

**DAS PALAVRAS À VIDA: O PRAZER MAX WEBER**



**PAULO HENRIQUE FAÇANHA DE MIRANDA**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Paulo Henrique Façanha de Miranda**

**DAS PALAVRAS À VIDA: O PRAZER EM MAX WEBER**

**NATAL (RN)  
2009**

**PAULO HENRIQUE FAÇANHA DE MIRANDA**

**DAS PALVRAS À VIDA: O PRAZER EM MAX WEBER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dra. Maria da Conceição de Almeida Xavier.

**NATAL (RN)  
2009**

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCSA  
Divisão de Serviços Técnicos

Miranda, Paulo Henrique Façanha de.

Das palavras à vida: o prazer em Max Weber / Paulo Henrique Façanha de Miranda. - Natal, 2009.

180 f.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria da Conceição Xavier de Almeida.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

1. Sociologia – Tese. 2. Max Weber – Tese. 3. Prazer – Tese. I. Almeida, Maria da Conceição Xavier de II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BS/CCSA

CDU 316 (043.2)

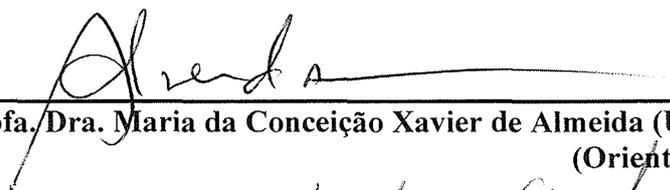
PAULO HENRIQUE FAÇANHA DE MIRANDA

Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

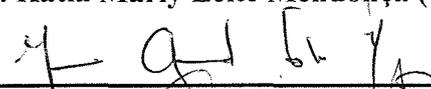
Aprovado em: \_\_\_\_\_

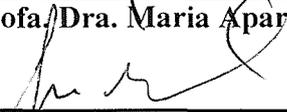
Conceito: \_\_\_\_\_

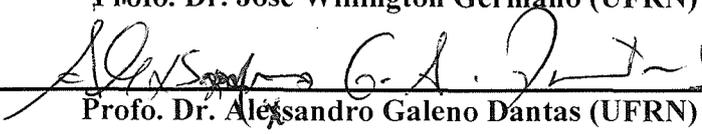
Banca Examinadora

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Maria da Conceição Xavier de Almeida (UFRN)  
(Orientadora)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Kátia Marly Leite Mendonça (UFPA)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dra. Maria Aparecida Nogueira (UFPE)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. José Willington Germano (UFRN)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Alexandre Galeno Dantas (UFRN)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Juremir Machado da Silva (PUC-RS) (Suplente)

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. João Emanuel Evangelista (UFRN) (Suplente)

Aos meus Pais

e

Aos meus 15 Irmãos

## AGRADECIMENTOS

Minha dedicação a este trabalho está diretamente associada à forma de vida que vivi ao longo desses trinta e nove anos. As ambigüidades dos sentimentos que habitam em mim desde então inclui também o prazer como uma manifestação fundamental. Só posso agradecer e não responsabilizar todas as pessoas que de uma forma direta ou indiretamente contribuíram para o aparecimento desse trabalho. Minha família e sua complexa ambigüidade. À minha querida Ceíça (Oreintadora) e sua impressionante paciência para comigo e meus itinerários solitários. Aos colegas do GRECOM. Ao Gilmar e Neila com nossos encontros maravilhosos aqui em Natal. Aos colegas do Instituto de Educação, que continuaram com seus trabalhos nesses quatro anos meus ausentes. À Propesp, em particular, e à UFPA, Capes, PPGCS da UFRN, responsáveis pela funcionalidade e a estabilidade material meu trabalho. A tantas outras pessoas que foram meus amigos, colegas e que por um motivo ou outro deixamos de entrecruzar nossas vidas. À professora Dra. Kátia Leite por ter me dado orientações preciosas desde a graduação até este trabalho, a primeira pessoa que revelou para mim um Max Weber humano, além de ser uma pessoa de grande apreço e estima para mim. Ao Professor Dr. Samuel Sá. Ao Professor Guilherme Carvalho – exemplo de vida para mim e um amigo de consideração inestimável. À Professora Altair Jacinta, grande amiga. À Cristina e à Silvia mãos maravilhosas que cuidaram e deixaram minha vida cotidiana tranqüila e deliciosa com a limpeza e alimento agradável. Ao Alexandre T. e ao Heriberto homens que me possibilitaram uma vida cheia de significados sejam quais fossêm as situações: prazerosas ou não.

*o máximo  
aborda-  
gem teo-  
rica e  
biblia  
motiva-  
das, 10/6/94  
da...*

X

## RESUMO

A tese tem por objetivo discutir a temática do prazer como um assunto intelectual e pessoal para Max Weber. Tem-se por referências principais A Sociologia das Religiões, Ciência como Vocação e Política como Vocação, Burocracia, O sentido da “Neutralidade Axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas. A respeito de sua vida vários autores foram consultados com destaque para a biografia escrita por sua esposa Marianne Weber por ter uma grande quantidade de trechos de cartas e conversas informais. O tema do prazer foi desenvolvido levando em consideração a complexidade desse fenômeno onde sua realização ocorre de forma ambivalente e múltipla. Para isso partimos do paradigma da complexidade segundo a ótica de Edgar Morin, as reflexões sobre o erotismo de Georges Bataille e as compreensões antinômicas de Lepeigneur e Onfray que a seus modos definem o prazer enquanto fenômeno que abriga ambigüidades e as referências históricas de Peter Gay, Nobert Elias, Wolf Lepenies. Em Max Weber o prazer apresenta, também, essa ambigüidade, posto que sua abordagem científica esteja registrando a ausência de prazer para o surgimento de uma ética protestante e, além disso, para corroborar com um processo de *desencantamento do mundo* que nos leva a uma vida sem sentido. Weber sofre mudanças substanciais nos últimos dez anos de sua vida. Nesse período inclui em suas reflexões tema do erotismo e da arte como possibilidades de sairmos da rotina do cotidiano moderno que esmaga a liberdade existencial do indivíduo. No entanto, sua postura ambígua em relação a essas possibilidades, o leva a considerar uma situação de enfrentamento pessoal, heróico, uma vez que, para ele, cada qual assuma as conseqüências de seus atos e crie seus valores para dar significação à própria existência. O prazer em Weber é antes de tudo intelectual e existencial: ao lado da rotinização da vida, burocratização e desencantamento do mundo havia as possibilidades do carisma, da vocação e da paixão. Mas sempre que ele percebia essas alternativas para o “mal-estar” que o mundo moderno apresentava ao homem, ele, enquanto cientista era céptico. Esse é o argumento central da tese.

Palavras-Chave: Max Weber, Prazer, Sociologia.

## ABSTRACT

The thesis has as its goal the discussion over the pleasure as an intellectual and personal subject for Max Weber. The main references are *The Sociology of Religion*, *Science as a Vocation* and *Politics as a Vocation*, *Bureaucracy*, The sense of “Axiological Neutrality” in *Social and Economic Sciences*. Many authors were researched for information about his life, with a highlight to the biography written by his wife Marianne Weber, for its great number of excerpts from letters and informal conversations. The subject “pleasure” was developed by taking into consideration the complexity of this phenomenon which happens in an ambivalent and multiple ways. In order to do that, we started from the paradigm of the complexity according to Edgar Morin’s view, Georges Bataille’s discussions on erotism and the antinomic comprehension of Lepeigneur and Onfray, who define pleasure as a phenomenon with ambiguities, and the historical references of Peter Gay, Nobert Elias, Wolf Lepenies. In Max Weber, pleasure presents, also, this ambiguity, as his scientific approach is registering the absence of pleasure for the rise of a protestant ethic and, besides that, to support with a process of *disenchantment of the world* which leads us to a meaningless life. Weber goes through great changes in the last years of his life. In this period he includes in his comments the subjects “erotism” and “arts” with the possibility of escaping from modern everyday routine that affects the individual’s existential freedom. However, his ambiguous position about these possibilities take him to consider that a situation of personal confrontation, considered heroical, once, in his opinion, each one accepts the consequences of their acts and builds their values to give a meaning to their own existence. The pleasure in Weber is, above all aspects, intellectual and existential: side by side with the routine, bureaucracy and disenchantment of the world was the possibility of charisma, vocation and passion. However, always he related these characteristics to the discomfort that the modern world presented to men, he, as a scientist, was ethical. This is the main argument of this thesis.

Key-words: Max Weber, Pleasure, Sociology.

