

42º Encontro Anual da ANPOCS – 2018

SPG2 02 – A teoria social a partir de suas composições e antagonismos

“Uma análise compreensiva do contexto de emergência da esfera erótica”.

Caio César Pedron

Introdução

Nos últimos anos, o pensamento de Max Weber (1864-1920) vem sendo revisitado, pois sua pluralidade temática e abertura epistemológica fornece espaço para as mais diferentes contribuições originais; esse é exatamente o caso da esfera erótica, que apareceu como tópico em um texto publicado pela primeira vez em novembro de 1915 com o título “De Zwischenbetrachtung”¹. Nesta obra Weber apresenta ao leitor cinco esferas de valor, ordens culturais que estariam em choque com a religião. Isso se daria porque no processo de desencantamento do mundo² a religião via pelo próprio desenvolvimento da razão uma crescente autonomização das diferentes esferas valorativas, que acabariam por ganhar um conjunto referencial próprio sob um racionalidade fins/valores. O texto foi construído através do modelo tipológico weberiano, por isso apresenta o contraste entre religião e esferas como um conflito insolúvel, o resultado exagerado das tensões ajuda a compreender o desenvolvimento da erótica – sexualidade sublimada – no caminho para emancipação cultural.

A erótica em relação às outras esferas – menos a estética – possui um caráter fundamentalmente distinto: é uma ordem da vida não *rotinizada*³, não disciplinada sob uma conduta calculável, que tem em seu núcleo um componente irracional e disputa com a religião exatamente no campo das emoções os corações e mentes daqueles que se entregam aos seus valores. Isso é interessante, pois no processo de racionalização do Ocidente a grande característica dos valores de cada uma das esferas culturais é o caráter racional, que tem como núcleo de sua ordenação um interesse orientado pela razão e que traça os caminhos metódicos mais precisos e eficazes para alcançar esse fim. Erótica e estética são as duas esferas que carregam junto com a religião um núcleo duro irracional ou até antirracional e podem oferecer ao homem a experiência emocional que antes a mágica lhes oferecia, estão a meio caminho entre a ação afetiva e a ação racional com

¹ Considerações Intermediárias.

² O desencantamento do mundo tem seu início no processo de eticização das religiões mundiais, desmagificação do mundo, e termina com a defenestração da religião do centro organizador do sentido da vida, feita pela ciência. Secularização e desencantamento são instantes de um processo maior de racionalização do mundo, 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.

³ Termo do tradutor.

relação a fins⁴, possuem conteúdo da primeira e a forma das segundas.

Por outro lado, encontramos uma contradição psicológica interna da própria esfera, pois a mesma erótica que mobiliza a “euforia do amante feliz”⁵ ou até o “auge insuperável da realização do desejo de amor na fusão diretas das almas entre si”⁶ também pode significar um conflito que não se resume ao ciúme ou vontade de posse, que é na verdade “a coação mais íntima da alma do companheiro menos brutal”⁷ e pode se constituir no “gozo sofisticado de si mesmo no outro”⁸. A própria legitimação amorosa da esfera erótica passa por essa destinação misteriosa entre duas pessoas, o outro é a meta da satisfação amorosa, e é, também, o meio que oferece essa experiência.

Minha hipótese de pesquisa é que a esfera erótica weberiana é fruto de uma profunda observação das transformações sociais e das mudanças nas subjetividades do período. Max Weber experimentou nos seus círculos de amizade, na universidade – e até em comunidades de amor livre!⁹ – uma intensificação das experimentações sexuais, somada a derrocada do modelo de sexualidade puritano e do surgimento de uma ciência interessada no sexo.

O objetivo central do trabalho é compreender as relações entre vida e obra, estabelecendo uma correlação entre a experiência individual e as transformações sociais de um período histórico, por isso entendo a vida de Weber como um micro processo dentro das macro transformações estruturais da sociedade¹⁰ alemã no período imperial, identificando uma acentuada mudança nos processos históricos que delimitavam a sexualidade e abrindo espaço para a transformação da experiência erótica em uma sociedade burguesa. Para atingir esse objetivo é necessário compreender o espírito conservador da época, Max Weber chama-o de caráter Junker¹¹; os Junkers eram proprietários de grandes extensões agrícolas ao leste da Prússia, o grupo partilhava a

⁴ SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo, SP: Annablume, 1997.p.149.

⁵ WEBER, Max. Rejeições Religiosas do e suas direções in: WEBER, Max *Ensaio de Sociologia e outros escritos* (Os Pensadores nº37), 1974.p.261.

⁶ IBID, p.260.

⁷ IBID, p.261.

⁸ IBID, p.261.

⁹ Weber visitou por vários períodos a comunidade de Monte Verità para assessorar Frieda Gross num processo judicial de guarda dos filhos. Conheceu os diferentes grupos que comungavam da experiência de vida libertária, em um espectro que ia de vegetarianismo e medicina não convencional à filosofia energética e movimentos eróticos.

¹⁰ ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Coautoria de Michael Schroter. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1995.p.46.

¹¹ WEBER, Max. O Caráter Nacional e os “Junkers” in: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

hegemonia do partido conservador, eram em sua maioria calvinistas e tinham enriquecido – através de um capitalismo rural – só tardiamente entre os séculos XVIII e XIX, através da produção de cereal. Sua tradição era uma espécie de invenção¹² criada para sustentar uma cultura violenta por meio de um alto teor de formalidade, escondendo com requinte o autoritarismo brutal da organização patriarcal conservadora.

A partir do início do século, novas formas de expressão foram emergindo com força no cenário alemão, serviam como grupos de pressão e lutavam para se emancipar das velhas e rígidas formas de vida do período anterior. Nos movimentos jovem e estudantil surgem: o Wandervogel¹³ que pregava o retorno à natureza e a negação das relações autoritárias das corporações estudantis; o Movimento Erótico nos cafés de Berlim e Munique; o movimento feminista burguês que lutava pelos direitos da maternidade, por trabalho e pela inclusão da mulher na universidade; e o Freudismo que questionava a formação da psique infantil e apresentava uma teoria dos complexos psicológicos atrelados às relações paternas. Outro objetivo deste trabalho é mapear as relações dos Webers com esses novos movimentos, são perguntas que quero responder: como lidavam com a nova erótica dos jovens estudantes – dentre eles Lúkacs e Fromm – e no próprio círculo de amizades? Como conheceram os círculos eróticos? Como lidaram pessoalmente com as tensões e quais foram às influências destes movimentos na produção de Max Weber?

Assim, quero compreender a feitura da esfera erótica sobre um viés sociológico, identificando na emergência do interesse de Max Weber pelo tema um contexto social favorável para sua apreciação. Reconhecendo a existência de uma espécie de coerência interna, uma adequação entre o significado cultural desta mudança no comportamento e na própria forma de compreensão intelectual do fenômeno erótico; com uma percepção de que os acontecimentos históricos, que selecionamos e agrupamos em uma narrativa organizada de maneira relacional, são coerentes com os significados que os próprios atores do processo histórico davam para sua ação no mundo. A análise bibliográfica será acompanhada de um estudo da biografia do autor, de cartas, das obras literárias e científicas que circulavam pelos grupos intelectuais.

Dois são os principais resultados esperados: a) uma compreensão maior do

¹² HOBBSAWM, E.J; RANGER, Terence. (orgs). *A Invenção das tradições*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2008.

¹³ O Wandervogel foi um dos primeiros movimentos jovens de massa, conhecido pelo romantismo e naturalismo, também por ter se aproximado em 1930 do nacional socialismo.

cenário social no qual foi construído o conceito de esfera erótica, verificando os nexos relacionais entre o contexto histórico e a emergência da problemática na teoria da racionalização weberiana; e b) verificar a relevância da esfera erótica e de seu antagonismo com a religião para a teoria da racionalização, além de identificar o significado cultural do processo que emergia diante dos olhos do autor.

O esquema geral do texto tem o sentido inverso da proposição dos resultados, primeiro faremos uma discussão da esfera erótica e seu significado perante o processo de racionalização do mundo e suas direções para, depois, compreender o cenário social no qual o texto ganha vida, fruto das discussões e experiências que reposicionavam a burguesia no enquadramento dos interesses materiais e ideais presentes no período wilhemiano. Permitindo que a sexualidade – como discurso e prática – entrasse de vez nos salões burgueses e que, somada a outras pautas, fundamentasse os primeiros movimentos da contracultura moderna¹⁴.

A erótica e o processo de racionalização do mundo

O texto “Considerações Intermediárias” – ou *De Zwischenbetrachtung* – foi publicado pela primeira vez, em formato de ensaio, na revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*¹⁵ em novembro de 1915. Fazia parte de um projeto maior, uma coletânea de ensaios de sociologia sistemática da religião chamado “A Ética Econômica das Religiões Mundiais”¹⁶, nela o método testado em *A Ética Protestante* – que foi publicada em dois artigos, na mesma revista, entre 1904-05 – passava por um processo de generalização avançando sobre as seis religiões mundiais¹⁷.

