dentro dos quadros da esfera, como no caso de um agente econômico que legitima suas decisões – imorais do ponto de vista da ética da fraternidade – sob determinado cálculo ou doutrina econômica e; por fim, a autonomia também é **normativa**, porque esses princípios axiológicos se transformam em leis gerais cujas consequências pelo descuprimento das regras causam punições que podem ser morais e até físicas.

A solução para o conflito entre as esferas não ocorre no âmbito cultural, isso porque o **politeísmo de valores** é irreconciliável do ponto de vista final e suas combinações, permutas e consubstanciações ocorrem apenas no nível individual, como soluções provisórias que determinadas ordens da vida (ou indivíduo) em um momento histórico encontram. O exemplo clássico é o do puritanismo que consegue solapar racionalmente o problema do choque entre economia e a ética da fraternidade construindo uma **visão de mundo** que desqualifica a caridade e empodera as ações individuais numa ética do trabalho, a única forma pela qual se poderia encontrar os sinais da eleição. O solvente religioso dissolveu as possibilidades mágicas de coisas e homens e, com seu declínio, deixou o campo aberto sem que nenhuma esfera tivesse de fato a primazia para a arbitragem dos conflitos, das lógicas internas e da concorrência entre diferentes ordens da vida. Se antes a Igreja determinava qual o conhecimento era

---

possível entre os vários indivíduos por qualquer *solidariedade orgânica*, para o autor a integração sempre será um problema, pois a luta entre diferentes valores é a tônica do mundo moderno. A própria divisão social do trabalho é fruto de uma luta entre diferentes classes, entre diferentes grupos sociais que intentam a dominação e subjugação dos seus "rivais".

[593] Sigo aqui as ideias de Roger Brubaker, acredito que ele faz um trabalho interessante relacionando os constructos metodológicos de Weber – os tipos ideias – e as teorias das quais eles depreendem para explicar o problema dos valores no pensamento weberiano. Embora, em minha opinião, a ênfase excessiva do autor no choque entre esferas de valor substantivas e racionais formais acaba por eclipsar as nuances que poderiam enriquecer a teoria do *conflito dos valores* (BRUBAKER, 1984.p.83).

verdadeiro, até que ponto a transação econômica era justa (usura), qual era o lugar do poder político; agora, não há nenhum juiz que possa arbitrar essas disputas e cabe a cada um dos indivíduos – em sua deliberação autônoma – escolherem arbitrariamente "a quem deverão servir".

Diante do enquadramento exposto acima nos perguntamos: para onde o desenvolvimento do erotismo levou a sexualidade humana? Quais são as possibilidades e os limites da redenção[594] intramudana? E, por fim, qual o diagnótico de época weberiano da sexualidade? A primeira pergunta evoca o processo de desenvolvimento da esfera erótica pelos exemplos dos estágios de desenvolvimento pelo qual essa ordem de vida passa, podemos melhor demonstrar através do seguinte quadro:

Fase de Desenvolvimento[595]	Período	Objeto	Atividade	Intensificação sexual
1) Grécia pré-clássica	Romantismo de Cavalaria	Mulher (como bem material)	Rapto de Mulheres	Heterossexual
2) Grécia clássica	Helenismo	Eromenos (Jovem ateniense)	Pederastia	Homossexual
3) Idade Média	Trovadorismo	A Dama (mulher do outro)	Julgamento pelo olhar	Heterossexual
4) Idade Moderna	Renascença	Camarada	Retorno a brutalidade masculina	Homossexual
5) Idade Contemporânea (Ancient Regime)	Cultura dos Salões	A Dama	Conversação interesexual	Heterossexual
6) Idade Contemporânea (Modernidade)	Embate intenso entre religião e erótica	Asceta Vocacional	Competição entre valores	Heterossexual[596]

Figura 7: Tabela dos estágios do desenvolvimento erótico na tipologia weberiana.

[594] Os novos tradutores da "Consideração Intermediária" preferem o uso de *redenção* ao invés de *salvação intramundana* (WEBER, 2016). Essa mudança de ênfase retira o caráter religioso (orgiástico) da sexualidade e coloca maior peso no caráter de superação dos limites da "jaula de ferro" racional, a sublimação erótica reconecta a dimensão do irracional a ação humana em seu caráter racional valorativo.

[595] Retirado e adaptado de: PEDRON, Caio César. *Salvação intramundana pela perversão?* Sobre a possibilidade emancipatória através da esfera erótica de Max Weber in: QUERIDO, F.M. (et al.). Teorias Críticas entre passado e presente, Coleção Ideias; IFCH, 2019.

[596] Não é que a homossexualidade não ocorria no período do asceta vocacional (ou nos outros supracitados), é que ela não é tomada – por Weber – como direção determinante da experiência erótica no período.

Pela análise da tabela acima exposta podemos perceber que a genealogia tipológico-ideal weberiana não é linear, o que faz com que momentos de maior intensificação da erótica sejam precedidos de momentos de recrudescimento, como é o caso do renascimento, época que para o autor foi ditada por um modo de vida cavalheiresco e muito masculinizado – com um retorno ao **helenismo** – e, no entanto, foi precedido pela volta de uma figura central para desenvolvimento erótico que é a **Dama**. A última coluna da tabela foi pensada para salientar outro aspecto interessante da tipologia weberiana, a direção da intensificação sexual, que está intimamente ligada às ações sociais – atividades – orientadas por determinada "lógica erótica" em cada período de tempo. Nesse sentido, a sofisticação do relacionamento erótico entre o homem e a mulher é considerada uma sublimação erótica e passa da troca de olhares e da trova para a conversação intersexual até alcançar um verdadeiro mercado cultural cujo ápice ocorreu quando a correspondência amorosa feminina ganhou o status de literatura.

Instiga a curiosidade que este desenvolvimento tenha como etapa final o conflito entre o "homem profissional por vocação [*Berufsmenschentum*]"[597] e a vida sexual extramatrimonial, pois a figura do amante na relação extraconjugal passa a ser o "o único elo inextirpável com a animalidade"[598], um meio através do qual poderia o homem se reconectar com os aspectos irracionais de sua subjetividade. A conclusão da "evolução" genética da erótica é o conflito irreparável entre o matrimônio eticamente regulamentado pela religião de salvação e a experiência sexual autônoma, os amantes assumem o papel de atores centrais deste período nesta esfera. Se pensarmos – com alguma liberdade criativa – em nos apropriarmos da tipologia aplicada aos outros textos da *Ética Econômica das Religiões Mundiais* como base para nossas observações da esfera erótica, então poderíamos usar a distinção entre **ortodoxia** e **heterodoxia** para compreendermos melhor as duas "saídas" que o processo de racionalização da sexualidade apresenta, por exemplo: podemos pensar que o relacionamento extraconjugal seria uma expécie de heterodoxia[599] da sexualidade, através da qual as relações amorosas humanas se estabeleceriam sobre as determinações religiosas.