## RESUMEN

La tesis tiene como objetivo discutir la temática del placer como un asunto intelectual y personal para Max Weber. Se tienen como principales referencias LA Sociología de las Religiones, Ciencia como Vocación y Política como Vocación, Burocracia, El sentido de la “Neutralidad Axiológica” en las Ciencias Sociales y Económicas. Al respecto de su vida varios autores fueron consultados con énfasis para la biografía escrita por su esposa Marianne Weber por tener una gran cantidad de trechos de cartas y conversaciones informales. El tema del placer fue desarrollado llevando en consideración la complejidad de este fenómeno donde su realización ocurre de forma ambivalente e múltiple. Para eso partimos del paradigma de la complejidad según la óptica de Edgar Morin, las reflexiones sobre el erotismo de Georges Bataille y las comprensiones antinómicas de Lepeigneur y Onfray que a sus modos definen o placer como un fenómeno que abarca ambigüedades e las referencias históricas de Peter Gay, Nobert Elias, Wolf Lepenies. En Max Weber el placer presenta, también, esta ambigüedad, desde que su abordaje científico esté registrando la ausencia del placer para el surgimiento de una ética protestante y, además de esto, para corroborar con un proceso de *desencanto del mundo* que nos lleva a una vida sin sentido. Weber sufre cambios sustanciales en los últimos diez años de su vida. En este período incluye en sus reflexiones el tema del erotismo e del arte como posibilidades de salirnos de la rutina del cotidiano moderno que afecta la libertad existencial del individuo. Sin embargo, su posición ambigua en relación a estas posibilidades, lo lleva a considerar una situación de enfrentamiento personal, heroico, una vez que, para él, cada cual asuma las consecuencias de sus actos e cree sus valores para dar significado a la propia existencia. El placer en Weber es antes que todo intelectual e existencial: al lado de la rutina de la vida, burocratización e desencanto del mundo existían las posibilidades del carisma, de la vocación e de la pasión. Pero siempre que él veía estas alternativas para el “mal-estar” que el mundo moderno presentaba al hombre, él, como científico era escéptico. Este es el argumento central de la tesis.

Palabras-Claves: Max Weber, Placer, Sociología.

## SUMÁRIO

<b>Opúsculo</b>	<b>12</b>
<b>Livro das Argumentações</b>	<b>18</b>
<b>Livro das Provocações</b>	<b>36</b>
<b>Livro dos Contextos</b>	<b>99</b>
<b>Livro das Vertigens</b>	<b>124</b>
<b>Livro das Palavras à Vida: trilhos e indícios</b>	<b>166</b>
<b>Outros Livros</b>	<b>173</b>
<b>Anexos</b>	<b>178</b>

*Nessas condições, a relação erótica parece oferecer o auge insuperável da realização do desejo de amor na fusão direta das almas entre si. Nessa entrega sem limite é tão radical quanto possível em sua oposição a toda funcionalidade, racionalidade e generalidade. É citada aqui como significado singular que uma criatura, sem sua irracionalidade, tem para outra, e somente para essa outra específica. Do ponto de vista do erotismo, porém esse significado, e com ele o conteúdo de valor da própria relação, baseia-se na possibilidade de uma comunhão, experimentada como uma unificação completa, como um desaparecimento do "tu". É tão esmagadora que pode ser interpretada "simbolicamente": como um sacramento. O amante considera-se preso à essência da verdadeira vida, que é eternamente inacessível a qualquer empresa racional. Sabe-se livre das frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quanto da banalidade da rotina cotidiana. Essa consciência do amante baseia-se na indelebilidade e inexauribilidade de sua própria experiência, que não é comunicável e, sob esse aspecto, equivale à "posse" do místico. Isso ocorre não apenas devido à intensidade da experiência do amante, mas à imediação da realidade possuída. Sabendo que sem objetivo místico, como se enfrentasse a luz mortífera de uma esfera irreal. (Max Weber)*

*Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos. De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originaram todas as demais virtudes; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas. (Epicuro)*

*E se, entretanto, o próprio conhecimento fosse delicioso;*  
(R. Barthes)

## Opúsculo

*Nem as religiões, nem os homens são livros abertos.*  
(Max Weber)

A reflexão sobre o prazer tendo por base Max Weber é um outro ponto de vista de relacionar a vida e a obra de um cientista social com um aspecto vital das relações humanas. Weber foi observado e compreendido da perspectiva da racionalização que tende a levar o ser humano a um mundo sem sentido, ou como um estudioso das metodologias que buscam o distanciamento das subjetividades. Mesmo quando o assunto é a política, salienta-se a exigência desse pensador de neutralidade axiológica. É claro que isso faz parte do mito e do ser humano que foi Weber. No entanto, existem alguns aspectos de sua vida que apresentam uma dimensão que até então não foi abordada diretamente a partir de sua obra, mas em parte de sua vida.

Aqui não são tratadas apenas as questões sobre o erotismo ou as relações de poder, mas do prazer como elemento que mobiliza a análise de Weber a respeito da Sociologia da Religião. Se, por um lado, nesse estudo ele escreve de maneira objetiva e direta sobre o processo de racionalização que as sociedades ocidentais desenvolveram em direções diversas, por outro, ele traz como um aspecto oculto – inclusive dele próprio – a necessidade de as pessoas se afastarem dos sofrimentos físicos, materiais, psíquicos e espirituais. Nesse ponto inclui-se também a busca do sentido da vida.

Quando Weber aborda o tema do prazer, acata tal conceito como encontramos no senso comum das sociedades contemporâneas. Apresenta também alguns temas que se relacionam ao prazer, como a teodicéia do sofrimento, a ascese puritana, a orgia extática, o erotismo e a arte, e os interesses das massas em afastar qualquer tipo de sofrimento neste

mundo. Não é possível deixar de indicar a tradição intelectual que ele segue: a de recusa do corpo e, por extensão, certo tipo de prazer que faz parte da nossa vida. Em Weber é possível encontrar uma perspectiva intelectualista. Ao confrontar-se com a religião, quer compreender o sentido da vida que seria o equivalente a justificar porque se vive e se morre e aí encontrar o *prazer* de viver uma vida com sentido.

Meu projeto inicial tinha por objetivo estudar a relação da vida e da obra mediada pelo princípio do prazer em seis autores: Marx, Weber, Freud, Jung, Bachelard e Foucault, levando em conta como tal sentimento influenciou a produção desses pensadores ou como eles, a partir de seus estudos, começaram a observar tal princípio e dar atenção especial a ele. Por orientação da professora Maria da Conceição de Almeida, reduzi o empreendimento para Marx e Weber. O universo da pesquisa, contudo, continuava a ser considerado muito extenso, então fiz a escolha por Max Weber e, mesmo assim, não de toda a sua obra, mas a partir de sua Sociologia da Religião. Essa obra apresenta diversas referências quanto à ausência de prazer, mas também à busca de uma certeza para uma vida salva para o Outro Mundo, e nisso também há certo prazer, ainda que contido e mesmo reprimido.

Seguindo o percurso de Weber com relação à Sociologia da Religião encontrei a possibilidade de que o prazer em Weber se estabelecia sob uma ótica trágica: o processo de racionalização da vida humana nas diversas esferas, particularmente na religião desencadeou um tipo de conhecimento – científico – que, especializado, não apresenta um sentido para a vida. Não obstante, ao desenvolver o tema das religiões mundiais, ele apresenta a ideia de que, mesmo que o sofrimento fosse explicado como algo positivo para este mundo, como um meio de se purificar para o outro mundo, não era o sofrimento que se estava buscando em última instância, mas o sentido para a vida e para a morte.

Servindo como um operador cognitivo-metodológico, a concepção da tese está baseada no filme *O Livro de Cabeceira* (GREENWEY, 1996), que apresenta uma relação fundamental entre o corpo, a palavra e a sexualidade como aspectos interligados que possibilitam a busca e construção de livros, de relações afetivas e veiculações das palavras para expressar sensações, sentimentos que não caberiam apenas àqueles que vivenciam o acontecimento da descoberta de si, mas levam em conta o partilhar com os seus contemporâneos e as gerações futuras a riqueza das experiências humanas, mesmo que aparentemente busquem algo somente para si.