O projeto inaugura uma nova fase da sociologia Weberiana, trata-se de uma

¹⁴ 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.

¹⁵A antiga revista – *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* – de Heinrich Braum foi comprada em 1903 por Edgar Jaffé; Max Weber e Werner Sombart foram convidados para a editoria da revista e, por meio dela, publicaram algumas de seus melhores trabalhos. Para compreender melhor o processo de aquisição e construção do periódico 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.

¹⁶ Wolfgang Schluchter data de 1913 o começo de dois projetos “a ética econômica das religiões mundiais” (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*) e “a economia e as ordens e os poderes sociais (*Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnung und Mächte*). Em 1915 a série de ensaios do primeiro projeto foi oferecida para edição e publicação na *Archiv* – os textos também foram publicados nos “ensaios reunidos sobre a sociologia da religião” – enquanto que o segundo manuscrito faria parte do espólio do autor e só seria apresentada no póstumo “Economia e Sociedade”. Ver: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2011.p.158-159.

¹⁷ As religiões mundiais, Para Weber, são: confucionismo, hinduísmo, budismo, judaísmo, islamismo e cristianismo.

ambiciosa expansão da tipologia comparativa construída durante o primeiro decênio do século XX, com o interesse de identificar as afinidades eletivas entre os fenômenos religiosos e os da esfera econômica; mas diferente da *Ética Protestante*, procurava investigar o outro lado da cadeia causal, ou seja, investigar o condicionamento da religião pela economia, dando forte ênfase aos agrupamentos sociais. O projeto acompanha duas descobertas de Weber do período anterior e é o passo seguinte para: a) avaliação dos fatores subjetivos e objetivos que possibilitaram surgimento do capitalismo, pois ampliando o escopo comparativo seria possível evitar respostas deterministas ou de causalidade condicionadora e, também, b) o descobrimento de um processo de racionalização análogo ao ocorrido na economia e religião, também nas esferas culturais, em especial na música¹⁸.

Na introdução aos ensaios, que ganhou no Brasil o nome de “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”, Weber apresenta seu projeto de pesquisa¹⁹, uma sociologia sistemática das religiões mundiais e suas éticas econômicas que seriam comparadas com o fim claro de compreender as peculiaridades próprias do Ocidente e, mais especificadamente, do processo de racionalização ocidental. A valorização substantiva do fenômeno religioso em suas criações racionais – as éticas – fazia frente a qualquer tipo de análise que tomasse a religião como *função* ou *ideologia* de uma camada dominante, em outros termos, a tese não permitia que a religião fosse tratada como simples “reflexo da situação de interesse material ou ideal²⁰” de uma classe ou agrupamento social. Isso não significava que não havia relações entre os interesses individuais e as imagens de mundo produzidas pela religião, diz ele:

Não as ideias, mas os interesses material e ideal governam diretamente a conduta do homem. Muito frequentemente, as “imagens mundiais” criadas pelas “ideias” determinaram, qual manobreiros, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. “De que” e “para que” o homem desejava ser redimido e, não nos esqueçamos, “podia” ser redimido, dependia da imagem que ele tinha do mundo²¹.

O jogo entre interesses individuais que constituíam as relações sociais e as

¹⁸ SCHLUCHTER, 2011, p.155.

¹⁹ Esse projeto, que foi produzido de maneira concomitante com o manuscrito “A Economia e as Ordens e Poderes Sociais” – que atualmente está inserida como segunda parte do primeiro volume de *Economia e Sociedade* – é um prelúdio aos “Ensaio reunidos sobre a sociologia da religião”.

²⁰ WEBER, Max. *A Psicologia social das Religiões Mundiais* in: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.a., p.312.

²¹ IBID, p.323.

relações de dominação faziam da religião uma arena de disputa, compreender os motivos e os critérios da redenção, os portadores das revelações divinas – quer sejam indivíduos, como os profetas, ou agrupamentos sociais, como os estamentos da hierocrácia – e o conteúdo das “imagens mundiais” permitiria ao estudioso identificar os nexos relacionais entre diferentes influxos representados por cadeias causais de significação. Não era, portanto, a negação do materialismo²², mas a negação de uma perspectiva unívoca para o tratamento entre os interesses materiais e ideais que permeavam as esferas econômica e religiosa.

A natureza da racionalização religiosa também não pode ser derivada de uma análise puramente idealista – ou melhor, psicologista²³ – como nas abordagens psicológicas derivadas da teoria do ressentimento de Friedrich Nietzsche, pois “a glorificação moral da piedade e da fraternidade como uma “revolta de escravos morais”, entre os desprivilegiados²⁴” não se adequa ao desenvolvimento histórico de uma racionalidade tipicamente religiosa. O caminho do desenvolvimento de uma razão religiosa passa pela construção de uma justificação racional: 1) da legitimação das classes dominantes e da sua fortuna²⁵ como naturais e 2) da constituição nas periferias religiosas de uma crença identificada com o sofrimento das massas, de um teodiceia do sofrimento²⁶, que de maneira universal – transmigração da alma, reino milenar e paraíso

²² A negação do “materialismo”, ou melhor, de um pretensão materialismo é parcial, dado que o esforço de Weber em caminhar por uma análise como “via de mão dupla” mantém o peso em uma teorização das classes sociais e suas religiões (WEBER, 1982.a., p.327). Por exemplo: a ênfase na diferença entre o cristianismo e sua base social de artesãos e comerciantes (na cidade) e o budismo aristocrático e místico, ou ainda o Islão com suas características guerreiras e seus componentes de um patriarcado tipicamente feudal (WEBER, 1994, p.412-415).

²³ Para Weber, atribuir ao conteúdo emocional uma relevância ou um primado sobre o estudo da religião é tão redutor quanto atribuir ao fenômeno da distribuição de poder e privilégios entre classes e estamentos a mesma notoriedade. As ideias racionais – mesmo que nem sempre tenham tamanha coerência na realidade – podem eventualmente “determinar” o curso de um evento, pois sua finalidade orienta a ação dos homens, como no caso do asceta protestante e sua vocação. (WEBER, 1982.a., p.328-331).

²⁴ IBID, p.313.

²⁵ Weber chama essa legitimação pela fortuna como teodiceia da boa fortuna ou “o serviço de legitimação prestado pela religião aos interesses externos e íntimos dos homens dominantes” (WEBER, 1982.a., p.314).

²⁶ Em um pequeno texto, o autor detalha as características das três formas de teodiceia que possuem coerência interna: a) o dualismo de Zoroastro com o contraste do puro e do impuro, que na concepção popular ganha conotação na luta do bem contra o mal e está presente em diversas crenças religiosas. Este dualismo relega um problema as religiões consideradas monotestas, pois mantida a onisciência/potência Divina, então a permissão do pecado e do mal no mundo faz com que seja renunciado, em parte, o amor divino. b) A predestinação calvinista responde a esse problema, pois o Deus *absconditus* – de verdade e vontade inacessível – escolhe oferecer apenas aos eleitos (*predestinados*) a sua boa fortuna; c) já a religiosidade dos intelectuais indianos coloca na auto redenção do homem o critério universal da salvação; muito embora, para isso, o virtuoso tenha que renunciar completamente ao mundo, é outra das respostas possíveis ao sofrimento imerecido. Ver: WEBER, Max. As três formas de teodiceia. In: WEBER, Max *Ensaio de Sociologia e outros escritos* (Os Pensadores nº37), 1974.p.269-270.

– através de suas narrativas oferecem aos oprimidos uma explicação sistemática de seu sofrimento e um consolo através de suas promessas de caráter escatológico.

A racionalização de diferentes condições dos agrupamentos humanos destinadas por Deus permite que através de seus mitos ocorra uma desmagificação progressiva do mundo, ele que era jardim encantado para os magos e suas corporações – mistagogos – vai progressivamente ganhando contornos racionais e naturais em contraposição às prescrições ritualizadas das crenças religiosas. Claro que o processo não é unidirecional e muito menos linear, em Weber a magia resistiu no mundo o quanto pôde e seus vestígios permaneceram muito tardiamente nas religiões mundiais; por exemplo, o caso dos sacramentos – em especial a comunhão – no catolicismo.

São esses modelos de justificação religiosa – as teodiceias, em especial a do sofrimento – que encerram, ainda que de maneira primitiva, as primeiras explicações do mundo e, também, os primeiros códigos de conduta arbitrados para a busca pela salvação através da expiação dos pecados cometidos. As *imagens de mundo* criadas a partir da crença na salvação e da busca por uma conduta condizente com as determinações divinas proporcionam o meio adequado para Weber afirmar que “a concepção racional do mundo está encerrada, em germe, dentro do mito do redentor²⁷”.