---

[597] WEBER, 2016, p.390.a.
[598] Ibid., p.391.a.
[599] Posso atribuir essa relevante reflexão ao *insight* precioso do colega Paulo Henrique Rigolin de Moraes, foi ele que me provocou a observar melhor a relação entre ortodoxia e heterodoxia no pensamento de Weber; eventuais erros são de total e completa responsabilidade deste que vos escreve. Obviamente é apenas uma forma diferente de interpretar a esfera erótica, não tem qualquer pretensão de ser a palavra

Também podemos pensar que o matrimônio funciona como uma espécie de categoria **ortodoxa** destas relações, que são aceitas pela religião de salvação como um mal menor, nas palavras do próprio Weber: "segundo Lutero, Deus "faz vistas grossas" a fim de evitar coisas piores"[600], e não só o luteranismo, como também, o monasticismo e o catolicismo em geral interpretam o relacionamento amoroso dentro do casamento como um pecado tolerável diante da concuspiciência do mundo. Dentro da ortodoxia erótica, surgiriam dois caminhos de racionalização, para além da negação, são eles: 1) o caminho do puritano que aceita o matrimônio como uma ordenação divina e procura regulamentar racionalmente toda a experiência sexual:

> E é dentro dessa ordem que toca viver de acordo com os fins racionais dela: a procriação e a educação dos filhos, além da mútua emulação no estado de graça, e somente nele. Uma ética como essa tem que rejeitar qualquer refinamento que leve ao erotismo como divinização da criatura, idolatria da pior espécie. De sua parte, ela inscreve numa ordem racional da criação justamente a sexualidade natural primordial própria do camponês, em sua forma rústica e *não* sublimada.[601]

O sexo é regulamentado, vejam vocês, através de um ordenamento racional, e é como se a moralidade cristã fosse substituída por um pensamento racionalizado, o prazer é destacado como coisa vil e mundana e o sexo praticado da maneira mais neutra e higiênica possível para que se evite qualquer pecado, desnecessário à pura cópula. Anos antes desse escrito Weber havia denunciado a **afinidade eletiva** entre o moralismo religioso e a medicina sexual moderna, pois ambos queriam naturalizar, controlar e explicar a sexualidade; se pensarmos, por exemplo, na tentativa de controlar a "histeria" através de métodos médicos de intervenção no sexo feminino[602], podemos ver quão longe pode ir uma "ciência" quando refém de valores religiosos secularizados.

Mas podemos igualmente explorar essa passagem por outras vias, pois a racionalização do matrimônio – produzida pelo asceta vocacional – é, também, um ponto de inflexão no desenvolvimento da erótica. Se em Sombart esse "retrocesso" seria causado pelo fato econômico da crise que derrubou a monarquia francesa e instituiu a república jacobina, para Weber, ela simboliza uma resposta moderna da religiosidade ascética ao desenvolvimento erótico. A história, na concepção do autor, não se

---

final no tema, só mais uma tentativa de interpretação válida da polarização entre o matrimônio e a sexualidade livre no texto.

[600] WEBER, 2016, p.394.a.

[601] Ibid.

[602] Não tenho condições de me aprofundar nesse debate, o controle da liberdade sexual feminina parece ter sido uma das formas através das quais as sociedades modernas mantêm a sua dominação sobre o gênero. É Interessante que Weber tenha salientado essa substituição do moralista religioso pelo "moralista" médico, Weber teve acesso, de alguma maneira, as discussões que já se faziam no movimento feminista diante dessa *medicamentalização* da vida.

constituiu em um desenvolvimento linear, mas em um processo de transformação que pode resultar em consequências imprevistas, como também, em mudanças de direção abruptas, crises e rupturas com uma determinada orientação de um processo histórico. Nesse sentido, esse movimento da sexualidade puritana é uma resposta da religião eticamente condicionada aos influxos de uma esfera erótica autorreferente e, por isso, amoral.

Ainda há outra resposta possível que a religião ascética pode oferecer à sexualidade sublimada: b) trata-se da resposta de Wilham Penn e da ética Quaker. O professor Stephen Kent[603] há algum tempo trabalhou com essa perspectiva weberiana, para o autor Weber bebeu das leituras românticas de Goethe e das cartas – não menos românticas – do fundador da Pensilvânia, para construir essa última saída da erótica, ou melhor, do matrimônio, diante da necessidade de sublimação da sexualidade. Para Weber, as cartas de Wilhiam Penn – que demonstram uma relação amistosa da ética Quaker para com sexualidade – teriam atingido "uma interpretação autenticamente humana de seus valores religiosos intrinsecos"[604]. Podemos responder aos críticos da concepção higiênica e assexuada do tipo ideal do **asceta vocacional** weberiano[605] com a seguinte assertiva: não só para Weber é verdade que o puritanismo tenha esse apego a "neutralização" do prazer sexual como, também é verdade, que ele tenha encontrado em uma das seitas religiosas protestantes na América – a nova terra prometida ao puritanismo – uma crença religiosa que consegue atingir uma interpretação humana do amor carnal. Então, seria possível redimir o matrimônio de sua aversão ao prazer sexual através de uma combinação entre a responsabilidade ética de um para com o outro e o matrimônio, só assim poderia emergir um:

> sentimento de que pode haver algo de singular e sublime nas modulações por que passa o sentimento amoroso consciente de sua responsabilidade no percurso orgânico da vida em todas as suas nuanças: "até o pianíssimo da idade avançada", com crédito mútuo e débito mútuo (no sentido de Goethe).[606]

---

[603] KENT, Stephen. Weber, Goethe, and William Penn: Themes of Marital Love. *Sociological Analysis, 46*(3), 315-320. 1985.

[604] WEBER, 2016, p.394.a.