A tese *Das Palavras à Vida: O Prazer em Max Weber* parte da forma dessa relação entre as palavras e o corpo humano que pode provocar prazeres de grandes profundidades e de grandes riscos, mas também pode guardar um tipo de relação de fuga do mundo e de si mesmo, possibilitando um tipo de prazer que seja a negação da parte física do corpo humano ou o seu contrário, a negação do aspecto intelectual do corpo. Essa oscilação é visível até os dias de hoje pela relação que a sociedade brasileira contemporânea estabelece com os estudiosos das ciências e da filosofia, ao mesmo tempo em que são observados com respeito e ironia: “são inteligentes, mas são solitários!”, “defendem a humildade, mas se consideram, muitas vezes, melhores do que as pessoas de instrução básica, afinal são estudiosos!”, “defendem suas idéias e disputam espaços institucionais como qualquer pessoa que defende seus interesses na feira ou no senado”. Por outro lado, uma parte dos alunos e de tantos outros funcionários das escolas públicas e universidades têm pouco interesse pelos estudos oficiais que são resultado das pesquisas e estudos dos cientistas. É aqui que se visualiza uma discrepância entre a população que, em sua maioria, sente desejo e prazer por um tipo de relação com o corpo na qual a leitura, a relação de refinamento com palavras e idéias, a abstração sistemática têm pouco ou nenhum

valor, ao passo que a relação com o aspecto físico do corpo tem uma grande e intensa vontade e prazer para se comunicar, aprender e ensinar por meio da música, da dança, dos jogos, das expressões físicas cotidianas. Essa sociedade dividida entre o físico e o espiritual é herdeira de uma forma de ser, sentir, agir e pensar europeia e que se expressa até os dias de hoje nas diversas instâncias da sociedade brasileira, particularmente nas suas instituições oficiais que primam por essa separação entre corpo e espírito, como é o caso das universidades.

Esta tese se volta para o século XIX e para um determinado estudioso, mas tem como intenção de remeter, quando possível, essa discrepância entre o aspecto físico e espiritual do corpo humano nos nossos dias, do cientista, em particular.

A tese está dividida em cinco livros: *Opúsculo* apresenta de modo resumido a tese, a concepção de como está feito e dividido o trabalho e um pouco da história como se configurou a tese. O *Livro das argumentações* reflete acerca da palavra, sua relação com a vida e sua importância para percebermos que o corpo sujeito e seus prazeres não precisam ser dissociados entre o mundo das idéias e o mundo material, ou espírito e carne. O *Livro das provocações* justifica, problematiza e cria uma hipótese em torno da dor como prazer para Max Weber; delimita as principais obras sociológicas de Max Weber que são a fonte principal para a pesquisa; faz indicações resumidas dos principais comentaristas e biógrafos do referido autor; define os conceitos de prazer e corpo. O *Livro do contexto* expõe o momento histórico-cultural da Europa do século XIX, particularmente a Alemanha, no qual o sociólogo viveu, dando ênfase para três aspectos: a cultura burguesa, a cultura científica e a cultura dos sentimentos, tendo como noções básicas cultura, corpo e prazer. O *Livro das vertigens* parte da importância da tragédia, como reflexão e como realidade, para os alemães; da política e da burocracia em relação aos outros aspectos da obra de Weber, seus

discursos políticos e correspondências a respeito do prazer em sua sociedade e sua vida. Propõe-se a relacionar a vivência de Weber a partir de sua vida pessoal em relação a sua esposa, parentes, amigos, religiosos, intelectuais, políticos, artistas, sempre mediado pelo sentido de prazer, com sua Sociologia da Religião. O *Livro das palavras à vida* traz na conclusão a relação que Weber estabeleceu com o mundo acadêmico e suas perspectivas diante da burocratização da vida e criação acadêmica, além de sua expressa busca pela probidade intelectual e o esforço para neutralizar qualquer juízo de valor. Proponho alguns indícios e perspectivas para pesquisas a respeito do prazer nas instituições universitárias.

Max Weber foi um homem que interagiu com os livros e com uma vasta documentação escrita como se tivesse uma necessidade vital, uma obsessão, um sentimento profundo e particular que o fazia mergulhar para uma vida de imaginações, mas também de racionalidades gigantescas. Mas essa é uma das faces desse homem; nele encontramos a expressão e construção de uma sociedade que dá importância e poder à palavra escrita, aos documentos, ao conhecimento racional e sistematizado e à crítica racional, metódica e comprobatória, e ao prazer que isso pode promover. Há uma distância entre eu e ele. Weber viveu em um tempo que só posso supor como foi, recorrendo principalmente aos livros de história, mas também à literatura, cinema, artes, memórias, biografias. Sua existência aconteceu em uma dada região geográfica que, em muitos aspectos, é distinta da minha. Sua cultura apresenta significações que, mesmo com a tradução para a língua portuguesa, mesmo que eu me esforce para me aproximar física, social, cultural e psiquicamente, estará continuamente a expressar certos aspectos que me escapam. Mas também é essa distância que me possibilita observá-lo e dialogar com ele da perspectiva do meu tempo, da minha cultura e da minha existência, muitas vezes auxiliado por outras tantas pessoas que escreveram e escrevem a respeito dele. Portanto, é sobre um aspecto da vida de Weber, um

aspecto de sua obra, um aspecto da relação entre a vida e a obra desse homem, pontuada pela experiência do prazer, que me é possível escrever. Um Max Weber que se fez pelas palavras, pelas leituras, pela escrita, pelos documentos, pelos livros e que se envolveu com a vida da maneira que lhe pareceu ser mais adequada. Mas, sempre que cada palavra, cada leitura, cada livro se refere à sua vida e sua obra, também é uma negação e uma extensão dele. Por vezes, talvez seja possível que ocorra uma breve aproximação capaz de alcançar um Max Weber de carne e osso, de nervos e sangue.

Na abertura do filme *O Paciente Inglês* (1996), surge a imagem de pegadas humanas na areia do deserto do Saara e que, aos poucos, ganham contornos de palavras escritas em um papiro. Faço dessa imagem uma inversão e uma proposta: as palavras escritas por Weber, a respeito dele e de sua obra, em diversos textos, passam a ser suas pegadas e indícios delas, em uma densa floresta cheia de símbolos, incluindo aí o deserto, que passo a seguir para, por algum momento, encontrar o homem em plena relação com a sua obra.

## **Livro das Argumentações**

*O céu e a terra desaparecerão, mas as  
minhas palavras ficarão para sempre.*  
(Mateus, 24)

*toda a nossa vida é leitura*  
(Bachelard)

*A palavra é ao mesmo tempo maravilhosa e terrível*  
(Boris Cyrulnik)

*é necessário umedecer as palavras*  
(Maria da Conceição de Almeida)

## **Palavras, Sentimentos e Expressões**

O mundo das palavras é um lugar onde o animal humano nasce pela segunda vez. Dessa feita, para ser expressão e expressar cultura, a transmissão de conhecimentos, sentimentos e sensações variadas não se restringe à injunção da natureza, ainda que tudo isso não possa existir sem ela. Os livros são parte dessa expressão e desse expressar, por isso é possível relacionar os corpos, particularmente os corpos humanos com os livros. A linguagem vai muito além da fala e da escrita, ela passa por todos os sentidos do corpo e está diretamente ligada às manifestações da vida que chamamos natureza. Quando se toca em um corpo há uma diversidade de significações, tanto para quem toca como para quem é tocado. O toque não está apenas no contato direto do corpo a corpo, ele pode se sofisticar e ampliar para as diversas direções do sentido: o ouvir, o cheirar, o degustar, o tocar e o olhar. Curiosamente, tendemos a hierarquizar qual dos sentidos é o mais nobre para determinadas ocasiões e é isso que entendemos por decoro e por civilização. Ainda que essa hierarquização seja uma forma de tentar controlar nossos aspectos mais primários, não conseguimos deixá-los escondidos por muito tempo. Daí nossas sensações, sentimentos e expressões fluírem tanto pela escrita quanto pela fala, tanto pelo olhar quanto pelos diversos toques, odores, paladares, sonoridades. É possível sentir-imaginar que os sentidos do corpo (incluindo aí a mente) estão relacionados uns aos outros: degusto com o olfato,

toco com a audição, cheiro com os olhos, vejo com o paladar em processos que se compõem e recompõem incessantemente em mudanças contínuas.