Esse mito do redentor ganha em força e potência quando é levado por um tipo específico e novo de portador da revelação que é o profeta. À diferença do sacerdote ou até do mago, a mensagem deste portador tem um caráter missionário e sua profecia é ética; portanto, a sistematização de um conjunto de princípios (valores) e da ideia de pecado²⁸, são ambas, fundamentais para sua emergência. Diferente dos magos que coagem e possuem a faculdade de barganha com os Deuses os profetas carregam uma revelação divina, o Deus já não pode mais ser requerido, suas verdades são absolutas e suas vontades impreteríveis. Por sua vez, se diferenciam dos sacerdotes porque rompem com a tradição – não significa que sempre são revolucionários²⁹ –, são anti-establishment

²⁷ WEBER, 1982.a, p.317.

²⁸ IBID, p.317-320.

²⁹ Weber cita o próprio Jesus e sua mensagem, para ele o Deus do cristianismo estava longe de ser um profeta revolucionário, sua mensagem em si não possuía nenhuma grande novidade para a comunidade judaica. Um ponto interessante de articulação com o pensamento recente se reflete na ideia propalada por Weber de que a pregação cristã afasta a religião do núcleo familiar, construindo uma comunidade de irmãos por sobre uma comunidade de vizinhos e superando, com isso, a organização patriarcal e familiar religiosa. Harvey Cox desenvolve essa tese de uma secularização como núcleo da prédica cristã, o mundo moderno aos seus olhos é fruto do próprio conteúdo material da revelação cristã, ver: COX, Harvey Gallagher. *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. 2. ed. Rio de

e podem denunciar, inclusive de maneira conservadora, o comportamento da comunidade³⁰ ou de seus líderes religiosos.

Na tipologia weberiana existem dois profetas, o emissário e o exemplar³¹, ambos fazem parte do núcleo das três religiões monoteístas nascidas no oriente médio, o profeta exemplar é o primeiro historicamente e sua função é transmitir a revelação através de seu comportamento, de seu exemplo, enquanto que o profeta emissário é àquele que vai ao mundo levar a boa nova. O profetismo fecha o ciclo de transformações e permite que o *lado a*³² do desencantamento do mundo tenha de maneira efetiva os seus desenvolvimentos consolidados, ou seja, que o processo de eticização das religiões mundiais tome forma por sobre a concepção de mundo animista e mágica. Isso significa consolidar a constituição de uma explicação de mundo por um cosmos orientado de sentido, tendo o homem o dever de se posicionar diante deste “novo mundo”. É neste momento que razão e mística³³ se separam, enquanto a segunda permanece com um nível de valorização do acósmico e do contemplativo; a primeira parte para um ascetismo voltado a dominação e controle completo do mundo, pois este agora possui um sentido que pode ser interpretado diante da revelação divina.

O segundo processo, que é decorrência do primeiro e tem sua duração de tempo menor, se trata da secularização. Nela a ciência e a técnica substituem o poder de explicação e orientação fornecida pela religião em relação ao cosmos, os eixos que compõe o *dossel sagrado*³⁴ se partem e deriva desta experiência o surgimento de esferas autônomas em relação ao sistema religioso, autorreferentes com suas racionalidades e

Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1971.

³⁰ O papel da profecia está intimamente ligado com a emergência de uma ideia de redenção que não é particular, mas sim coletiva. (WEBER, 1982.a, p.316).

³¹ Eles podem possuir também diferenças significativas em suas revelações e em suas concepções de divindade, por exemplo, a profecia exemplar costuma advogar uma posição estática e contemplativa do mundo, enquanto que a emissária dirige suas exigências ao mundo em nome de Deus (IBID, p.328-329).

³² Em nota anterior já ofereci a devida vênua a composição de Pierucci com relação ao desencantamento do mundo; refiro-me por *lado a*, ao processo de eticização das religiões mundiais que promoveu a desmagificação do mundo e, por *lado b*, ao desencantamento do mundo orquestrado pela ciência, enquanto secularização das instituições públicas e destinação da religião para um das esferas, em âmbito privado.

³³ A separação entre ascese e misticismo é, para alguns teóricos, central no pensamento de Weber, ver: MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro: una interpretacion historica de Max Weber*. Coautoria de Max Weber. Madrid: Alianza, c1976 e BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília, DF: Editora da UnB, c1986.

³⁴ Peter Berger constrói essa imagem para conceituar o papel de mediador privilegiado que a religião possuía sob as diferentes esferas de valor. Em uma genealogia mais pobre, comparo esse “dossel” a um guarda chuva, o processo de secularização rompeu as hastas (esferas de valor) do eixo central que era a religião, este eixo continua a apontar para o céu, mas não possui mais vinculo nenhum com os valores mundanos, 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.

valores próprios. É disso que trata Max Weber nas *Considerações Intermediárias*, chamadas no Brasil com o substantivo nome de “*Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*”.

O lado b, através do processo de secularização, conclui o lento desenvolvimento da racionalização do mundo que é o grande processo universal da sociologia da religião weberiana, o *desencantamento do mundo* é fruto da própria intelectualização do homem que constrói um modelo próprio de explicação cosmológica e que se consagra um retorno ao politeísmo³⁵, agora de valores, que disputam uma encarniçada luta pela existência no mundo. É disso que trata o texto, da luta entre a religião e as diferentes esferas de valor e das consequências desta para a experiência do homem moderno.

As esferas de valor auto-referentes

Antes de mergulharmos na análise do texto, um detalhe muito importante requer a nossa atenção momentânea: a tipologia construída para demonstrar as rejeições religiosas em direção ao “mundo” tem um caráter epistemológico e responde a uma “conexão conceitual entre problemas³⁶” e, por isso, possui lógica e coerência interna diferente da “realidade objetiva”. Disso resulta a construção de um artefato conceitual, de um modelo, que tem por finalidade determinar o lugar tipológico de um fenômeno ou acontecimento histórico, os tipos são constructos abstratos que adquirem um conteúdo coerente em lógica e sentido, constituindo uma possível interpretação racional da realidade, tomando como exemplo as esferas de valor:

Os tipos teoricamente construídos de “ordens de vida” conflitantes servem, apenas, para mostrar que em certos pontos determinados conflitos internos são possíveis e “adequados”. Não pretendem mostrar que não há ponto de vista do qual os conflitos não possam ser resolvidos numa síntese mais elevada. Como iremos ver facilmente, as esferas individuais de valor estão preparadas com uma coerência que raramente se encontra na realidade. Mas *podem* ter essa aparência na realidade e sob formas historicamente importantes realmente têm³⁷.

O tipo ideal, nos termos do próprio Weber, é um caminho para as hipóteses³⁸,

³⁵ Gabriel Cohn trata de maneira bastante elucidativa em seu livro “Crítica e Resignação” da compreensão do politeísmo de valores, enquanto releitura da figura nietzschiana, retomado sob a perspectiva da secularização. Ver: COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, SP: TAQ, 1979.

³⁶ WEBER, Max. A “Objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política in: WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. 3. ed. São Paulo, SP: Cortez: Editora da Unicamp, 1999. 1v.p.83.

³⁷ WEBER, Max. Rejeições Religiosas do e suas direções in: WEBER, Max *Ensaio de Sociologia e outros escritos* (Os Pensadores nº37), 1974.p.241.

³⁸ WEBER, 1999, p.106.

pois através de uma acentuação de determinados elementos em um encadeamento de um ou mais fenômenos – sob uma perspectiva unilateral – seria possível desenhar os contornos de um quadro geral³⁹. Esse quadro geral seria regido por uma cadeia de causalidade complexa que a cada perspectiva desvendada requereria outra para complementar e completar o sentido racional dos acontecimentos; e ainda assim, seria apenas uma perspectiva sob a qual poderia ser compreendido o fenômeno social. Os valores ficam “reservados” no processo de seleção do objeto pesquisado, relegando o interesse do pesquisador⁴⁰ a um perímetro bem delimitado da construção científica.

Os tipos ideais como instrumentos analíticos e comparativos são as ferramentas criadas por Max Weber para a sociologia⁴¹, não são exemplo e nem médias, mas sim abstrações conceituais que combinam as relações de generalidade – *causalidade*⁴² – das ciências empíricas aos cuidados referentes à singularidade dos fenômenos da ciência histórica. E é exatamente através deste método sociológico que o autor procura desvendar os papéis das esferas de valor autorreferentes, identificando a contribuição original das “considerações intermediárias” à sociologia do racionalismo, que consiste nos “motivos dos quais se originou a ética religiosa da negação do mundo e das direções que tomou⁴³”.

Os tipos ideais do ascetismo e do misticismo possuem forte relevância na constituição de cada uma das esferas, são eles os mediadores religiosos da experiência de rejeição do mundo e, de certa forma, o produto do desenvolvimento racional da religião, pois respondem a uma cosmologia própria com um sentido definido que atribui um conjunto de condutas ordenado racionalmente por uma ética. O desenvolvimento da

³⁹ IBID.

⁴⁰ Nesse sentido, o juízo de valor ficaria circunscrito ao processo de seleção, escolha dos conteúdos objetivos que seriam estudados pelo pesquisador. A relação com os valores posterior ao processo de escolha precisa ser pautada por instrumentos teóricos e epistemológicos que possuam alguma pretensão à neutralidade. Ver: WEBER, Max. 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.