[605] Refiro-me aqui a interessante crítica de Edmund Leites. O autor resgata novelas, romances e peças de teatro puritanas, além de cartas, para demonstrar como o sentimento amoroso e mesmo o desejo carnal estão presentes sim no puritanismo, dos mais calvinistas aos diferentes grupos de seitas protestantes. Ver: LEITES, Edmund. *A consciencia puritana e a sexualidade moderna.* São Paulo, SP: Brasiliense, 1987.

[606] Esta passagem já foi citada anteriormente, mas penso que podemos recoloca-la aqui, pois parece ser a passagem que melhor define a função da "ortodoxia" do amor, que procura sem abdicar do matrimônio ressignificar-lo para a modernidade (WEBER, 2016, pp.394-395.a.).

A **heterodoxia** apresenta como resposta ao mundo do amor desencantado[607]: o refinamento[608] da experiência erótica na sexualidade extramatrimonial, fato encarado como imoralidade para toda ética de fraternidade, mas cujas raízes irracionais postulam valorações outras para a relação sexual. Aqui um único caminho se abre, e é constituído pela interpretação do amante feliz, que reencanta sua existência apartir da tal "comunhão" experimentada como unificação completa, "solto das frias mãos esqueléticas das ordens racionais, bem como da mesmice do cotidiano"[609]. Mas esse amor erótico não é aquele mesmo amor cortês da cavalaria, está intelectualizado "e vem reafirmar, só que agora de modo reflexivo, justamente o lado natural da esfera sexual como potência criadora corporificada". [610] Ainda que na esfera erótica não se faça menção ao problema da prostituição, podemos enquadra-la na heterodoxia erótica, pois junto com os casos amoroso parece ser também um dos escapes – ainda que eminentemente masculino – aos controles morais e higiênicos da ética religiosa.

Se por um momento nos distanciarmos da abstração conceitual e pensarmos no contexto social de emergência da esfera erótica, podemos perceber que essa reflexão apresentava os dilemas morais da sexualidade burguesa no século XIX, pois se por um lado temos no período wilheminiano – era vitoriana na Inglaterra [611] – um recrudescimento moral da sexualidade e uma ênfase racional na regulamentação do matrimônio, por outro lado, os relacionamentos extraconjugais assumem o papel de verdadeiros "escapes" a irracionalidade e mesmo as perversões sexuais. A geração de 1890 parece viver o fim deste período histórico – já em si degenerado[612] – e vê nascer na virada para o século XX diferentes movimento de reforma de vida (*Lebensreform*), entre eles um movimento em defesa de uma libertação sexual que, não à toa, era chamado de "nova ética". Há também o mal da prostituição, que faz com que Simmel

[607] Desencantado porque sem vínculos com o orgiasticismo mágico; o encantamento erótico se dá pelo vinculo entre duas pessoas e somente pelo amor representado por essa união, se essa relação pode produzir um "encantamento" no sentido religioso do termo, isso é tema para outra dissertação.
[608] Os novos tradutores da *Consideração Intermediária* (WEBER, 2016.a) afirmam que no texto de 1915 há maior recorrência do termo refinamento que, em 1919 será substituído por sublimação.
[609] WEBER, 2016, p.391.a.
[610] Ibid., p.392.a.
[611] Peter Gay faz um trabalho magnifico de exposição da sexualidade na era vitoriana, através dela podemos ver uma espécie de background histórico que vai do século XVIII até o desenvolvimento do freudismo na virada para o século XX. Ver: GAY, Peter. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud***.** São Paulo, SP: Cia. Letras, 1995.
[612] Se usarmos a "Ética Protestante" como baliza, podemos perceber que no século XIX vivia-se o fim do perído no qual de fato havia uma afinidade eletiva entre as ordens de vida o ascetismo intramudano. Weber acusa a degeneração dos princípios ascéticos que haviam sido substituídos por um utilitarismo degenerado. Portanto, é interessante que sua tipologia tenha estancado no período do choque entre o ascetismo vocacional e os relacionamentos extramaritais, acredito que em sua percepção ainda eram esses os dois polos em disputa na esfera erótica e em sua relação para com a religião.

denuncie nos jornais a covardia daquela situação deplorável, na qual jovens moças eram exploradas a exaustão e, além disso, padeciam das doenças sexualmente transmissíveis, tão somente para que a organização familiar patriarcal[613] permanecesse incólume.

Todo o debate do movimento feminista burguês retrata essa mudança nas **visões de mundo** do período, podemos encontrar nas feministas radicais a defesa da "nova ética" e a luta pela emancipação total da mulher, inclusive do ponto de vista de sua sexualidade; e também o movimento de médicos em defesa da regulamentação estatal dos prostíbulos. Marianne Weber foi figura importante nos debates da associação feminista burguesa, pois além de ser presidente da associação, também foi deputada da constituinte de Baden, exercendo no ano de 1918 e 1919 a dupla função de presidenta da BDF e deputada. Por meio de seu engajamento, Max Weber teve contato com membros do movimento feminista e com as ideias que tanto mobilizavam as feministas radicais.

A "nova ética" e sua personificação imoral, o doutor Otto Gross, influenciaram sensivelmente toda a burguesia letrada de Berlin, Hedelberg e Munique; transformando o freudismo em uma filosofia de vida. Uma rejeição burguesa à vida racionalizada, uma luta anticapitalista, – extremamente difusa – é o que dá a esse movimento erótico tamanha potência libertadora. O relacionamento sexual dentro do matrimônio não bastava e, muito menos, os relacionamentos extraconjugais regulares ou a prostituição, era necessária "outra erótica" não maculada por qualquer dose de moral religiosa ou determinação econômica. Nesse sentido, esses primeiros movimentos postularam de fato uma rejeição a *malaise* da dominação capitalista e da racionalização da vida, eles prentendiam superar as formas sociais incrustadas na subjetividade individual através da experimentação de uma erótica livre, livre inclusive de suas formas **ortodoxas** e **heterodoxas**, como as propostas por Max Weber em sua esfera erótica, era o surgimento da ideia do "amor livre" e da ideia – ainda rústica – de um poliamor que parecia ser praticado por alguns casais em Monte Veritá.

Por isso, seria possível pensar com o aparelho tipológico da esfera erótica em um **novo estágio[614]** de desenvolvimento no qual a luta se daria não nas relações entre

[613] No argumento do autor, a prostituição era incentivada pela forma de organização social das elites e da burguesia, pois eram necessários mutios anos de estudo para que um jovem se emancipasse financeiramente da família e pudesse constituir a sua própria família. Desta feita, a maioria dos jovens recorria ao prostíbulo, o que acabava acentuando a tendência a prostituição daquela sociedade autoritária e patriarcal, ver: Georg Simmel (2006.a.) e o subcapítulo "Simmel e Sombart" desta dissertação.