Com o livro ocorre algo muito parecido com nossas atitudes em relação ao corpo de outra pessoa, seja conhecida ou não. Nós primeiramente o olhamos, depois, se nos atraímos pela sua aparência, nos mais diversos sentidos do termo – sua cor, formato, volume, o tipo de letra, o título, o nome do autor, uma lembrança ou um motivo profundamente secreto – acabamos por tocá-lo, abrimos, folheamos e, dependendo da relação que se estabelece entre o leitor-intérprete e o autor-tradutor, tendemos a mergulhar nas palavras, nos sentimentos e expressões que pulsam tanto no livro como em nós mesmos. A literatura, algumas vezes, dedica tinta e papel para ficções que se referem às relações entre livros e pessoas. Casos clássicos como *Dom Quixote*, *Fausto* e *Madame Bovary* podem servir de exemplo. Nessas três obras os personagens são influenciados pelos livros que leram; ainda que os resultados sejam trágicos: D. Quixote enlouquece e se acha um herói que luta contra dragões que são moinhos; Fausto se cansa de uma vida reflexiva e abstrata, busca agir e transformar o mundo desenvolvendo uma vida feroz e desenfreada de transformações materiais e valorativas ceifando muitas vidas, inclusive da sua amada Margarida. Madame Bovary busca o luxo e a diversão parisiense, abandona a família para logo mais ser abandonada pelo amante e suicidar-se. Mesmo que os itens tocados sejam pontuados pela loucura, pelo vazio e pelo desespero, respectivamente, o fato é que são personagens que mudam sua visão de mundo, seus valores e seus desejos a partir do contato com ideias e valores que estavam guardados nas páginas dos livros. A ambiguidade está clara na escolha que se deve fazer com as informações que se adquire nos livros, entretanto, a força das argumentações, as sensações e sentimentos que produzem podem, muitas vezes, influenciar de maneira decisiva certas atitudes.

Max Weber foi uma criança, um jovem e um senhor que sempre teve uma relação terna e intensa com os livros. Essa influência das ideias e valores sobre as ações práticas será um tema recorrente em sua *Sociologia das Religiões* a ponto de afirmar que as religiões dos livros deram uma contribuição fundamental para as influências éticas sobre as condutas econômicas dos indivíduos.

As palavras nos ajudam-dificultam a expressar sensações, experiências e sentimentos que nos remetem diretamente à vida. Por sua vez, a vida expressa-ultrapassa consideravelmente o universo das palavras e, no entanto, muitas vezes, só conseguimos criar e comunicar racional e emocionalmente o significado desse fenômeno único a partir da palavra – falada, escrita – *vida*. Há ainda um movimento incessante de outros tantos milhões de palavras para dar origem às ideias, noções, conceitos que ganham vida, mobilidade, decrepitude e morte! Às vezes ressuscitam, às vezes ficam esquecidas. Mas será com elas que os livros ganharão seus movimentos, suas luzes, suas individualidades.

O trágico aparece permanentemente nos estudos de *Sociologia da Religião*, de Max Weber, seja pelo paradoxo das consequências das atitudes valorizadas pelos indivíduos, seja pela relação insolúvel entre liberdade e destino. Quando digo, escrevo, ouço ou leio alguma palavra, o seu sentido está impregnado do contrário também, pois está diretamente relacionada à experiência de vida, às suas contradições, aos paradoxos das relações.

Para Bachelard, em seu devaneio poético, as palavras têm sexo. São masculinas, femininas e andróginas também. Eu complementaria com a possibilidade de sensualidade, sedução, vitalidade e repulsa, ódio e morte. Afinal, quando refletimos definimos, expressamos palavras, construímos corpos vocais, ortográficos que ganham vida, circulam e mediam outros corpos, principalmente os humanos. As emoções são sensações e

expressões de sentimentos diversos pelos quais as pessoas são, geralmente, assaltadas ou reféns: medo, raiva, desgosto, tristeza, ciúme, desdém, vergonha, embaraço, surpresa e felicidade.

Esses sentimentos são facilmente sentidos por nós, mas dificilmente identificados com precisão, mesmo porque em todos eles há uma mistura um do outro e, também, dependendo do momento histórico, do contexto sociocultural e da condição psicológica do indivíduo, uma variação de prazer pode percorrer todas essas emoções, indo da sensação mais forte a uma sensação mais fraca ou, mesmo, à ausência dela. O medo é uma emoção que se expressa em situações nas quais nos sentimos ameaçados física ou emocionalmente, entretanto, muitas pessoas procuram situações de alto risco para sentir a adrenalina fluir pelo corpo. O desdém também é uma emoção que os indivíduos tendem a expressar em uma ou outra situação e que pode promover prazer no agressor – em algumas vezes, também, no agredido –, seja numa situação direta entre uma pessoa e outra, seja através de instituições em que temos as estruturas hierarquizadas por cargos, títulos e *status* e que são fortemente demarcados.

Assim, o caso das palavras *vida* e *prazer* que já trazem em si seu avesso pela necessidade de definição do que é e do que não é; mas aquilo que se nega já está na condição de ser mesmo. Não há como pensar, falar, expressar vida sem ter o sentido de morte, o contrário também. Assim, quando eu escrevo ou leio ou sinto prazer, não deixo de compreender, perceber, sentir a dor, o desprazer. Essas circulações de sentimentos-expressões são matizadas e matizáveis: dependem dos momentos, do meio, da forma das experiências sentidas por cada pessoa, por cada ser humano e pela configuração cultural em que cada indivíduo formou-se.

Se a palavra é um dos símbolos mais diferenciadores da cultura, ela é também uma ferramenta, um veículo fundamental que se inscreve na construção dos corpos. Essa manifestação híbrida – o corpo – que é natureza e cultura, é animalidade e civilização, necessita se expressar e ser compreendida pela palavra. É certo que, para alguns – penso em Rousseau particularmente –, o corpo em si traz todas as suas potencialidades de sobrevivência, sendo sua força e sensibilidade multiplicadas pela experiência. Todavia, o que possibilita essa compreensão, esse pensar a respeito do corpo, da vida, do prazer e do significado de cada uma dessas manifestações naturais e culturais ao mesmo tempo são suas relações com outros aspectos da vida, atravessadas pela presença e pela ausência das palavras.

Ainda que Bachelard (1996) mostre que tanto o senso comum, as sensações fenomenológicas, os pensamentos animistas, substancialistas e filosóficos sejam aspectos da vida humana que se estabelecem como obstáculos para o conhecimento científico, discordo do epistemólogo pelo fato de observar que esses sentidos e interpretações são possibilidades para ampliar tal conhecimento, podendo ser tanto facilitadores como criadores de obstáculos para o conhecimento científico e para tantas outras formas de conhecer. O corpo do cientista não é um corpo à parte da sociedade e da natureza, ele sente e se expressa por meio de necessidades, desejos e prazeres como todos os outros corpos humanos. Assim, verifica-se uma aproximação entre a vida e a obra de um cientista: suas escolhas tanto na área do conhecimento quanto no assunto que trata, além de suas escolhas teóricas e seu corte em relação a um tema a ser pesquisado está intimamente ligado ao seu inconsciente; e o aspecto inconsciente mais visível e sensível é o seu corpo e suas sensações físicas, emocionais e psíquico-sociais.

Os livros e artigos escritos pelos cientistas são, por assim dizer, extensão de seus corpos, são uma parte deles. Não só determinadas palavras, estilo e movimento da escrita e de suas ideias, mas a ausência de ideias e determinados valores que por eles são evitados intencional ou inconscientemente, estabelecem um campo de informações por aquilo que é evitado e são muitas vezes considerados “subjetivos”, “vagos”, “indefinidos”. O próprio Max Weber em muitos aspectos preferiu deixar algumas abordagens de lado porque não era intuito de sua pesquisa, mas nas entrelinhas estava exatamente esse aspecto do subjetivo. Ao sofrer um colapso nervoso em 1897 e que nunca mais o deixou seguro de que não sofreria outra “perturbação dos demônios”, nos dá uma dimensão dessa relação entre o sujeito e seu corpo e a produção de estudos científicos. Eis aí o corpo em plena expressão, apresentando sua mais profunda relação com a palavra.

Dois filósofos podem ser evocados para observarmos essa relação tensa e terna entre o corpo e a palavra. Sócrates e Nietzsche. Tem-se, nas suas referidas biografias, a possibilidade de observar como o problema da fragmentação dos saberes não foi completamente aceito e foi muitas vezes negado, a ponto de atrair atitudes repressivas por parte das pessoas e instituições que aprofundaram tal atitude. Sócrates e Nietzsche experimentaram um tipo de poder, mas também um tipo de estética, bastante singulares nas quais os seus corpos estavam em contato direto com a natureza e também com suas culturas: um pela dúvida permanente; e o outro por buscar um encontro pleno com o corpo; um por ouvir uma voz interior; e o outro por ter visões acessíveis apenas a ele mesmo.

Os dois intelectuais viveram e pensaram o corpo de maneira muito distinta e com resultados muito diferentes também. Contudo, ambos pertencem a um mesmo campo de tradição, que sempre teve dualidades, para não dizer certa relação crispada entre cultura e natureza ou entre espírito e corpo.