⁴¹ Guenther Roth apresenta uma separação de diferentes modalidades (*levels*) de análise praticada por Weber: histórica, sociológica e situacional. A Análise sociológica tem o perfil comparativo e serve ao escrutínio da história através de seus tipos racionais elencados em um contexto de generalização causal. Ver: ROTH, Guenther. History and Sociology in the Work of Max Weber. In: HAMILTON, Peter (org.). *Max Weber: critical assessments*. 2.ed, Londres: Routledge, 1997.p.119.

⁴² Como bem enfatizou Ringer, Weber não é um positivista, mas sim um *causalista* que abriu mão da rigidez do empirismo para propor um causalismo qualitativo aberto às consequências imponderáveis e imprevisíveis dos eventos sociais. A dinâmica deste modelo causal está focada na “escolha e classificação hipotética das causas possíveis”, ou seja, em reflexões parcialmente contra factuais sobre “possíveis cursos dos acontecimentos” e processos de desenvolvimentos históricos prováveis (relativamente) em relação às causas tomadas como adequadas. Ver: RINGER, Fritz K. *A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Sousa. São Paulo, SP: Edusp, 2004.p.78.

⁴³ WEBER, 1974, p.241.

cidade e de uma cultura cívica tem, para Weber, um papel relevante na teoria da racionalização do mundo, ela é uma condição para o surgimento – livre dos tabus, crenças e tradicionalismos do clã – da profecia exemplar e da profecia emissária. A primeira possui um estado extático e contemplativo se assemelhando a conduta do virtuoso hindu ou budista que são *recipientes* do sagrado; a segunda trata exclusivamente de uma valorização da ação, em um ascetismo ativo, no qual o virtuoso é *instrumento* da vontade divina e cabe a ele transformar o mundo⁴⁴.

A própria concepção da divindade sofreu uma sublimação racional nos dois caminhos abertos para a religião após o ocaso da magia, em ambos o Deus se torna supramundano e sobrenatural, mas para a concepção ascética ativa a divindade tinha um vínculo pessoal com seus fieis: era amante, misericordiosa, exigente e punitiva; e para as religiões que seguiram a concepção mística, o Deus era impessoal, pois só por meio de um estado extático seria acessível à contemplação⁴⁵. Do ponto de vista do racionalismo, a religião contemplativa permitiu as massas que não compartilhavam da experiência dos virtuosos – e seus estamentos – que permanecessem sob o jugo da tradição, o próprio lado extático da mística impedia uma valorização da ação no mundo. Para o ascetismo isso não era problema, dado que havia cancelado a separação (qualitativa) entre massa e virtuosos e, no caso do protestantismo ascético, cobrava de todos os eleitos uma conduta ética e racional em referência ao mundo – inclusive no trabalho – neste caso, foi à própria religião que “empreendeu, ética e geralmente a racionalização do mundo⁴⁶”.

Com relação às esferas de valor, os tipos ideias do ascetismo e do misticismo que no período da desmagificação do mundo possuíam o embrião do racionalismo, agora, se digladiam com as esferas para manter o seu poder de influência no mundo. A tragédia da religião é que do seu próprio seio tenha alimentado as forças que iriam destronar sua cosmologia; foram às consequências imprevistas e incontroláveis da assunção religiosa do mundo que permitiriam as contradições *paradoxais*⁴⁷ dos tempos modernos. Deste modo, as esferas são comparadas aos pressupostos dos dois tipos ideais supracitados para tirar as conclusões quanto às afinidades e os choques entre esses modos de concepção e

⁴⁴ WEBER, 1982.a, p.328.

⁴⁵ IBID, p.329-330.

⁴⁶ IBID, p.332.

⁴⁷ Para o autor, nem sempre os agentes ao largo da história possuem a compreensão das consequências de suas ações, ou porque erram em seu diagnóstico ou porque o imprevisível toma o lugar do pensamento racional e produz o extremo oposto daquilo que se era pretendido; eis o *paradoxo das consequências* que tanto permeia a narrativa weberiana (COHN, 1979).

valoração da existência. Por exemplo, quando Weber cita a relação entre a união mística e a comunhão de almas de soldados na guerra, afirma:

A indiferença mútua entre religião e política, quando são ambas completamente racionalizadas, e ainda mais intensa porque, em contraste com a economia, a política pode entrar em concorrência direta com a ética religiosa, em pontos decisivos. Como ameaça de violência consumada entre os Estados modernos, a guerra cria um *pathos* e um sentimento de comunidade. A guerra promove, portanto uma comunhão incondicionalmente dedicada e pronta ao sacrifício, entre os combatentes, e libera uma compaixão de massa ativa e um amor pelos que estão sofrendo necessidades. E, como fenômeno de massa, esses sentimentos derrubam todas as barreiras naturais à associação. Em geral, a religião só pode mostrar realizações comparáveis nas comunidades heroicas que professam uma ética da fraternidade⁴⁸.

Se as relações de afinidade/tensão⁴⁹ com o ascetismo estão para a política – como para a economia – no ordenamento racional do *homo politicus* que *sine ira et studio* decide, em seu burocratismo e tecnicismo, os rumos do Estado; para a afinidade com o misticismo, a proximidade ocorre pelo sentimento de comunidade e comunhão que chegam ao ápice na consagração da morte, pois somente na guerra pode o homem “acreditar que sabe estar morrendo “por” alguma coisa⁵⁰”, a morte recupera o significado⁵¹ da vida.

Do fragmento citado acima podemos ainda retirar a ética da fraternidade que possui a função narrativa de antagonista frente às esferas de valor e sua autonomia interior. A composição deste tipo ideal remete uma vez mais a sociologia da religião e do racionalismo, a profecia criou uma nova forma de comunidade social que se desprende das relações de clã e matrimônio – sob uma ética econômica da *boa vizinhança* – para uma ética religiosa de *caritas*, de amor sofredor ao próximo, transferindo as antigas obrigações da vizinhança para obrigações entre irmão de fé. A ética da fraternidade rivaliza-se com as esferas na sensação de comunhão direta com Deus⁵² e no sentido peculiar que esta experiência pode causar a existência.

Embora a tensão entre a religião e o intelectualismo tenha sido descrita como a maior e a mais conflituosa, em razão do desvelamento do mundo como um mecanismo

⁴⁸ WEBER, 1974, p.251, itálico da fonte.

⁴⁹ Weber procura encontrar não só as contradições como, também, os elementos que produzem uma síntese superior, uma saída para o choque entre religião e – cada – esfera.

⁵⁰ IBID, p.251, itálico da fonte.

⁵¹ Neste texto fica clara a preocupação de Weber com a dimensão do desaprendido, a tentativa de encontrar saídas frente às “frias mãos esqueléticas da razão” ao tecnicismo e ao burocratismo; no fundo Weber queria, sem abrir mão da modernidade, procurar caminhos para a retomada da subjetividade perdida junto do jardim encantado.

⁵² IBID, p.247.

causal⁵³, é na rejeição através da esfera erótica e estética que encontramos o caminho de uma reflexão contextual e situada dos problemas intelectuais e sociais que o autor experimentava. Ambas as esferas compartilham de duas propriedades exclusivas ao seu caráter “deste mundo”, são elas: 1) a natureza essencialmente a-racional e mesmo anti-racional de seus fundamentos e critérios de legitimação; 2) a possibilidade de em sua irracionalidade permitir um caminho para a “salvação” no sentido da busca de significado para um cosmos que não é mais ordenado por Deus.

A esfera estética só se afastou definitivamente da religião com o advento do intelectualismo que permitiu que a arte se constituísse em um cosmos de valores emancipados e autoconscientes, “a arte assume a função de uma salvação nesse mundo [...] proporciona uma *salvação* das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático⁵⁴”. Compete agora com a religião no alicerce de suas fundações, porque a religião de salvação tem por finalidade inculcar um hábito em seu fiel, que deve ser seguido para encontrar a salvação; e a arte, se propõe exatamente a tirar o homem da rotina, a livra-lo do peso da conduta racional pela fruição estética. Uma interessante influência da esfera artística se dá, no mundo de Weber, pela mudança no comportamento dos homens modernos que se recusam a assumir a responsabilidade por julgamentos morais transformando “os julgamentos de intenção moral em julgamentos de gosto (“de mau gosto”, ao invés de “repreensível”)⁵⁵” uma fuga da necessidade de marcar posição sobre uma avaliação ética e racional apelando para avaliação estética.

Por fim, a arte tem uma relação de conflito e correlação com a “forma mais irracional de comportamento religioso”, o misticismo, pois se ambas procuram a salvação internamente, através de uma experiência, para o misticismo o ápice de toda a vida religiosa se concentra exatamente na explosão de todas as formas, na destruição de

⁵³ O intelectualismo, quando projetado em uma ciência racional e empírica produziu o conhecimento necessário ao desencantamento do mundo, no seu *lado b*, e junto com outras causas (secularização do Estado, direito racional, desenvolvimento tecnológico) tratou de por fim ao império da fé como único critério de legitimação das ações humanas no mundo (IBID, p.263). Um exemplo muito claro da tensão entre ciência e fé pode ser retirado do choque entre o darwinismo e o fundamentalismo protestante em 1925, o emblemático *juízo do macaco* no qual o Prof. John Thomas Scopes foi acusado pelo estado do Tennessee do ensino – ilegal – do evolucionismo na escola, é um bom exemplo da contenda entre razão e fé.