[614] A escolha de uma análise socio-biográfica permitiu-me encontrar respostas diferentes ao problema da erótica dentro dos marcos do pensamento weberiano, o que não significa que essa seja a única forma de se

matrimônio regulamentado pela religião e pelo direito; mas sim, no choque entre as relações eróticas fechadas[615] – matrimônio e relações extranconjugais – e as abertas – poliamor, relaciomentos abertos, comunidades de vida erótica – o que abriria o campo de discussão das possibilidades de **rendenção intramundanas**. Isso, porque, ao conceber somente as relações eróticas fechadas como formas válidas de relacionamento sexual, Weber acabou constituindo a sua crítica aos limites do relacionamento entre dois indivíduos, no caso os amantes, que não tinham escolha a não ser a do "gozo sofisticado de si no outro"[616]; enquanto que, poderia mudar muito se aceitasse como possível uma relação sexual com a participação de um número maior de pessoas. O autor esbarra aí, na mesma "parede" na qual alguns anos depois esbarraria Freud, que também via a contradição entre o impulso de união do Eros e os seus limites[617], ambos tendiam a limitar as possibilidades de erótica aos relacionamentos entre dois seres humanos; pois, aos seus olhos, um terceiro – quarto, quinto ou sexto – participante faria com que degringolasse o amor ou seria consumido pelas chamas do ciúme e da possessão próprias a uma suposta "natureza" humana.

Não se trata aqui de refletir se seria possível, ou não, uma **salvação intramudana** diferente caso Weber tivesse tratado de maneira mais extensiva os movimento eróticos do período em que viveu e ou a própria hipótese de um relacionamento poliamoroso; entretanto, o que podemos salientar, são os limites que sua reflexão impõe ao tratamento das propriedades emancipatórias dos movimentos eróticos e da sexualidade na esfera erótica. Tanto a esfera erótica quanto a estética – e também a religião se pensarmos no transe, no êxtase e nas revelações – apenas oferecem momento

---

tratar o fenômeno erótico e nem que seja a melhor. Dentro do escopo desta pesquisa, essa ideia foi um grande trunfo e o seu maior problema; visto que os limites do diagnóstico weberiano e, também, do seu aparato teórico-conceitual, são reproduzidos, em alguma medida, nas linhas até aqui escritas.

615 Outra interpretação do aparelho tipológico weberiano possível de ser depreendida para o desenvolvimento de uam compreensão da esfera erótica weberiana em seu ponto de vista teórico. A ideia de relação social aberta e fechada é importante tanto para a "sociologia geral" quanto para a sociologia econômica de Weber, pois ela é que separa ações racionais relacionadas à empresa as ações referentes ao *Oikos*; mas também, ela garante a dinâmica necessária ao desenvolvimento teórico (no caso acima, da economia). Mas desse uso, outras dúvidas podem surgir como: a relação social erótica aberta poderia ser tomada, em analogia a econômica, no que reflete a racionalização da ordem econômica e ao surgimento da empresa capitalista com seu cálculo de capital e afim? Se sim, isso faria com que a erótica estivesse envolta em uma proximidade incomoda com o capital, como se no fundo estivesse ela também sendo "colonizada" pelo sistema capitalista.

616 WEBER, 2016, p.393.a.

617 A concepção do Eros em Freud é bastante ambígua, o próprio Marcuse escreveu *Eros e Civilização* como uma forma de estudo para compreender os limites do impulso erótico na psicanálise. Podemos ver um resumo bem elaborado da problemática do homem moderno em Freud (2015) em seu *O mal estar na cultura* Ver: MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização:* uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8. ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1981.

efêmeros de uma sensação salvífica diante de um cosmos reificado de racionalização da **condução da vida** que dirige os homens para o uso de uma racionalidade formal em sua cotidianeidade. A racionalidade material presente nessas esferas cria paraísos artificias que logo desmancham, como tudo aquilo que é solido, na ordem capitalista.

Tomando por base o conteúdo das esferas de valor, e não a sua função teórica no processo de racionalização[618], chegamos até aqui para afirmar que não há possibilidade de emancipação social na esfera erótica – pelo menos como pensada por Weber –, e nisso temos a certeza que um Antônio Flávio Pierucci concordaria, visto que também ele sabia dos limites do reencantamento do mundo – individual, efêmero e egoísta – por vias eróticas. No entanto, ressaltamos que quando tratamos a dinâmica da teoria do **conflito dos valores** como posta no choque entre as racionalidades substantivas das esferas de valor irracionais frente às ordens do mundo objetivas – economia, política e ciência[619] – temos um resultado interessante que é, não a redução de todas as ordens da vida e de seus valores culturais à racionalidade instrumental, mas sim: *diferentes núcleos de racionalidade substantiva que poderiam funcionar como territórios de resistência a dominação perpetrada pelo capital e o seu cálculo, típico do racionalismo ocidental.*

Respondendo à terceira e última questão, o diagnóstico weberiano infelizmente se fecha na impossibilidade de qualquer forma de libertação oriunda das esferas de valor irracionais, mas ao postular essas diferentes esferas, Weber nos ofereceu uma teorização que permite os mais diferentes desenvolvimentos, como por exemplo: pode caminhar na direção dos movimentos eróticos do maio de 1968 e na proposta de uma perversão libertadora como no diagnóstico crítico das possibilidades do *Eros* em Marcuse[620] ou até refletir acerca da viabilidade desta **redenção** no século XXI, quando parece que a calculabilidade conseguiu alcançar os relacionamentos amorosos e dominar inclusive

---

[618] A ênfase de Roger Brubaker (1984) na polarização entre racionalização substantiva e formal na teoria do conflito dos valores pode ser usada em benefício de uma reflexão situada no diagnóstico da modernidade weberiano. Embora, é preciso notar que, a teoria das rejeições religiosas – como já citado no capítulo em que tratamos especialmente das esferas de valor – respodem a problemática do processo de racionalização ocidental em comparação com processos análogos de racionalização em outras culturas como as das religiões orientais.