Todos aqueles que têm acesso a um mínimo de instrução formal em filosofia percebem a gigantesca influência de Sócrates e Nietzsche na cultura ocidental – mesmo, e talvez por isso, com as inevitáveis deturpações. Entretanto, quando se pensa e lê um pouco mais detidamente a respeito deles, as contradições destacam-se muito mais do que as identificações de um com o outro. O objetivo fundamental aqui é refletir a respeito dos corpos desses dois pensadores e as suas relações com a vida e o pensamento.

Sócrates não escreveu uma linha sequer, mas até hoje é lembrado e continua sendo modelo de pensamento devido à sua jovial dúvida das coisas, mas também pela sua ousada maneira de interrogar tão profundamente seu interlocutor, provocando a sensação – para não dizer o sentimento – de nada saber a respeito daquilo que pensava saber; mas principalmente conhecer a si mesmo. A relação entre pensamento e fala era fundamental para Sócrates. Ele não parava para escrever, mas parava para meditar. Segundo os seus discípulos, ele era capaz de ficar parado de um crepúsculo a outro, sem movimentar sequer o olhar, para resolver um problema que lhe surgia no pensamento e ao mesmo tempo no próprio corpo.

Nietzsche, ao contrário de Sócrates, foi um intelectual que muito escreveu, mas grande parte da sua escrita está próxima da poesia e não do raciocínio lógico-formal exigido pela academia, seja do seu tempo ou dos dias atuais. A sua relação com a escrita era exatamente a de parar o corpo para movimentar o pensamento, e para se expressar principalmente através da escrita. Porém, quanto mais ele experimentava uma relação muito peculiar com a vida, mais ele percebia que era preciso falar e escrever menos. A sua relação com a natureza era descrita e comentada como uma paixão que se rebelou contra o cristianismo e todas as formas de pensamento que tentaram matar a fúria criativa da vida, da natureza, do corpo.

Sócrates ouvia vozes que o orientavam a tomar decisões, inclusive avisar aos amigos dos perigos que poderiam vir a sofrer. Nietzsche teve varias visões que possibilitaram escrever muito dos seus aforismos. Além disso, tanto um quanto outro foi considerado visionário. Tanto para um como para o outro a intuição corpórea rivalizou e complementou a lógica formal do pensamento racional. Esse aspecto múltiplo da relação entre o mito e a razão é efeito daquilo que Onfray (1999) denominou de *hápax existencial*.

Particularmente para um filósofo, o fato de ter-se transformado – seja ao deparar-se com alguma obra fundamental, seja por uma conversa com determinados intelectuais, ou ao ser indagado com uma questão considerada instigante, entre outros acontecimentos que podem, às vezes, ser considerados, aparentemente, banais – em um momento de excitação intelectual, passa a construir um conjunto de termos lógicos e sistemáticos, devido a influxos, intuições, energias e forças provocadas pelo corpo.

*A idéia de que um pensamento possa ser produzido tão radicalmente por um corpo choca as consciências que têm familiaridade com a historia da filosofia. Uma carne habitada pelo entusiasmo, pela desordem e uma estranha parcela que lembra a loucura, a histeria, a possessão, é o que parece excêntrico, incongruente. No entanto, muitos filósofos conheceram o que poderíamos chamar de hápax existenciais, experiências radicais e fundadoras ao longo das quais do corpo humano surgem iluminações, êxtases, visões que geram revelações e conversões que se configuram em concepções do mundo coerentes e estruturados. (ONFRAY, 1999, p. 29)*

Sócrates foi um dos filósofos que experimentou o *hápax existencial*. O seu corpo apresenta (ou é apresentado) como um organismo excepcional: sono e álcool não o afetam, fazendo-o prescindir de alimentação – em excesso ou com regularidade –, não se perturba com o frio do Ártico. Possuidor de um espírito especialmente meditativo, ele esquece os seus encontros e chega atrasado, sem constrangimento, à casa de seus anfitriões. Os êxtases

que ele experimenta impressionam intensamente as pessoas que podem presenciá-los. O exercício mental faz-se mediante uma energia de que o corpo é portador. Além disso, ele possui “as virtudes da coragem física e as competências de um pragmático acostumado à ação” (Onfray, 1999, p. 31-32). Sócrates salva Alcebíades em um campo de batalha. Ainda encontra a voz que sempre acompanha o filósofo desde sua infância – Sócrates desobedecia ao pai, quando era aconselhado pela voz. Essa voz o alertou para que se desviasse de suas decisões equivocadas, mas também para indicar aos seus amigos qual a melhor decisão tomar, quando era consultado e quando ele ouvia a voz de maneira inesperada. Quando deram a oportunidade para que Sócrates se defendesse das acusações que sofria, mais uma vez ouviu a voz e, sem medo da morte, se recusou a defender aquilo que, para ele, não necessitava de defesa.

O corpo de Nietzsche é um corpo que apresenta um número considerável de doenças:

*Vômitos que duram umas doze horas, enxaquecas que se estendem por vários dias, insônias terríveis e repetidas vezes dores hemorroidais, inflamações gástricas e intestinais reiteradas, contínuas dores oculares. ‘Febre, arrepios, suores noturnos, enxaquecas intensas e fadiga constante, ausência de gosto e de apetite, esse é o quadro clínico da doença’, escreve Nietzsche a Peter Gast. Em outro lugar confessa só conhecer um dia de trégua em cada dez. Além da sífilis, que o levará a Tabes, sofrerá de um número considerável de males: alucinações (1868), difteria (1870), zoster (1872), digestões dolorosas (1878), erisipela facial (1880), tifo (1883), disenteria (1888), sem falar em ferimentos diversos, panarício, entorses e outras afecções banais [...] Último golpe de sorte, depois de conhecer mais de dez anos de prostração na loucura, Nietzsche morreu de pneumonia contraída em pleno verão, num 25 de agosto – o século tinha oito meses. (ONFRAY, 1999, p. 77)*

Onfray comenta que as doenças manifestas em Nietzsche o dispensavam da obrigação de resolver problemas que, para ele, eram muito penosos: “romper com Wagner, abandonar o ensino, escapar às tarefas alimentares, evitar render-se à evidência de que não conseguia atingir um objetivo estabelecido”. Ele sabia também que havia uma relação profunda entre os estados de doença do corpo e as propostas – ou intuições – intelectuais originais. Ele mesmo teve um *hápax existencial* em agosto de 1881, em Silvaplana, onde sofreu a inspiração de *Zaratustra* e o *Eterno Retorno*. Ele levou um mês e meio para escrever *Assim Falou Zaratustra*, que lhe deu tanto entusiasmo, para logo mais cair em depressão por dois meses e tentar por três vezes o suicídio.

No caso de Sócrates, têm-se um filósofo que não divulgou explicitamente a importância do corpo, porém viveu intensamente o que esse corpo lhe propôs sem grandes perturbações físicas, mas com grandes repercussões espirituais. No caso de Nietzsche, tem-se um filósofo que expressou a importância do corpo no ato do conhecimento e da vida, mas que foi portador de um corpo profundamente doente. Sócrates morre por própria opção. Nietzsche é tomado por uma loucura e por uma paralisia crescente de seu corpo, até ocorrer o desenlace. Formas de saber diversas, modos de experimentar o corpo diferentemente, todavia dois corpos que não aceitavam a imposição de uma cisão entre o corpo e o espírito, entre a matéria e a ideia.

Aparentemente, tudo o que está inscrito no corpo deve permanecer oculto no e pelo corpo. Essa observação nos remete para um impasse a ser levado em consideração como futura pesquisa: o corpo é o principal meio de revolta contra as imposições ditadas pela razão lógico-formal ou qualquer tipo de ordem que queira se estabelecer como única. O casamento entre esses dois aspectos da inteligência da vida pode ocorrer, mas um dos caminhos a seguir seria o de observar os corpos dos diversos intelectuais, particularmente

os cientistas de quem se tem notícia, para poder relacionar com o movimento dos corpos daqueles considerados como loucos e marginais. Além de falar, o mais problemático seria escrever a respeito do corpo, pois ele é um dos elementos mais rebeldes e menos acessíveis a qualquer forma de classificação, formalização. A escrita pode ser a principal inimiga do corpo. A escrita pode, também, ser o outro do corpo e contribuir para uma religação entre a natureza e a cultura.