⁵⁴ IBID, p.256, itálico da fonte.

⁵⁵ IBID, p.256.

qualquer experiência artística⁵⁶ e, além do mais, para o místico existe uma suspeita de que algo demoníaco está oculto no fascínio da experiência estética e, isto impede qualquer vínculo real referente à afinidade psicológica da experiência artística e a mística.

A erótica em sua relação com o misticismo difere de fato da esfera estética, pois para ela a afinidade psicológica se aprofunda e pode mesmo constituir uma inter-relação na qual o erotismo se coloca como mutuamente substitutivo⁵⁷ (psicológica fisiologicamente) da vivência mística. A fascinação provocada nos amantes “parece oferecer o auge insuperável da realização do desejo de amor na fusão direta das almas entre si⁵⁸” permitindo aos enamorados uma comunhão, “experimentada como uma unificação completa, como um desaparecimento do “tu”⁵⁹”. A consciência do amante feliz diante da irredutibilidade da própria experiência de amar equivale a “possessão” do místico e nisso se difere da estética na qual a forma se choca com o conteúdo; aqui, é o conteúdo do amor sexual que se choca com a redenção mística, apresentando outra salvação com semelhante teor de profundidade espiritual.

No entanto, a relação entre a sexualidade e a religião não foi sempre conflitiva, na verdade o orgiasticismo presente em todas as primeiras religiões atesta o forte vínculo entre o estado de êxtase sagrado e o ato sexual. A tensão se desenvolve, segundo o autor, pelos *fatores evolucionários*⁶⁰ dos quais podem ser derivadas fases de desenvolvimento cuja razão e significado estão intimamente relacionados à racionalização universal e à intelectualização da cultura. Em uma espécie de genealogia típico ideal, Weber apresenta o desenvolvimento de uma sexualidade sublimada em erótica discernindo o contraste entre ética religiosa e erótica sublimada, em seus desenvolvimentos históricos no Ocidente.

Começa pela Grécia antiga, o berço da cultura ocidental foi escolhido pelo autor como ponto de partida do desenvolvimento erótico, mas no período do helenismo

⁵⁶ Hoje talvez seja questionável considerar a estética como fundamentada apenas nas formas, mas não me parece de todo absurdo esta afirmação nos anos vinte.

⁵⁷ IBID, 261.

⁵⁸ IBID, 260.

⁵⁹ IBID.

⁶⁰ Weber nunca foi avesso a construções desenvolvimentistas, aos seus olhos a comparação de diferentes processos de desenvolvimento racional (na música, na economia, no direito e na religião) de diferentes localidades possibilitaria a compreensão das singularidades ocidentais. A negação de Weber em identificar desenvolvimento como progresso ou em inserir as religiões em uma única “régua” de desenvolvimento não o impediu de usar o conceito de fases de desenvolvimento (SCHLUCHTER, 2011, p.153).

clássico o “objeto” do amor masculino – em seu sentido intelectual – ainda não havia se fixado propriamente na mulher, o oposto era verdadeiro, já que “o “camarada”, o rapaz, era o objeto exigido com toda a cerimônia do amor, e este fato ocupava precisamente o centro da cultura helênica⁶¹”. A iniciação sexual dos jovens gregos, pederastia⁶², conjugava a relação entre *erastes* e *eromenos* como núcleo do amor erótico, a hipermasculinidade helena tendia a desvalorizar as relações entre homens e mulheres ainda mediadas pelo peso da posse patriarcal.

Um salto definitivo desta situação para outra só ocorreu a partir do domínio cristão da Idade Média e sua regulamentação do matrimônio como forma adequada de relacionamento sexual entre homens e mulheres, a responsabilidade religiosa teve que se associar aos modelos de condicionamento cultural da honra estamental para produzir algo novo. A conjugação da vassalagem e das relações eróticas na Idade Média permitiu o surgimento da figura do *trovador* que prestava um serviço erótico como vassalo, sua poesia “não se dirigia às moças, mas exclusivamente às mulheres dos outros homens; envolvia (teoricamente!) noites de amor abstinências e um código de deveres e causuística⁶³”.

Essa intelectualização do amor produz a “provação” do homem aos olhos da *dama* que é um produto novo na relação de interesses eróticos, pois agora a dama tinha a função de julgar a “prova” masculina. Essa faculdade de julgar é intensificada na Renascença, a cultura dos salões que substitui o modelo de cavalheirismo medieval requer novas habilidades para a conversação intersexual como importante fator de distinção social e individual, a aprovação do homem aos olhos da dama seria um fator de estímulo à conversação. Os problemas amorosos femininos e as correspondências amorosas ganham valor de mercado intelectual – a segunda alcança o patamar de literatura –, o que é um indicador bastante significativo da transformação da relação entre os sexos.

O último grande salto na intensificação da esfera erótica ocorreu quando ela

⁶¹ IBID, p.259.

⁶² Pederastia era o nome da prática na qual os jovens filhos da aristocracia grega eram iniciados sexualmente pelos cidadãos. Os pelos do corpo funcionavam como indicador natural de maturidade que levavam um jovem a idade adulta, cessando a relação entre ele e seu *erastes*. Ver: CANDIDO, Maria Regina. Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense. In: ESTEVES, Anderson. AZEVEDO, Kátia. FROHWEIN, Fábio (orgs). *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, UFRJ, 2016.

⁶³ IBID, p.259.

colidiu com o ascetismo do especialista vocacional, o homem se emancipara de vez do ciclo orgânico da vida natural e “a vida sexual especificadamente extraconjugal, que havia sido afastada das coisas cotidianas, pôde surgir como o único laço que ainda ligava o homem à fonte natural de toda vida⁶⁴”. A erótica surge não só como negação da rotina religiosa, das práticas e convenções aceitas moralmente, mas como resposta ao naturalismo sexual do camponês, já que o ciclo orgânico de existência havia sido perdido, somente a irracionalidade do sexo cultivado poderia restabelecer “essa sensação que reinterpreta e glorifica toda a animalidade pura da relação⁶⁵”.

A tensão entre erótica e religiosidade começa pela imposição religiosa do matrimônio – dos leigos – e do celibato – dos sacerdotes – em resposta ao orgiasticismo, caminha durante toda a Idade Média no endurecimento e controle das relações entre os sexos opostos e se transforma em conflito aberto quando a religião assume um caráter de fraternidade universal e, por sua vez, a erótica requer a sua autonomia. A sensação de salvação pelo amor sexual, para a ética da fraternidade, compete com a devoção e entrega do amor incondicional a Deus e é por isso que para toda e qualquer ética que tenha como postulado principal a fraternidade do amor divino a relação erótica está sempre ligada à brutalidade. Para a ética da fraternidade a comunhão erótica exige o seu quinhão que:

É muito mais do que a coação mais íntima da alma do companheiro menos brutal. Essa coação existe porque jamais é percebida pelos próprios participantes. Pretendendo ser uma dedicação extremamente humana, ela constitui o gozo sofisticado de si mesmo no outro. Nenhuma comunhão erótica consumida sabe se baseada em qualquer outra coisa que não uma destinação misteriosa de um para o outro: o destino, neste sentido mais elevada da palavra. Com isso, ela se sabe “legitimada” (num sentido inteiramente amoral).

Mas é exatamente da requintada brutalidade, quando tomada como destino, que a erótica se legitima autonomamente. É a contraposição à dedicação exclusiva do amor a divindade e seu altruísmo caridoso; o “tocado” pela graça erótica retira somente de sua experiência e posse do amor, de forma egoísta, os critérios para reencantar a sua existência. A erótica é um produto *sui generis* da racionalização, pois conjuga como o capitalismo, a razão dos meios a irracionalidade dos fins; só que, diferente deste, os fins irracionais podem servir diretamente ao egoísta que se vê livre das “frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quanto da banalidade da rotina cotidiana⁶⁶”.

Com relação ao ascetismo se assemelha mais à estética, muito embora para o

⁶⁴ IBID, p.260.

⁶⁵ IBID, p.260.

⁶⁶ IBID, p.262.

puritano parece ser mais difícil afastar o espectro do sexo do que o da arte. Se ele pode negar o uso da música em seu próprio funeral, não pode – ou consegue – abrir mão dos resíduos da queda presentes no sexo. Se a igreja católica permitiu o sexo regulamentado no casamento e o luteranismo afirmou a tolerância divina para com o pecador, o ascetismo vocacional completa a obra permitindo ao homem viver segundo a finalidade racional que o casamento impõe “procriar e educar os filhos, e estimular-se mutuamente ao estado da graça⁶⁷”. O ascetismo combina a sexualidade primária do camponês ao ordenamento racional da vida e rejeita qualquer sofisticação sexual do qual o gozo o desvie da salvação.