[619] Weber faz uma reflexão interessante tanto em "Ciência como Profissão" quanto em *Economia e Sociedade* – no capítulo "[...]" – na qual problematiza a relação entre o desenvolvimento da ciência e da técnica e a relação da primeira com o desenvolvimento econômico. Nos anos sessenta Jürgen Habermas também problematizaria essa questão em *Tecnica e Ciência como Ideologia*. Ver: HABERMAS, Jurgen. *Ciencia y tecnica como ideologia.* Madrid: Tecnos, c1986.

[620] PEDRON, 2019.

aquela "força mais irracional da vida"[621] que fica relegada a liquidez sexual[622] dos relacionamentos virtuais. O que fica, por fim, é "a amplitude da ação"[623] e da reflexão produzida pelo pensamento weberiano, seu legado não foi dar uma reposta conclusiva para ambígua possibilidade de redenção erótica, mas em abrir o caminho para se refletir sociologicamente sobre ela.

[621] WEBER, 2016, p.387.a.

[622] Em meu artigo "Sexo Líquido: As Relações entre a Erótica Weberiana e o Pensamento de Bauman" procuro fazer uma relação entre o livro *Amor líquido* de Bauman e a erótica weberiana, a metáfora da liquidez – um tanto quanto desgastada pelo uso do próprio autor – nos permite deslocar a reflexão da erótica para os relacionamentos amorosos no mundo digital, no qual não há mais a solidez do corpo físico, mas sim a relação entre diferentes algorítimos que determinam *a priori* quais serão os "perfis" selecionados para o seu "tipo" de escolha. Podemos também fazer uma breve relação com as distopias produzidas pela série Black Mirror, no capítulo "Hang the DJ" pensamos ver um encontro fortuito de pessoas através de um aplicativo quando, na verdade, o que vemos é apenas a reprodução imagética do cálculo do aplicativo com referências as relações sexuais que os parceiros teriam até encontar o seu *macht* ideal. Ver: PEDRON, C. C. Sexo Líquido: As Relações entre a Erótica Weberiana e o Pensamento de Bauman. Cadernos Zygmunt Bauman., v.7, p.101 - 123, 2017 e HANG the DJ (Temporada 4, ep.4). Black Mirror [Seriado]. Direção: Tim Van Patten. Produção: Charlie Brooker, Barney Reisz, Annabel Jones. UK: Endemol. 2017.

[623] Refiro-me, nesta passagem, a aula inaugural de Freiburg na qual Weber desbanca qualquer tipo de pretensão do utilitarismo ingênuo que via na economia a busca pela felicidade ou pelo bem estar individual. Para Weber, o que importa é o quanto uma determinada sociedade permite de "amplitude de ação" para suas gerações posteriores, é só isso que poderia fazer a geração de Max Weber para se tornar "epígona" de uma época ainda mais grandiosa (WEBER, 1999.a.).

Referências

ALBROW, Martin. *Max Weber's construction of social theory*. Basingstoke: Macmillan, c1990.

ALLEN, Ann Taylor. "Mothers of the New Generation: Adele Schreiber, Helene Stöcker, and the Evolution of a German Idea of Motherhood, 1900-1914." *Signs*, vol. 10, no. 3, 1985, pp. 418–438. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/3174259.

ALTHOFF. E. S, WEBER, Max "*The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany*: THE WRITINGS OF MAX WEBER ON UNIVERSITY PROBLEMS." *Minerva* 11, no. 4, 1973.

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

AVIGDOR, Renée; SANTOS, Yumi Garcia dos. Carta a Else Jaffé de 13 de setembro de 1907, de Max Weber. *Plural (São Paulo. Online),* São Paulo, v. 12, p. 123-132, dec. 2005. ISSN 2176-8099.

WEBER, Max. *Max Weber:* Werk und Person. Coautoria de Eduard Baumgarten. Teubingen: Mohr, 1964.

BENDIX, Reinhard. *Scholarship and partisanship***:** essays on Max Weber. Coautoria de Guenther Roth. Berkeley, CA: Univ. of California, 1980.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual.* Brasília, DF: Editora da UnB, c1986.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERMINGHAM, Craig. Translator's Commentary in: WEBER, Mariane; BERMINGHAM, Craig. (2003). Authority and Autonomy in Marriage. *Sociological Theory, 21*(2), 85-102. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/3108620.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado:* elementos para uma teoria sociologica da religião. Coautoria de Luiz Roberto Benedetti. São Paulo, SP: Edições Paulinas, c1985.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo, SP: Malheiros, 2000.

BOTUL, Jean-Baptiste. *A vida sexual de Immanuel Kant*. São Paulo, SP: UNESP, 2001.

BRUBAKER, Rogers. *The Limits of Rationality*: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. London: Allen & Unwin, 1984.

CARONE, Marilene (edit. e trad.); KEHL, Maria Rita; CARONE NETTO, Modesto; PERES, Urania Tourinho (text.). *Luto e melancolia*. São Paulo, SP: CosacNaify, 2011.

CARPEAUX, Otto Maria. *As Cinzas do Purgatório: Ensaios*. Balneário Camboriú, SC: Livraria Danúbio Editora, 2015.

COHN, Gabriel. *Critica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, SP: TAQ, 1979.

COHN, Gabriel. *Weber, Frankfurt*: teoria e pensamento social. Rio de Janeiro: Azougue, 2016.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. As "condutas de vida" e as "potências" sociais. in: COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *A Sociologia de Max Weber.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

CROSSMAN, R. H. S. (Richard Howard Stafford) (intr.). *Young Germany:* a history of the German youth movement. New Brunswick, U.S.A.: Transaction Books, 1984, c1962.

DURKHEIM, Émile. Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Année Sociologique XI, 1907, p. 363-369.

_____. *Germany above all*: The German Mental Attitude and de War. [Studies and Documents on the War] Libraire Armand Collin, 1915.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. 2. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2000.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador***.** Revisão de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1994. 2v.

_____. *Mozart*: sociologia de um gênio. Coautoria de Michael Schroter. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1995.

_____.*Os alemães:* a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1997

ELUF, Luiza Nagib. *A paixão no banco dos réus*, 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 53-62.

FIELD, Syd. *Manual do roteiro*: os fundamentos do texto cinematografico. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2001, c1982.

FREUD, Sigmund. *Atos Obsessivos e Práticas Religiosas*. In: FREUD, Sigmund. Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicologicas completas de Sigmund Freud. Coautoria de James Strachey et al. Rio de Janeiro, RJ: Imago, c1969. 9 v. il

_____. *Psicologia de grupo e análise do eu*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Coautoria de James Strachey et al. Rio de Janeiro, RJ: Imago, c1969.