Nesse aspecto, percebemos que os intelectuais, particularmente os cientistas, não podem nos dar uma resposta, pelo menos sozinhos. Eles mesmos padecem de prazer e soçobram em responsabilidades – entregas de relatórios, artigos, livros, seminários, palestras, conferências, aulas, administrações com prazos determinados – tudo feito em qualidade elevada, em tempo reduzido, em exigência formal. Há ainda a relação pessoal que envolve esses indivíduos que, como em todos os outros lugares, está tomada de conflitos e muitas vezes se expressam com um alto grau de agressividade: pessoas pedem licença médica para tratar de diversos tipos de distúrbios físicos e mentais os quais, apesar de não estarem associados apenas ao espaço de trabalho e às suas relações conturbadas, também acabam contribuindo para que tal estado de perturbação de saúde venha aflorar no corpo. Outros aspectos podem ser considerados, mas essa reflexão já é suficiente por ora. Há uma necessidade de desenvolver uma educação que estimule os sentidos plenamente, nas suas dimensões olfativas, táteis, palatares e auditivas em uma relação entre a harmonia e a tensão do corpo, o prazer e o intelecto.

Mesmo no momento de silenciar as palavras estamos impregnados da não-palavra. Falar e Ouvir, Escrever e Ler requer corpos que podem se metamorfosear em sutilezas de pensamentos, nem por isso elas deixam de ser parte do corpo de quem as expressou. As palavras aparecem porque somos elas também. Assim como o corpo humano, os

sentimentos, as sensações, os objetos, os fenômenos, a vida, as palavras fazem parte da humanidade e são tão vitais quanto a água, a terra, o céu, o sol. Elas estão sempre em relação umas às outras e a tudo. Podemos amá-las, contestá-las, odiá-las, defendê-las, mas elas nos auxiliam na ausência e construção do sentido da vida; elas fazem parte do nosso corpo e do nosso prazer. Max Weber foi um homem e um erudito que valorizou muito mais o espírito do que o corpo, nesse sentido ele se aproxima da tradição socrática; mas quanto às suas crises emocionais e físicas, ele está intimamente relacionado às perturbações psíquico-somáticas de Friedrich Nietzsche.

O corpo de Max Weber está presente na sua obra, na sua escrita, ainda que ele, no melhor estilo burguês, tenha mantido a total discrição entre o que ele escrevia como cientista e o que ele expressava como cidadão nos principais jornais da Alemanha, ou quando se expressava – com um tanto de reserva – nas cartas para seus familiares, amigos e colegas.

Max Weber nasceu de um parto difícil. Sua cabeça era demasiado grande e sua mãe não pôde amamentá-lo, atividade feita por uma ama de leite. Logo aos quatro anos de idade o menino contraiu uma “meningite unilateral” e ficou propenso, por alguns anos, a ter câimbras e congestões. A doença trazia o perigo de morte ou de ficar com retardamento mental. Nesse período que vai dos quatro aos cinco anos de idade, o menino sofreu de angústias nervosas: medo de galinhas, dificuldades de se relacionar com os meninos de sua idade e mais velhos, medo de tomar banho de mar.

Em 1869, o pai de Weber foi chamado a Berlim como conselheiro municipal. A família mudou-se para Carlottenburg e instalou-se em uma casa na periferia da cidade que tinha um pomar de trezentos metros quadrados. O pomar tinha frutas, legumes, galinhas e gatos, onde Max passou sua infância brincando com seus irmãos.

Quando começou a frequentar a fase escolar, aos seis anos de idade, Max era um menino que, por consequência de sua doença, possuía compleição fraca, era tímido e sem qualquer possibilidade de realizar qualquer exercício físico – esse aspecto o seguiu até os dezoito anos de idade. No entanto, as tarefas escolares eram realizadas sem dificuldades.

Aos nove anos Max estava fascinado pela história e pela genealogia, segundo sua mãe. Sua avó afirmava que o latim o atraía grandemente, além de participar de brincadeiras com os filhos dos vizinhos e dedicar pelo menos meia hora pela tarde ao piano.

Weber participou de algumas viagens de verão com o pai e os dois irmãos mais jovens que ele. Até então a relação estabelecida entre pai e filho era de cordialidade e subordinação do filho em relação ao pai. Mas a partir dos dezessete anos, a necessidade de fazer valer suas próprias escolhas fez com que ele entrasse em conflito com o pai; ainda que se espelhasse no comportamento paterno. Sua relação com a mãe dos doze até os vinte anos foi de distanciamento e discrição quanto aos seus sentimentos. Procurava suportar suas dúvidas e temores sozinho.

Um aspecto muito importante de se ressaltar dessa fase de juventude de Weber é quanto ao seu interesse pelos livros. Marianne Weber nos dá o volume e qualidade dessas obras, que impressionam.

*Porém os livros foram a coisa mais importante na rica juventude de Max Weber. Em prematura idade, Max estudava por gosto tudo o que caía em suas mãos, sobretudo, história e os clássicos. Mas também lia filosofia. (WEBER, 2003, p. 56)*

Com a idade de doze anos disse à sua mãe que alguém lhe havia emprestado o *Príncipe*, de Maquiavel, e que ia ler o *Antimaquiavel* e também examinar as obras de Lutero. Aos treze anos escreveu dois ensaios históricos que denominou de *Acerca do Curso*

da *História da Alemanha, com Especial Atenção às Posições do Imperador e do Papa*, e o outro *Acerca do Período Imperial Romano desde Constantino até a Migração das Nações*. Esse último era “Dedicado pelo autor ao seu próprio e insignificante eu, assim como a seus pais e irmãos”. Dos autores de ficção gostava particularmente de W. Alexis e Walter Scott; além de ter lido Homero, Heródoto, Virgílio, Cícero, Salustio, aos quatorze anos de idade.

Aos quinze anos escreveu *Observações do Caráter Étnico, o Desenvolvimento e a História das Nações Indoeuropeias*. Foi nesse período que resolveu aprender hebreu para estudar o Antigo Testamento na língua original. Na escola quase não prestava atenção nas aulas. Entre os quinze e os dezesseis anos leu e fez anotações de: *Geschichte der Griechen* [História dos Gregos], de Curtius; as de Theodor Mommsen e de Treitschke, uma história dos Estados Unidos e *Kulturpflanzen und Haustiere* [Plantas Cultivadas e Animais Domésticos], de Hehn. Fez esta observação acerca de seus hábitos de leitura: “Meu avanço é lento porque tomo muitas notas conforme leio” (apud Weber, 2003, p. 61). Encontramos o jovem prosseguindo com suas leituras nas obras de Spinoza, Schopenhauer e Kant. Leu os quarenta volumes da edição Cota das obras de Goethe nas horas de aula. Realizou seus exames finais [*Abitur*] no Gymnasium com as considerações dos professores que atestaram que o rapaz tinha um alto nível intelectual, mas que sua “maturidade moral” infelizmente não acompanhava. Marianne descreve a nova fase que Weber passa na vida: “Muito magro e fraco, ‘candidato à física’, com seus membros delicados e ombros caídos, com dezoito anos, inscreveu-se na Universidade de Heidelberg”.

Alguns acontecimentos durante a fase de vida de estudante universitário – participação nas “fraternidades”, recrutamento militar, relações com familiares de ascendência materna e relação com as teorias religiosas – provocaram uma mudança radical no jovem Weber não apenas em seu aspecto físico, mas também em sua forma de ver a

vida, principalmente de compreender os valores maternos e de, até certo ponto, partilhá-los. Porém, duas características permanecerão e crescerão ainda mais: a autonomia intelectual e a sua liberdade de escolhas.

Weber fez a mesma escolha paterna, jurisdição como área de sua especialização, mas também frequentou aulas de História, Filosofia, Economia, participando de cursos e seminários, além das leituras paralelas que ele mesmo continuava buscando independentemente. É o caso de obras como *História dos Povos Romanos e Germânicos* e sua *Crítica dos historiadores modernos*, de Ranke, que ele considerou difíceis; “uma linguagem que lembra a de *Werther* e de *Wilhelm Meister*”.

Nesse período ele conheceu seu primo Otto Baumgarten, em seu último semestre de estudos em teologia e permitiu-se influenciar por ele. Reuniam-se no almoço e jogavam após as refeições; à noite liam juntos obras de teologia e filosofia: *Mikrokosmo*, de Lotze – semanas depois abandonariam tal leitura por acharem demasiado superficial –; Platão; *Dogmatik*, de Biedermann; *Der alte und der neue Glaube*, de Strauss; *Paulinismus*, de Pfeider; *Reden Über Religion*, de Schleiermacher, entre outras. É nessa época que, nas férias de Pentecostes, ele se encontra com os Baumgarten e se liga intelectual e emocionalmente a essa família. H. Baumgarten era historiador e um profundo observador da situação política alemã, com quem Weber gostava de ouvir e debater; Ida Baumgarten, a irmã mais velha de sua mãe, era uma senhora religiosa que o fez abrir-se à vida espiritual de Helene Weber.