Por fim, Weber termina sua erótica procurando resgatar o valor do matrimônio, afirma contraditoriamente⁶⁸ que o purismo protestante de um William Penn não o constrangia em sua procura por “uma interpretação autenticamente humana dos valores interiores e religiosos do casamento”; talvez o sentimento de responsabilidade para com o outro poderia encerrar alguma raridade na instituição matrimonial e “que ele poderia ser a transformação do sentimento de um amor consciente da responsabilidade, através de todas as nuances do processo vital orgânico⁶⁹”, repito aqui junto com ele, até o “*pianíssimo da velhice*”.

A Erótica na vida de Max Weber⁷⁰

Não podemos separar a erótica das descobertas intelectuais do autor na virada para a década de dez, ali já haviam se consolidado a visão comparativa e tipológica de sua metodologia, como também, a descoberta de um processo de racionalização na arte análogo ao que ocorria na religião e na esfera econômica, proporcionando o insight de um processo de racionalização que mobilizava diferentes “setores” do tecido social. Mas,

⁶⁷ IBID, p.262.

⁶⁸ Edmund Leites em seu clássico “*A Consciência Puritana e a Sexualidade Moderna*” denuncia a visão estereotipada da sexualidade puritana encontrada em Weber como em quase todos os autores que tratam do puritanismo, para Leites a ética de afirmação do mundo puritana permite ao matrimônio um prazer sem qualquer justificação espiritual. Penso que o próprio Weber utiliza Penn para demonstrar o limite de seu tipo ideal de asceta vocacional construído na *Ética Protestante*. Ver: LEITES, Edmund. *A consciência puritana e a sexualidade moderna*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1987. Comungo, neste sentido, da abordagem do professor Stephen A. Kent, para quem a concepção do amor marital em Weber é fruto de uma composição que mescla as cores de suas juvenis leituras de Goethe a apreciação tardia das cartas de William Penn. Ver: KENT, Stephen.A. Research Note: Weber, Goethe, and William Penn: Themes of Marital Love. *Sociological Analysis*, n.43, v.3, 1985, p.315-320.

⁶⁹ IBID, p.262.

⁷⁰ Este último capítulo é composto por uma seleção de trechos relevantes de minha pesquisa que será exposta em sua integralidade na qualificação.

também não podemos esquecer o contexto histórico⁷¹ no qual emergem essas reflexões, elas estão situadas em agrupamentos específicos de uma classe e respondem aos problemas levantados por movimentos contra culturais que nasceram no século XX.

A estrutura de estratificação social do Império Alemão possuía especificidades próprias à sua constituição tardia como Estado unificado e soberano, uma delas era a cooptação das classes burguesas pela aristocracia prussiana⁷², que produziu uma ordem estamental desigual reificada no Estado, organizando as classes por categorias de acesso ao controle da máquina administrativa e política alemã. O mandarinato alemão⁷³, proveniente das universidades, participou ativamente desta conciliação, o que fez com que a Universidade se transformasse em um baluarte de defesa e consolidação do regime; o crescimento do papel da universidade na formação das elites dirigentes da Alemanha⁷⁴ e o enriquecimento pelo comércio produziu uma burguesia letrada, com um *estilo de vida* próprio e uma *situação de status* que lhes proporcionava privilégios específicos no acesso ao ensino e aos cargos da administração pública.

No entanto, a geração de pensadores que surgiram em 1890⁷⁵ começou a antagonizar com os principais valores éticos e com as formas de comportamento socialmente aceitas e transmitidas pela *Bildungsbürgertum*; de uma maneira geral o retorno dos *recalcados*, inconsciente e irracional, para o debate acadêmico é muito significativo, pois coloca em cheque a ideia dominante do racionalismo iluminista.

⁷¹ Não acredito em uma relação de identidade entre a produção teórica e a vida de Weber, mas não posso deixar de apresentar um inventário das influências sociais que marcaram em alguma medida a possibilidade de se pensar a erótica no período. Ver: GUENTHER, Roth. Part A. Ideological Conflict 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.

⁷² Max Weber (1982b) entende que houve uma corrupção das classes burguesas, pois não só o papel político menor, mas também, os privilégios inferiores pareceram suficientes aos seus membros que se adequaram em comportamento e pensamento aos senhores de terra.

⁷³ Fritz Ringer (2000) chama a burguesia que vivia exclusivamente das prerrogativas de sua inteligência na universidade como classe mandarim, em analogia ao mandarim chinês de Weber, em seu livro ele demonstra a mudança de posicionamento e as lutas internas entre conservadores e liberais que percorreu o período imperial e só teve fim com a ascensão de Adolf Hitler.

⁷⁴ O crescimento econômico mediado por um Estado forte requeria a crescente de uma burocracia técnica treinada pelos bancos universitários; essa relação entre ensino e Estado permitiu um crescimento absurdo das instituições de ensino, dentre elas os privilégios da Universidade eram flagrantes, ela formava a elite dirigente do país, as provas que ofereciam os melhores cargos na burocracia só podiam ser feitas por seus alunos e, portanto, durante os primeiros trinta anos da unificação a Universidade produziu um pensamento alinhado à vontade do Estado como potência. Ver: MCCLELLAND, Charles E. *State, society, and university in Germany, 1700-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.p.107. e

⁷⁵ H. Stuart Hughes crava a data de 1890 com significativa para uma transformação de todo o pensamento social ocidental, compartilho no que concerne à Alemanha de sua visão. Ver: HUGHES, H. Stuart. *Consciousness and society: the reorientation of European social thought 1890-1930*. Brighton: Harvester Sussex, c1979.

Embora Weber seja mais um reformador, que um revolucionário, ele também foi um crítico do regime imperial e do veneno militarista e intolerante destilado por corporações estudantis⁷⁶ aos filhos da burguesia.

Quer fosse por influência desta primeira geração de críticos; quer fosse pela necessária emancipação burguesa dos valores, comportamentos e convenções patriarcais; ou ainda fruto direto do desenvolvimento econômico e intelectual frente ao atraso da tradição e da religiosidade alemã; o que é certo é que o advento do século trouxe junto com ele um conjunto de movimentos sociais diferentes e interseccionados que contestavam com força todos os pontos de apoio da dominação dos *Junker*, Marianne nos conta:

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 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 vida⁷⁷.

Os principais canais de contato destes jovens e dos novos pensamentos com os grupos de status acadêmicos eram sem dúvidas, os círculos de intelectuais. No caso de Weber, o círculo de *Eranos* – organizado desde 1904 por seu irmão Alfred – havia lhe aberto às portas para o contato com jovens estudantes e as frequentes reuniões organizadas por Marianne em sua casa eram compostas por um quadro variável de artistas, psicólogos, sociólogos, filósofos e teólogos; esses encontros se intensificaram quando o casal alugou o solar Fallenstein – pertencente à família – ao ponto das reuniões ganharem um dia fixo e o nome *jours*.

Um dos jovens que trouxe novos estímulos aos debates proporcionados pelas reuniões no solar Fallenstein foi Gyorgy Lukács. Seus primeiros trabalhos, sobretudo “*A Teoria do Romance*” e o Ensaio “*Da Pobreza do Espírito*”, fizeram a cabeça de Weber e

⁷⁶ Em uma série de polêmicos ensaios e conferências sobre o sistema educacional alemão, Weber criticou o modelo de organização e os valores que permeavam a cultura das fraternidades, o nacionalismo visceral e o penalismo causava muito mal aos jovens que se tornariam os futuros administradores da nação. Veja especialmente “American and German Universities” em : 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.

⁷⁷ WEBER, 2003, a, p.426.

logo o jovem caiu nas graças de todo o círculo de intelectuais para o qual foi apresentado por Georg Simmel. A correspondência entre o filósofo 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 algumas observações sobre seu ensaio, desimportante 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 piorado.⁷⁸

Dois elementos relevantes, da carta, podem ser destacados: os fatores objetivos são, na verdade, o preconceito antissemita que crescia na universidade alemã⁷⁹ e, também, 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 judeu. A sua ênfase dada à “obra”, no lugar do receptor ou do criador, fazia de sua análise estética um modelo que muito interessava ao diletante das artes Max Weber; a curiosidade e interesse do autor pelo conceito de forma tinha uma razão muito específica, como ele mesmo deixou claro afirmando:

⁷⁸ Dear Herr Doctor.

Yesterday I sat next to Windelband (not accidentally) and mentioned your name during a conversation with Gothein. W. then made a few remarks concerning your essay, unimportant in their content, 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 served 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 whether or not there are objective factors – of which 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.

⁷⁹ 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).

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 dele⁸⁰.

Os valores apriorísticos estariam elevados acima das percepções e juízos experimentais, mas tomada como valor autônomo, à erótica também possuía essa característica de vida formada, a forma poderia ser usada para capturar os elementos irracionais presentes no calabouço de nossa inconsciência encontrando uma legitimação – mesmo que imoral – para o desejo. E a proximidade entre estética e erótica estaria na oposição ao Deus “estranho a forma”, seja a divindade na concepção ascética ou mesmo mística.