_____. *O mal estar na cultura.* 2 ed, Porto Alegre; L&PM, 2015.

_____. *Totem e Tabu*: Algumas Concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos, São Paulo: Penguin Clássico/Companhia das Letras, 2013.

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

FORMAN, Paul. "Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment." *Historical Studies in the Physical Sciences*, vol. 3, 1971.

GAY, Peter. *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud***.** São Paulo, SP: Cia. Letras, 1995.

GIDDENS, Anthony. *A Estrutura de Classes das Sociedades Avançadas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os sofrimentos do jovem Werther:* texto integral. São Paulo, SP: Clube do Livro, 1988.

GREEN, Martin Burgess. *The von Richthofen Sisters*: the Triumphant and the Tragic Modes of Love. Else and Frieda von Richthofen, Otto Gross, Max Weber and D.H. Lawrence, in the Years 1870–1970. Nova York: Basic Books, 1974.

_____. *Mountain of truth*: the counterculture begins, Ascona, 1900-1920. Hanover, N.H.: Tufts University: University Press of New England, 1986.

GROSS, Otto. Do conflito entre o próprio e o estrangeiro. In: GROSS, Otto. *Por uma psicanálise revolucionária*. [Organização Marcelo Checchia, Paulo Sérgio de Souza Jr., Rafael Alves Lima]. São Paulo: Annablume, 2017.

GURVITZ, Georges. *As Classes Sociais*. São Paulo: Editora Global, 1982.

HABERMAS, Jurgen. *Ciencia y tecnica como ideologia.* Madrid: Tecnos, c1986.

_____. v.1, São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HANG the DJ (Temporada 4, ep.4). Black Mirror [Seriado]. Direção: Tim Van Patten. Produção: Charlie Brooker, Barney Reisz, Annabel Jones. UK: Endemol. 2017.

HANKE, Edith. 'Max Weber's Desk is now my Altar': Marianne Weber and the intellectual heritage of her husband. *History of European Ideas* 35 (3), 2009, p.349-359.

HENNIS, W. "El Problema Central de Max Weber", *Revista de Estudios Políticos*, nº93, 1983.

_____. TRIBE, Keith. "'Hellenic Intellectual Culture' and the Origins of Weber's Political Thinking." *Max Weber Studies*, vol. 6, no. 2, 2006, pp. 257–303.

HIRST, Paul Q. *Evolução social e categorias sociologicas.* Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1977.

HOBBES, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder do Estado Eclesiástico e Civil. São Paulo: Edição Nova Cultural, 2004. [Os Pensadores]

HOBSBAWM. E. RANGER T. *A Invenção das Tradições.* 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1997.

HONIGSHEIN, Paul. *On Max Weber*. New York, NY: Free, c1968.

HUGHES, H. Stuart. *Consciousness and society:* the reorientation of European social thought 1890-1930. Brighton: Harvester Sussex, c1979.

JARAUSCH, Konrad Hugo. *Students, society, and politics in imperial Germany:* the rise of academic illiberalism. Princeton: Princeton University Press, c1982.

JASPERS, Karl. Método e visão de mundo em Weber. In: COHN, Gabriel (org.) *Sociologia: para ler os clássicos.* Rio de Janeiro: LTC, 1977.

_____. *Freud e a psicanalise*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

JUNG, C. G. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência.* Tradução de Maria Luiza Appy. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 262 p., il. (Obras completas de C. G. Jung, 16/2).

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. São Paulo, SP: Discurso Editorial: Barcarolla, c2009.

KENT, Stephen. Weber, Goethe, and William Penn: Themes of Marital Love. *Sociological Analysis, 46*(3), 315-320. 1985.

LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntaria.* Coautoria de Pierre Clastres, Claude Leford, Marilena Chauí. 2. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1982.

LENGERMANN, Patricia Madoo; NIEBRUGGE, Gillian. (2003). Commentary on Craig R. Bermingham's "Translation with Introduction and Commentary" of Marianne Weber's "Authority and Autonomy in Marriage". *Sociological Theory, 21*(4), 424-427. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/1602334.

LEITES, Edmund. *A consciencia puritana e a sexualidade moderna.* São Paulo, SP: Brasiliense, 1987.

LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo, SP: Edusp, 1996.

LEPSIUS, M. Rainer; WHIMSTER, Sam. "Mina Tobler and Max Weber: Passion Confined." *Max Weber Studies*, vol. 4, no. 1, 2004, pp. 9–21. *JSTOR*,

www.jstor.org/stable/24579657.

LUKÁCS, György. *Ensaios sobre literatura.* Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1968.

_____. Georg Lukács: Selected Correspondence: 1902-1920. Nova York: Columbia University, 1986.

_____. Posfácio à memória de G. Simmel (1918) in: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.

LÖWITH, Karl. *Max Weber and Karl Marx.* Coautoria de T. B. Bottomore, William Outhwaite. London: Routledge, 1993.

_____. Racionalização e liberdade: o sentido da ação social. MARTINS, José de Souza. *Sociologia e sociedade***:** leituras de introdução a sociologia. Coautoria de Marialice M. Foracchi. Rio de Janeiro, RJ: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

NOBRE, Renarde Freire. O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito. *Rev. bras. Ci. Soc.,* São Paulo, v. 19, n. 54, p. 161-164, Feb. 2004 .

MAYER, Arno J. *A força da tradição***:** a persistência do antigo regime (1848-1914). São Paulo, SP: Companhia das Letras, c1987.

MAYER, J. P. (Jacob Peter). *Max Weber e a politica alemã.* Brasília, DF: Editora da UnB, c1985.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização:* uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8. ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1981.

MCCLELLAND, Charles E. *State, society, and university in Germany, 1700-1914.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro: una interpretacion historica de Max Weber.* Coautoria de Max Weber. Madrid: Alianza, c1976.

_____. *Sociology and Estrangement: three sociologists of Imperial Germany.* New Brunswick: Transaction Books, 1987.

MOMMSEN, Wolfgang J. La sociologia política de Max Weber y sua filosofia de la história universal. In: PARSONS, Talcott (org.). *PRESENCIA de Max Weber.* Coautoria de Talcott Parsons. Buenos Aires: Nueva Vision, 1971.