Com tanta tarefa se fazia necessário construir uma agenda a ser cumprida. Coisa que Weber começou a descumprir quando se envolveu com as associações estudantis uniformizadas, o que durou pelo menos três semestres.

*Estabeleceu uma relação estreita com os Alemanos: almoçava com eles, tomava parte das obrigatórias sessões de bebida duas noites por semana e viveu cada vez mais a vida de um irmão de fraternidade. Em seu terceiro semestre lutou nos duelos de costume e recebeu a faixa. Entregou-se então de coração à alegria da vida estudantil, tornou-se um camarada divertido e logo se distinguiu por sua extraordinária capacidade para consumir álcool. (MARIANNE WEBER, 2003, p. 85)*

É nesse período que ele modifica seu aspecto físico e deixa de ser franzino para tornar-se largo e corpulento. Nessa época também sua mãe lorecebe com uma bofetada no rosto por ter mudado tão significativamente sua fisionomia e o que isso simbolizava em relação a uma vida mundana. Contudo, o rapaz ainda mantinha uma relação com as leituras, os livros e a escrita de modo sistemático e regular.

Foi a experiência de recruta militar que colocou o jovem Max Weber num período de torpor e distanciamento da escrita e das leituras, pois sentia seu corpo cansado e a mente não obedecia ao desejo de uma simples leitura ou de uma escrita, ainda que reduzidas. Tinha dificuldades nos exercícios físicos, ainda que gostasse de se exercitar na esgrima. Não era simpático aos treinamentos no pátio. A única concessão que teve, para saciar sua sede intelectual, foi a permissão para assistir aos seminários de história de H. Baumgarten. No mais, passou o primeiro semestre de recrutamento entre frequentar, nos finais de semana a casa dos Baumgarten, ir para a taverna beber cerveja durante a noite e ir para o treinamento militar ressecado durante o dia.

Posteriormente, Weber veria o exercício militar como algo importante para a vida de um jovem, mas ainda assim percebeu que muito do intelecto é deixado de lado para que o corpo trabalhe de acordo com as ordens e comandos necessários. Na condição de oficial ele escreveu: “Minha posição é realmente diferente do que costumava ser, e se, como espero com toda a confiança, eu for promovido dentro de duas ou três semanas,

experimentarei o lado agradável além do lado útil do estabelecimento militar.” (apud Marianne Weber, 2003, p. 95). Isso significava que, para ele, ainda interessava o lado intelectual como fonte fundamental para sua vida.

É por esse período que ele se enamora por Emmy Baumgarten. A partir de 1886, Weber estabelece correspondência com ela e ocorre, então, uma expressão visível do interesse do casal em se relacionar de maneira erótica. Será uma relação platônica, dentro do decoro burguês-vitoriano: distante, cheio de intenções afetuosas, mas silencioso. Essa situação se estabelecerá por quase cinco anos, mesmo porque a moça sofria de uma doença dos nervos.

A relação de Weber com o corpo, a leitura, a escrita e o mundo social se fez presente e sofreu drásticas mudanças tanto físicas quanto emocionais. Ao longo de suas experiências, a mudança do menino franzino e tímido para o homem corpulento e expansivo dá possibilidade para mais uma mudança, dessa vez para o profissional da jurisdição, o doutor em história do direito, o professor universitário, o homem casado e a reviravolta de um corpo que sai do apolíneo em busca do dionisíaco.

## Livro das Provoações

*Eu não sou um livro bem raciocinado, sou um homem com suas contradições. (rebelde protestante von Hutten. Personagem da obra de Conrad Ferdinand Meyer)*

*Eu não me interesso por namoros, não escrevo poemas, o que posso fazer senão ler? Isso faço com total dedicação. (Weber aos 15 anos)*

*Filho, há mais coisas que eu quero dizer: os livros sempre continuarão a ser escritos; estudar demais cansa a mente. (Eclesiastes)*

*Os grandes livros, sobretudo, permanecem psicologicamente vivos. Nunca terminamos de lê-los. (Bachelard)*

*Como podemos ficar indiferentes a problemas que envolvem nossa existência? E podemos evitar vê-los simultaneamente com o olho da razão e o olho da paixão? (Prigogine)*

## **Das contradições da vida às harmonizações das palavras**

A relação entre a produção do conhecimento científico e filosófico com o prazer ainda não foi explorada na perspectiva aqui proposta: como Weber relacionou essa sensação, esse sentimento, esse conhecimento com as realidades que estudou? Como experimentou? De que modo expressou? A associação entre vida pessoal e desenvolvimento de investigação científica é flagrante nesta pesquisa. Não há possibilidade de separar a vida pessoal da vida intelectual, ainda que a posição de separar a vida privada da pública fosse cara a homens como Weber, que tinha por princípio a busca obstinada de atingir a objetividade no processo do conhecimento científico, mesmo se tratando de um assunto como *ethos* ou religião. Além disso, a abordagem científica diante da vida, particularmente sobre as relações humanas, sempre foi problemática para Weber, pois ele não deixava de perceber que toda escolha para realizar uma determinada pesquisa dependia da subjetividade do cientista, assim como as teorias, mas isso não deveria ser motivo para desistir de encontrar a verdade por meio de um esforço, de uma atitude objetiva. Biógrafos e comentaristas (Marianne Weber, 1926; C. H. Mills e H. H. Gerth, 1946; Jacob Peter Meyer, 1956; W. Mommsen, 1959); R. Bendix, 1960; E. Boungarten, 1963; Julien Freund, 1966; R. Aron, 1967; Donald G. Macrae, 1974; Gunter Roth, 1976, 1979; Schluchter, 1976,

1979, 1989, 1996; A. Giddens, 1995, entre outros<sup>1</sup>) mostram como a experiência pessoal de Weber deu todo um contorno à definição de sua obra.

Como herdeiro do Iluminismo, Weber tinha um vasto conhecimento da ciência (o que hoje denominamos: Direito, História, Economia, Sociologia, Antropologia), da Arte – particularmente a música –, da Filosofia e mesmo da Teologia. No entanto, sua relação com as emoções foi dramaticamente silenciada, mas não sepultada. O fascínio que ele possuía por temas como o poder, a política, a racionalidade e a religião denunciam sua perturbação e emoção para compreender a sua sociedade e, principalmente, a si mesmo como um homem de razão.

Em seu artigo *Narrativas de uma ciência da inteireza*, Maria da Conceição de Almeida tece uma reflexão relevante quanto ao problema da relação indissociável entre vida pessoal e desenvolvimento científico. Dialogando com cientistas como David Bohn, Werner Heisenberg, Ilya Prigogine, Merleau Ponty, Boris Cyrulnik e Edgar Morin, ela reafirma a associação mediada entre o exercício científico e as emoções provocantes que brotam do corpo do sujeito em seus diversos sentimentos de amor, amizade, medo, ódio, inveja, admiração e outros mais.

*Diferentemente do que é anunciado nas aulas de ciência e metodologia de pesquisa, cientistas e pesquisadores veem o mundo a partir do lugar de um observador constituído por sua subjetividade, suas experiências de vida, seus saberes acumulados, sua cultura, sua história pessoal. (...). (ALMEIDA, 2006, p. 288)*

---

<sup>1</sup> As datas correspondem às primeiras edições de cada obra.

Essa perspectiva de levar em consideração a relação entre a vida e a produção científica é uma das formas que utilizo para observar e analisar o percurso afetivo-intelectual de Max Weber.

Um dos motivos para fazer esta pesquisa foi o fato de os estudos de Max Weber serem uma das bases que possibilitaram os fundamentos teóricos e metodológicos para a realização de pesquisas científicas na área das relações sociais, políticas e culturais das sociedades denominadas modernas e mesmo as pós-modernas – pois todas as grandes teorias que são desconstruídas no campo das ciências sociais partem dos referenciais desse autor e de outros grandes teóricos.

A recepção desse autor no país tem seu início com a obra de Gilberto Freire em *Casa Grande & Senzala* (1932), que utilizou algumas categorias sociológicas de Max Weber de maneira bastante genérica. Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil* (1936), foi quem primeiro utilizou “as categorias weberianas na interpretação patrimonialista da história brasileira” (Chacon, 1988, p. 91).