Outros dois personagens, em época, estimularam as discussões sobre novas formas de experiência dos sentimentos na vida e também sobre novas descobertas no campo intelectual, se trata do casal Edgar e Else Jaffé⁸¹. O primeiro era um judeu e novo rico, comerciante e industrial com fábricas em Manchester que tentava adentrar tardiamente no mundo universitário; a segunda fora aluna de Weber e amiga de sua esposa, foi à primeira mulher inspetora de fábricas alemã (1900-1902) e uma das primeiras alunas formadas por Heidelberg. Edgar era reconhecido como progressista e Else não escondia os diferentes casos amorosos que permeavam sua vida de esposa e intelectual, logo se envolveu com o médico austríaco Otto Gross, casado com uma amiga, e disputou junto com a irmã⁸² o amor do discípulo de Sigmund Freud.

Em setembro de 1907 Max Weber enviou uma carta em resposta a Else com a avaliação de um trabalho de Otto Gross – enviado por ela – para a *Archiv*⁸³. O choque entre Weber e o Dr. Gross é tomado por muitos comentadores como tendo um viés pessoal⁸⁴ o que não é em si uma suposição errada, mas, além disso, há uma discordância

⁸⁰ WEBER, 2003, p.541.

⁸¹ 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.

⁸² 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.

⁸³ Avigdor, R., & Santos, Y. (2005). Carta a Else Jaffé de 13 de setembro de 1907, de Max Weber. *Plural - Revista De Ciências Sociais*, 12, 123-132. <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2005.75675>.

⁸⁴ Na ótima tradução para o português de alguns textos de Otto Gross, Marcelo Checchia ao comentar a

de fato entre o idealismo presente no pensamento de Max e Marianne Weber e o naturalismo cientificista dos novos movimentos representado por Otto Gross no campo da erótica, e por mulheres como Helene Stocker e Camilla Jellinek na ala esquerda do feminismo burguês.

Marianne Weber durante toda sua vida lutou em favor de uma emancipação da mulher frente ao autoritarismo patriarcal das relações maritais, ela queria reformar o matrimônio alçando o ideal de autonomia⁸⁵ como princípio basilar das relações entre os sexos. Como figura pública a autora disputava com os homens maior espaço para organização de instituições que protegessem as mães solteiras e as esposas de maridos violentos, também defendia o direito ao estudo superior – alcançado em 1908 – e o direito a participação política ativa, Marianne foi deputada da constituinte de Baden em 1918 e um ano depois, presidente da Federação Feminista Alemã (*Bund Deutscher Frauenverein*).

Foi através das disputas internas dentro da Federação que ela e o marido tomaram consciência dos debates e das propostas das reformadoras sexuais, como: Camilla Jellinek em Freiburg defendia o aborto e a proteção legal da mulher diante da investida de conjugues ou companheiros; a Federação Abolicionista (*Deutscher Zweig der internationalen abolitionistische*), grupo formado em Dresden por profissionais da saúde e mulheres que lutavam pela regulamentação dos prostíbulo como forma de controle de doenças venéreas⁸⁶ como a gonorreia e a sífilis que causavam a morte de muitas mulheres e, por fim, o grupo de Helene Stöcker e Adele Schreiber⁸⁷ na Liga para Proteção da Maternidade e Reforma Sexual (*Bund Mutterschutz und Sexualreform*) situada em Leipzig, que queriam através da *Bund* garantir proteção legal aos direitos

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.

⁸⁵ Este texto de Marianne Weber tem especial interesse para nossa pesquisa, primeiro porque ela constrói uma genealogia tipológica muito parecida com a que foi feita por Weber na erótica – diferente no conteúdo – e; segundo, porque sua discussão do matrimônio está muito próxima da que foi levantada por Weber na erótica, indicando uma influência entre as visões dos dois autores. Ver: WEBER, Mariane; BERMINGHAM, Craig. (2003). Authority and Autonomy in Marriage. *Sociological Theory*, 21(2), 85-102. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/3108620.b>.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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.

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.

Max e Mariane Weber faziam parte da corrente oposta, alcunhada de idealista, ambos acreditavam no empoderamento formal da mulher, mas pensavam que a reforma deveria começar por cima através da oferta do ensino superior, de cargos de comando na burocracia pública e privada e da autonomia legal da mulher perante o marido, pois na legislação em que viviam cabia ao homem administrar o dinheiro do casal, inclusive o dinheiro que a mulher havia ganhado antes do casamento. Em uma nota de rodapé⁸⁸ na ética protestante, Weber faz uma dura crítica ao *medicalismo* da época, entendia que o discurso do médico havia tomado o lugar do discurso do moralista religioso e em nome de uma pretensa saúde advogava de maneira “isenta e científica” posicionamentos de valor.

Gross representava essa ética, o médico afirmava a revolução sexual e defendia a fuga das repressões como a única forma efetiva de reencontrar a natureza humana, superando o *estrangeiro*⁸⁹ imposto pela sociedade, com a autenticidade do desejo referente ao que era o *próprio*, o autenticamente humano. Para Weber isso era inaceitável, a ciência não podia assumir o papel de religião, não lhe cabia dizer como os homens deveriam viver nem quais os princípios corretos que deveriam orientar as ações humanas, a erótica poderia permitir isso, mas sem pretensão de verdade científica. A “nova ética” pregada por Gross carecia de qualquer potencia valorativa real, 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 algo⁹⁰.

Ainda que seja uma simplificação grosseira da proposta revolucionária de Gross, para Weber o relativismo higienista do doutor permitia que qualquer imperativo moral

⁸⁸ “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” (WEBER, 2001, p.216).

⁸⁹ 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.

⁹⁰ WEBER, 2005, p.128.

fosse abandonado assim que ele impedisse a satisfação de um desejo. O choque entre os dois, portanto, é muito mais que apenas uma disputa por um objeto de amor⁹¹, é também uma luta entre duas concepções éticas, entre dois modelos de valoração⁹² da existência opostos, e podemos perceber a resposta de Weber à Gross não só na esfera erótica, como também, na esfera intelectual.

Entre os anos de 1908 e 1909 há uma mudança relatada por Marianne⁹³ na forma como Weber interpretava as pessoas que incorriam em *pequena culpa*, o autor compreende que os valores não estavam sós no mundo e que se devia procurar uma situação na qual “as mínimas perdas possíveis” fossem buscadas para se manter a dignidade humana. O *politeísmo de valores* na modernidade promovia uma luta entre os diferentes critérios de legitimação e no lugar do *imperativo categórico*, uma *escala de valores*⁹⁴ deveria ser o critério para a avaliação autônoma e individual da melhor decisão a ser tomada, não cabendo a ninguém a interferência em decisões que envolviam relações humanas pessoais. Aos olhos de Marianne⁹⁵, Max Weber não se rendeu aos princípios eróticos, continuava crendo no matrimônio como forma mais elevada de união sexual, mas ele não poderia ser imposto a todos os seres humanos e, em resposta ao Dr. Gross, “uma coisa que permanece universalmente válida é o reconhecimento da *responsabilidade* em todos os relacionamentos humanos, assim como a seriedade do esforço moral⁹⁶”.

A incompatibilidade manifesta entre o pensamento de Weber e de Otto Gross não impediu o primeiro de servir como assistente jurídico da esposa do segundo; esse fato ocorreu nos anos que antecederam a grande guerra, no mesmo período no qual Weber esboçou as considerações intermediárias. Otto Gross havia sido interdito pelo pai após ser acusado de incentivar o suicídio de duas mulheres, Hans Gross queria retirar a guarda de seu neto Peter das mãos de Frieda Schloffer (*Gross*) acusava-a de bigamia – em época

⁹¹ Joachim Radkau marca o ano de 1909 como definitivo para mudança no pensamento de Weber; diferente de Schluchter levanta a ideia de que um fortuito caso amoroso de Weber com Else desencadeou o interesse pela religião e coloca o insight sobre erótica e religião presente nas *Considerações Intermediárias* como fruto de seus casos no período. (RADKAU, 2010, p.352).

⁹² Na carta a Else Weber defende as suas conhecidas duas éticas: ética heroica e ética média; reafirmando a impossibilidade do argumento de Gross para sustentação de qualquer ética.

⁹³ WEBER, 2003.a, p.447.

⁹⁴ IBID, p.448.

⁹⁵ 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).

⁹⁶ IBID, p.448-449.

ela vivia com o anarquista Ernest Frick – e defendia a retirada de seu herdeiro das mãos da mãe. Frieda era amiga de Else Jaffé e também sobrinha do estimado ex-professor Alois Riegl e pediu ajuda ao consultor jurídico Max Weber. Então o autor rumou para a comunidade de *Monte Verità*, no cantão suíço da Ascona, o paraíso de todos os movimentos contra culturais.