_____. *Max Weber and German politics, 1890-1920***.** Chicago; London: Univ. of Chicago, 1990.

MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros:* paralelo entre duas culturas. 19. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graphia, 2000.

MOREIRA, Antônio de Vasconcelos. Werner Sombart (1863-1941): Apontamento Bibliográfico, *Análise Social,* v.38, n.169, p.1123-1151, 2004.

MORGENBESSER, Sidney (org.) *Filosofia da ciência*, por Ernest Nagel (e outros). tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 2. ed. São Paulo, SP: Cultrix: Edusp, 1975.

PARSONS, Talcott. Democracy in Pré-Nazi German. In: PARSONS, Talcott. *Essays in sociological theory.* New York, NY: Free, 1966, c1954.

PEDRON, C. C. *Salvação intramundana pela perversão?* Sobre a possibilidade emancipatória através da esfera erótica de Max Weber in: QUERIDO, F.M. (et al.). Teorias Críticas entre passado e presente, Coleção Ideias; IFCH, 2019.

_____. Sexo Líquido: As Relações entre a Erótica Weberiana e o Pensamento de Bauman. *Cadernos Zygmunt Bauman*. , v.7, p.101 - 123, 2017.

PIERUCCI, Antônio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc***.**, São Paulo , v. 13, n. 37, p. 43-73, June 1998.

_____. Amanhã, a diferença? In: PIERUCCI, Antonio Flavio. *Ciladas da diferença***.** 2. ed. São Paulo, SP: Editora 34, 2000.

_____. *O desencantamento do mundo***:** todos os passos do conceito em Max Weber. 2. ed. São Paulo, SP: USP: Editora 34, 2005.

_____Religião como solvente: uma aula. *Novos estud. - CEBRAP,* São Paulo, n. 75, p. 111-127, Julho, 2006.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

PUTNAM, Hilary. *Probabilidade e Confirmação*. In: MORGENBESSER, Sidney (org.) Filosofia da ciência, por Ernest Nagel (e outros). tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 2. ed. São Paulo, SP: Cultrix: Edusp, 1975.

POLLACK, Michael. Max Weber: Elementos para uma biografia sócio-intelectual. *Estudos de Antropologia Social – MANA*, n.1, v.1, 1996.a.

_____. Max Weber: Elementos para uma biografia sócio-intelectual. *Estudos de Antropologia Social – MANA*, n.2, v.1, 1996.b.

QUERIDO, F.M. (et al.). Teorias Críticas entre passado e presente, Coleção Ideias; IFCH, 2019.

RADKAU, Joachim. *Max Weber:* a biography. Tradução de Patrick Camiller. Cambridge U.K.: Polity, c2009.

RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães:* a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. São Paulo, SP: Edusp.2000.

ROTH, Gunther. Part A. Ideological Conflit and Scholarly Commitment. In: BENDIX, Reinhard. *Scholarship and partisanship*: essays on Max Weber. Coautoria de Guenther Roth. Berkeley, CA: Univ. of California, 1980.

_____. Weber the Would be Englishman in: *WEBER'S protestant ethic: origins, evidence, contents.* Coautoria de Hartmut Lehmann, Guether Roth. Washington, D.C.: Cambridge University Press, c1993.

_____. Max Weber: family history, economic policy, exchange reform. *Soc. estado.*[online]. 2002, vol.17, n.1.p.63-78.

_____. *Marianne Weber e seu círculo*. In: WEBER, Mariane. Weber: uma biografia. Casa Jorge: RJ, 2003.

_____. Rationalization in Max Weber's Developmental History. In: *MAX Weber, rationality and modernity.* Edição de Scott Lash, Sam Whimster. London: Routledge, 2006.

_____. EDGAR JAFFÉ E ELSE VON RICHTHOFEN À LUZ DE CARTAS RECÉM-DESCOBERTAS. *Sociol. Antropol.* [online]. 2011, vol.1, n.1 [cited 2018-08-01], pp.21-49.

_____. Edgar Jaffé, *Else von Richthofen and Their Children.* From German-Jewish assimilation through antisemitic persecution to American integration A century of family correspondence 1880-1980. Manuscrito. Nova York, 2012.

SAINT-PIERRE, Hector Luis. *Max Weber:* entre a paixão e a razão. 3. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, c2004.

SALGUEIRO, Valéria. Grand Tour: uma contribuição à historia do viajar por prazer e por amor à cultura. *Rev. Bras. Hist.,* São Paulo , v. 22, n. 44, p. 289-310, 2002 .

SELL, Carlos Eduardo. *Max Weber e a Racionalização da Vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SIMMEL, Georg. The Conflict of Modern Culture In: SIMMEL, Georg. *Simmel on culture***:** selected writings. Coautoria de Mike Featherstone, David Frisby. London: Sage/Learning Matters, 1997.p.86-87.

_____. Algumas "Reflexões sobre a Prostituição no Presente e no Futuro"in: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.a.

_____. "Cultura Feminina" (1902). SIMMEL, Georg. *Filosofia do amor*. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.p.68.d.

_____. "Fragmentos Sobre o Amor" (póstumo) in: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.p.2.b.

_____. Psicologia do Coquetismo (1909) in: SIMMEL, *Georg. Filosofia do amor***.** 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2006.p.95-96. c.

SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade*: um diálogo entre Habermas e Weber. São Paulo: Annablume, 1997.

SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold. *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB. 1998.

SCHLUCHTER, Wolfgang. The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World. In: ROTH, Guenter; SCHLUCHTER, Wolfgang. Max Weber Visions of History. University of California, 1979.

_____ Economy and Society: The End of a Myth. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalism, Religion and Domination*: A Weberian Perspective. University of California Press, 1989.

_____. As Origens do Racionalismo Ociental. In: *O MALANDRO e o protestante:* a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Coautoria de Jessé Souza. Brasília, DF: Editora da UnB, 1999.

_____. *Politeísmo de Valores* in: SOUZA, Jessé (org.). A Atualidade de Max Weber. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. *Acción, orden y cultura:* estúdios para un programa de investigación en conexión con Max Weber. Buenos Aires: Prometeo libros, 2008.

_____ Convicção e Responsabilidade: Max Weber acerda da ética. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade*: cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2011.