A comunidade de Monte Verità fora criada em 1900, por Henri Oedenkoven e Ida Hoffman⁹⁷, 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* – reforma da vida – que 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; por exemplo, em Monte Verità havia os Naturalistas (*Naturmensch*), os Teosofistas, Wagnerianos, Místicos, Tolstoianos, o grupo de Gross defensor da “nova ética” e os críticos políticos anarquistas e comunistas. Esses grupos faziam da Ascona “o lugar dos espíritos europeus rebeldes”⁹⁸,

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, *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*⁹⁹ – mas não podia, pois as leis do Estado da Áustria influenciadas pelo catolicismo proibiam a separação¹⁰⁰.

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

⁹⁷ 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).

⁹⁸ GREEN, 1986, p.3.

⁹⁹ Equivalente a atual Esquizofrenia, o irônico é que provavelmente o diagnóstico de Gross – feito por Jung – usou dos próprios estudos do autor sobre o tema para defini-lo como doente.

¹⁰⁰ Carta de 31.03 de 1913 (WEBER, 1999, p.44).

gentil¹⁰¹. 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 suas mãos uma cópia do Os Irmãos Karamazov, e o último diálogo de Lukács, no qual este problema é tratado.¹⁰²

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.

Uma ética de consequências em resposta à irracionalidade do mundo é tão nociva como uma ética das intenções; talvez o caminho do meio entre as duas, a conjugação entre convicção e responsabilidade fosse o único caminho adequado para se lidar com os conflitos éticos modernos. Para Weber, a única saída para o *acosmismo do amor fraterno* era o caminho de Liev Tolstoi, pois sua ética garantia a ausência de consequências malignas, mas cobrava um preço alto: a renúncia do sexo e o abandono de um projeto de

¹⁰¹ 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.

¹⁰² 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 intrinsic 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 Lukács’s dialogue, in which this problem is dealt with. Carta de 05.04.1914 (WEBER, 1999, p.56, tradução nossa).

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.

Em sua vida pessoal, uma mudança radical se processaria por volta de 1918, primeiro, o autor volta a procurar emprego empurrado pela crise econômica provocada no pós-guerra¹⁰³ e decide por lecionar em Munique onde acaba morando, nos últimos dias de sua vida, com a amante Else von Richtoffen. Enquanto isso, Marianne foi constituinte de Baden e, depois, presidente da BDF, e portanto, precisou permanecer em Heidelberg. A reconstituição do período com alguns fragmentos de cartas de Else é interessante, pois demonstra a quão viva era a reflexão de Weber sobre a religião¹⁰⁴ e como ela se entrelaçava com os componentes inconscientes da alma humana; além disso, podemos interpretar a vida do autor com sua obra, ou seria por acaso¹⁰⁵ que Weber tenha escrito na erótica sobre o “amor consciente do homem maduro¹⁰⁶” que “reafirma a qualidade natural da esfera sexual, mas o faz de modo consciente, como uma força criadora materializada¹⁰⁷”?

A experiência em *Monte Verità* e o fim de vida com um “ouvido muito musical” para a religião fecha o mergulho de Weber no desconhecido oceano dos movimentos contra culturais e eróticos, para um homem de tradição racionalista e de formação moral pietista essa inflexão demonstra o vínculo definitivo entre sua sociologia e o diagnóstico do tempo presente. A pecha de nominalista que o autor carrega até hoje não o impediu de tirar das mudanças que se processavam à sua frente um insight precioso para sua teoria da racionalização do mundo; se a erótica não é tema central de sua sociologia, também não é uma reflexão desconectada de seu principal interesse, é antes a constatação real e histórica de uma mudança na sexualidade humana que levada às últimas consequências

¹⁰³ Wolfgang Schluchter (2011, p.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.

¹⁰⁴ Radkau (2010, p.529-530) cita um fragmento muito sugestivo de uma carta de Weber à Else: “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 am allowed to do so is the ultimate necessity that is decisive for my life, higher and stronger than any God.

¹⁰⁵ Profecia sobre sua própria vida? Ou a experiência com Else e depois com Mina Tobler, uma musicista que influenciou indiretamente no interesse de Weber pela música, que promoveram essa percepção um tanto quanto pessoal da potência presente na erótica para homem maduro de amor consciente.

¹⁰⁶ WEBER, 1974, p.261.

¹⁰⁷ IBID.

fazia do choque entre o asceta vocacional e o *sensualista sem coração* a tensão marcante do período no qual o autor estava.

Considerações Finais

Neste trabalho pretendi resumir os meus resultados parciais de pesquisa em um texto sintético, por isso selecionei alguns pontos que me pareciam relevantes para estabelecer uma *afinidade eletiva* entre a constituição da tipologia nas “Considerações Intermediárias”, especialmente a esfera erótica, e os diferentes movimentos sociais e contra culturais tomados como portadores dos principais motivos ideais e materiais do conflito entre a moral social e sexual no período de vida de Max Weber.

Após a crise psicológica, Weber se despreendeu da Universidade e teve tempo para fazer leituras desordenadas, para viajar, para estudar novas línguas – como o russo (1805-1906) –, pode se dedicar a religião e produzir um estudo sociológico de caráter universal. Mapear os interesses materiais e a experiência vivida do autor, não comprova qualquer tipo de relação de identidade – ou condicionalidade – entre a erótica e contexto social na qual foi redigida, só salienta a complexidade da emergência de uma temática em determinado período histórico e a possibilidade naquele período de vir a ser um problema adequado, no sentido teórico do termo.

No processo de seleção dos conteúdos históricos relevantes para este texto deixei de lado alguns tópicos importantes, como: a) o freudismo, e a apropriação crítica dele por Weber; b) a discussão biográfica entre defensores de uma interpretação psicologista, histórica, sociológica da vida de Max Weber; c) a crise psicológica e sua “marca” na vida e obra do autor. Esses conteúdos que estão presentes na pesquisa foram retirados porque para os propósitos desta apresentação não eram primordiais, como são os *grupos de status* e os *movimentos contra-culturais*, que somados à relação entre erótica e racionalização do mundo conformam os resultados deste trabalho.

Referências

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.

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.

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.

Avigdor, R., & Santos, Y. (2005). Carta a Else Jaffé de 13 de setembro de 1907, de Max Weber. *Plural - Revista De Ciências Sociais*, 12, 123-132.

<https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2005.75675>.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília, DF: Editora da UnB, c1986.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Coautoria de Luiz Roberto Benedetti. São Paulo, SP: Edições Paulinas, c1985.

CANDIDO, Maria Regina. Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense. In: ESTEVES, Anderson. AZEVEDO, Kátia. FROHWEIN, Fábio (orgs). *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, UFRJ, 2016.

COHN, Gabriel. *Critica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo, SP: TAQ, 1979.

COX, Harvey Gallagher. *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1971.

ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Coautoria de Michael Schroter. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1995.p.46.

GREEN, Martin Burgess. *Mountain of truth: the counterculture begins*, Ascona, 1900-1920. Hanover, N.H.: Tufts University: University Press of New England, 1986.

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.

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.

GROSS, Otto. *Por uma psicanálise revolucionária*. [Organização Marcelo Checchia, Paulo Sérgio de Souza Jr., Rafael Alves Lima]. São Paulo: Annablume, 2016.

HOBSBAWM, E.J; RANGER, Terence. (orgs). *A Invenção das tradições*. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2008.

LEITES, Edmund. *A consciência puritana e a sexualidade moderna*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1987.

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.

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.

ROTH, Guenther. History and Sociology in the Work of Max Weber. In: HAMILTON, Peter (org.). *Max Weber: critical assessments*. 2.ed, Londres: Routledge, 1997.p.119.

SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo, SP: Annablume, 1997.p.149.

KENT, Stephen. A. Weber, Goethe, and William Penn: Themes of Marital Love. *Sociological Analysis*, n.43, v.3, 1985, p.315-320.

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.

WEBER, Mariane; BERMINGHAM, Craig. (2003). Authority and Autonomy in

- Marriage. *Sociological Theory*, 21(2), 85-102. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/3108620>.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, SP: Martin Claret, 2001.
- WEBER, Max. A “Objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política in: WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. 3. ed. São Paulo, SP: Cortez: Editora da Unicamp, 1999. 1v.
- WEBER, Max. *A Psicofísica do Trabalho Industrial*. (Serie Ciências Sociais na Administração, Departamento de Fundamentos Sociais e Jurídicos da Administração, FGV-EAESP). São Paulo, 2009.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília, DF: UnB, 1994. 1v.
- WEBER, Max. Rejeições Religiosas do e suas direções in: WEBER, Max *Ensaio de Sociologia e outros escritos* (Os Pensadores nº37), 1974.p.261.
- WEBER, Max. A Psicologia social das Religiões Mundiais in: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*, São Paulo: LTC, 1982.a.
- WEBER, Max. O Caráter Nacional e os “Junkers” in: WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.b.
- WEBER, Max. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo, SP: USP, c1995.
- WEBER, Max. 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.
- RINGER, Fritz K. *A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Sousa. São Paulo, SP: Edusp, 2004.
- RINGER, Fritz K. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933*. São Paulo, SP: Edusp.2000.
- 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.
- ROTH, GUENTHER. 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.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2011.