_____. As raízes religiosas da ética profissional no capitalismo nascente: a tese de Weber sob o olhar da crítica. In: SCHLUCHTER, *Wolfgang. O Desencantamento do Mundo: Seis estudos sobre Max Weber*. [tradução e apresentação de Carlos Eduardo Sell]. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

_____ O desencantamento do mundo: a visão da modernidade em Max Weber in: SCHLUCHTER, Wolfgang. *O Desencantamento do Mundo: seis estudos sobre Max Weber*, [tradução e apresentação Carlos Eduardo Sell] Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SCHNEIDER, Peter. *BERLIM, Agora*: a cidade depois do muro. Tradução de Ryta Vinagre. Rocco, 2015.

SCHWENTKER, Wolgang. A Paixão como um modo de vida: Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.n.32, ano 11, outubro, 1996.

TENBRUCK, Friedrich H., and Max Weber. "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber." *The British Journal of Sociology*, vol. 31, no. 3, 1980, pp. 316–351. Disponível em: <www.jstor.org/stable/589370> no dia 08/04/2019 às 14:25.

TONNIES, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada, 1947.

WAIZBORT, Leopoldo. Max Weber e Dostoievski: Literatura Russa e Sociologia In: *O MALANDRO e o protestante:* a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Coautoria de Jessé Souza. Brasília, DF: Editora da UnB, 1999.

_____. *As aventuras de Georg Simmel.* São Paulo, SP: Editora 34, 2000.

WEBER, Marianne, and E. S. "ACADEMIC CONVIVIALITY." *Minerva*, vol. 15, no. 2, 1977, pp. 214–246. *JSTOR*, JSTOR, www.jstor.org/stable/41820313.

_____. Excerpt from "Authority and Autonomy in Marriage. In: Lengermann, Patricia Madoo; Niebrugge, Gillian. The *Women Founders: Sociology and Social Theory 1830–1930* . New York: Waveland Press.1998. Edição do Kindle.

_____. Excerpts from "Selections from Marianne Weber's Reflections on Women and Women's Issues" in: Lengermann, P., and J. Niebrugge.b. *The Women Founders: Sociology and Social Theory, 1830-1930*. New York: Waveland Press.1998. Edição do Kindle.

_____. *Weber*: uma biografia. Casa Jorge: RJ, 2003.a

._____; BERMINGHAM, Craig. Authority and Autonomy in Marriage. *Sociological Theory, 21*(2), 85-102. 2003.b.

WEBER, Max. Parlamentarismo e Governo numa Alemanha Reconstruída. WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. [Coleção os Pensadores]

_____. A Psicologia social das Religiões Mundiais (Einleitung) In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982, e.

_____. As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, LTC, 1982.f.

_____. Burocracia. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.

_____. Classe, estamento e partido. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.b.

_____. Capitalismo e Sociedade Rural na Alemanha. In: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.c.

_____. O Caráter Nacional e os "Junkers" in: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.a.

_____. Os Letrados Chineses in: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.d.

_____. Comentário de Max Weber sobre a burocratização 1909. In: MAYER, J. P. (Jacob Peter). *Max Weber e a politica alemã.* Brasília, DF: Editora da UnB, c1985. p.94.

_____. Ensayos sobre sociologia de la religion. Madrid: Taurus, 1984-1988.

_____. *Economia e sociedade***.** 3.ed. Brasília, DF: Editora da UnB, 1994. 1v.

_____. Estamentos e Classes in: WEBER, Max. *Economia e sociedade***:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora da UnB, 1994. 1.v.

_____. Ética religiosa e "mundo" in: WEBER, Max. *Economia e sociedade.* 3.ed. Brasília, DF: Editora da UnB, 1994. 1v.p.385.

_____. *Os fundamentos racionais e sociologicos da música*. São Paulo, SP: USP, c1995.

_____. *Economia e sociedade***:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora da UnB, 1999. 2v.

_____. Fundamentos da Sociologia. In: WEBER, Max. *Economia e sociedade***:** fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora da UnB, 1999. 1v.c.

_____. O Sentido da "Neutralidade Axiológica" nas Ciências Sociais e Econômicas. In: WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. 3. ed. São Paulo, SP: Cortez: Editora da Unicamp, 1999. 2v.d.

_____. Letters from Ascona. In: WHIMSTER, Sam (org.). *Max Weber and the culture of anarchy.* Coautoria de Sam Whimster. Houndmills, Basinstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 1999. xii, 235.b.

_____. "O Estado Nacional e a Política Econômica." In: WEBER, Max. *Max Weber:* sociologia. Coautoria de Gabriel Cohn. 7. ed. São Paulo, SP: Ática, 1999.a.

WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento na ciência social e política (1904). In: *Metodologia das ciências sociais***.** São Paulo, SP; Campinas, SP: Cortez: UNICAMP, v.1, 2001.a.

_____. Estudos críticos sobre a lógica da ciência da cultura. In: *Metodologia das ciências sociais***.** São Paulo, SP; Campinas, SP: Cortez: UNICAMP, v.1, 2001. p.133.b.

_____.*Metodologia das ciências sociais***.** São Paulo, SP; Campinas, SP: Cortez: UNICAMP, v.1, 2001.c.

_____. *THE PROTESTANT ethic debate:* Max Weber's replies to his critics, 1907-1910. Coautoria de David J Chalcraft, Austin Harrington. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.d.

_____. *A bolsa.* Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

_____. *A ética protestante e o "espirito" do capitalismo***.** Ed. rev São Paulo, SP: Martin Claret, 2006.

_____. Entre duas leis. In: WEBER, Max. Escritos Políticos. [Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento v.19], São Paulo: Folha de S.Paulo. 2015.p.105-106.

_____. Parte I - Religiões Mundiais - uma Introdução. In: WEBER, Max. *Ética Econômica das Religiões Mundiais*: Ensaios comparados de sociologia da religião. Vozes, 2016.b.

_____. Parte III - Religiões Mundiais – Uma consideração intermediária: Teoria dos Estágios e direções da rejeição religiosa do mundo. In: WEBER, Max. *Ética Econômica das Religiões Mundiais*: Ensaios comparados de sociologia da religião. Vozes, 2016.a.

WHIMSTER, Sam (org.). *Max Weber and the culture of anarchy.* Coautoria de Sam Whimster. Houndmills, Basinstoke, Hampshire: Palgrave Macmilla, 1999. xii, 235.

WRIGHT, Erik Olin. The Shadow of Explotation in Weber's class analysis. *American Sociological Review.* v.63, 2002, p.832-853.