Outros estudos surgiram bem depois, entre os quais *A Cinza do Purgatório* (1942) de Otto Maria Carpaux; *A Sociologia de Max Weber (Sua importância para a Teoria da Prática da Administração)*, na Revista do Serviço Público do DASP (Departamento Administrativo do Serviço Público); Jurarez Brandão Lopes em *Max Weber* (1956), em um livro conjunto intitulado *Sociologia e História* (Quatro Precusores Brasileiros. Três Filósofos da História); Oliveira Viana em *Instituições Políticas Brasileiras* (1949), Vianna Moog em *Bandeirantes e Pioneiros* (1954); Raymundo Faoro em *Os donos do Poder* (1958); Hélio Jaguaribe em *Desenvolvimento Econômico e Desenvolvimento Político* (1962); Oliveiros S. Ferreira em *A Teoria da “Coisa Nova” ou A Visão do Público como Negócio Particular*, Mauricio Tratemberg; Fernando Henrique Cardoso em *Empresário*

*Industrial e Desenvolvimento Econômico* (1964) e Simon Schwartzmann em *São Paulo e o Estado Nacional* (1975) e *Bases do Autoritarismo Brasileiro* (1982) e várias outras obras que tiveram e têm abordagens bastante heterogêneas a respeito da obra de Max Weber para a interpretação do Brasil (Chacon, 1988).

Aliás, na tentativa de compreender e superar o *atraso* brasileiro em relação ao ocidente moderno colocando-o na linha da modernização, alguns intelectuais brasileiros, a partir dos anos de 1930 até os dias de hoje, elaboraram esse problema como uma obsessão (Vianna, 1997). O curioso é que, segundo Gláucia Villas Bôas (1997), a recepção de Weber, nas Ciências Sociais, no Brasil, dar-se-á depois da década de 1950 e em uma perspectiva bem diversa da forma como o pensamento do autor fora originalmente criado em seu contexto cultural alemão. A avaliação negativa que se fez e se faz da cultura ibero-americana – católica, sensualista, patrimonialista, pré-moderna – é um assunto que até os dias de hoje nos deparamos no universo intelectual, cultural, político, social, econômico e ético do Brasil. O paradoxo em torno dessa reflexão é a seguinte: como os intelectuais, em sua versão oficial e hegemônica, e mesmo as elites do Brasil, que experimentam nos dias de hoje muito do desconforto – tanto no sentido material, para a maioria da população, como também no sentido existencial, com certo destaque para as elites – que a modernidade trouxe para o ser humano, nos diversos cantos do planeta, continua apostando nessa forma de viver tão devastadora e *desencantada*? E mais, o próprio Max Weber ao elaborar sua teoria das relações entre religião e economia não apresentava diagnósticos de uma vida social feliz.

Em 1997 ocorreu na Universidade de Brasília um seminário internacional sobre a vida e a obra de Max Weber que redundou na publicação de três livros com uma variação temática e de pesquisadores que merece ser observada. Trata-se de uma coletânea

distribuída em três volumes organizada por Jessé de Souza: *O malandro e o protestante* (1999); *Política, ciência e cultura em Max Weber* (2000), e *A atualidade de Max Weber* (2000). Esses três volumes abordam as mais diversas influências que os estudos de Weber podem exercer para a pesquisa e reflexão de diversas áreas das ciências humanas.

Max Weber é bastante conhecido no meio acadêmico, particularmente nas ciências sociais, como um intelectual que teve uma vida sofrida, do ponto de vista existencial, e que sua visão trágica do mundo moderno teria, como um dos estimuladores, sua atitude aparentemente rígida e distante de lidar com as emoções. Sua firme e obstinada vontade de encontrar a verdade, através de um conhecimento objetivo, estaria relacionada a uma descoberta de si mesmo na sociedade em que vivia. O que, geralmente, o estudo sociológico de Weber marca é sua visão pessimista do mundo moderno. Mas será que de fato sofrimento e pessimismo foram condições decisivas para a sua vida e produção científica?

Ilya Prigogine, ao escrever sobre a relação entre ciência, emoção e paixão comenta e cita com frequência Albert Einstein. Segundo Prigogine, Einstein tinha uma visão pessimista diante do mundo e isso fica evidente quando se propõe a fazer da ciência um tipo de fuga do mundo inconstante e perturbador, onde não há estabilidade de nada. Assim, escreve Einstein:

*Um dos motivos mais poderosos que leva as pessoas à arte e à ciência é o desejo de sair de uma existência monótona, com seu sofrimento e vazio desesperador para escapar da escravidão dos desejos pessoais que não param de mudar. Eles levam pessoas sensíveis a transcenderem sua existência pessoal e procurar o mundo de contemplação e de conhecimento objetivo. (...) Mas além desse motivo negativo, existe outro positivo. O Homem tenta de forma adequada moldar para si mesmo uma visão simples e clara do*

*mundo, e triunfar sobre o mundo da experiência, substituindo-o, de algum modo, por essa imagem.*” (EINSTEIN apud PRIGOGINE, 2001, p. 95)

Essa confissão de Einstein permite observar como esse sentimento de fuga do mundo e ao mesmo tempo uma tentativa desesperada de controlá-lo era uma tendência acentuada para uma parcela da sociedade burguesa, intelectualizada, racionalista da cultura europeia, particularmente a alemã. Max Weber é um representante emblemático desse estilo de vida. É frequente encontrar no vasto edifício conceitual da sua teoria sociológica e dos seus estudos de História do Direito, Sociologia e Economia, uma minuciosa descrição e análise que parecem ser perfeitamente enquadradas; mas ao longo de sua vida de pesquisas ele refinará seu procedimento teórico-metodológico a ponto de considerá-lo um tipo ideal que serve como um modelo de aproximação da realidade, mas não poderia ser a realidade em si mesma. Sua escrita apresenta, na maior parte de suas obras, um padrão que oscila entre a clareza conceitual e a monotonia dos seus longos discursos (com algumas exceções, a exemplo de trechos de seus estudos de Sociologia da Religião e suas duas conferências, Ciência e Política como Vocação, que além da clareza conceitual, ganham uma densidade dramática com imagens cataclísmicas da vida moderna).

Há vários estudos que abordam a vida e a obra de Max Weber e alguns biógrafos interessados em considerar a relação da vida com a obra. Assim, temos algumas abordagens que podem ser observadas para fundamentar o nosso tema de interesse.

A pungente biografia que Marianne Weber fez a respeito da vida e obra de seu marido, *Weber Uma Biografia*, publicada em 1926, é um dos mais importantes documentos que temos à disposição. Se, por um lado, ela tinga a imagem do marido de maneira pouco objetiva, por outro, ela o mostra de uma forma que nem um outro estudioso poderá fazê-lo,

pois, ao conviver com ele, ela conseguiu captar muito das suas contradições humanas – como seu agudo senso de humor, sua discrição e senso de honra, sua compaixão para com os frágeis e sua reprovação para consigo ao perder o controle emocional. Além disso, há trechos de cartas, encontros e situações que somente quem partilhasse de sua intimidade poderia ter acesso. Ela apresenta um quadro realista do contexto social, cultural e político da cultura alemã da época. Todas as outras biografias e outros tipos de estudos sobre Weber partirão sempre desse trabalho.

Em 1946 foi publicada uma coletânea de alguns textos da obra de Max Weber, traduzidos para o inglês, por H. H. Gerth e C. Wright Mills, e que traz uma introdução na qual relaciona o homem e sua obra. Nessa reflexão encontramos quatro aspectos fundamentais de tensão na vida e obra de Weber que podem ser relacionadas de modo diverso: 1) a relação entre o pai e a mãe, e a tensão entre política e religião; 2) a situação política da Alemanha, esfacelada por grupos políticos pouco interessados no desenvolvimento alemão, porém, mais interessados em enriquecimento e garantia de privilégios próprios e a tensão entre ética da convicção e ética da responsabilidade; 3) a dificuldade em escolher a atuação profissional entre a ação política e a reflexão do cientista, tensão entre a paixão e a neutralidade axiológica; 4) a tensão pessoal de se comprometer maritalmente com uma mulher de saúde mental frágil e enamorar-se e desposar outra. Nesse sentido, a abordagem dada ao seu estado de saúde mental e física ganha uma coloração viva e nos auxilia em alguns indícios.

Bendix Reinhard publicou, em 1960, *Max Weber, um perfil intelectual*, o qual aponta, entre outros, para um aspecto de contradições a respeito da vida e da obra de Weber. Havia a necessidade de realizar atividades práticas, mas desenvolveu uma vida acadêmica que só foi exercida por apenas cinco anos; sua vontade de participar de uma vida

política e lutar pelo poder foi barrada por sua falta de vontade de utilizar os meios que ele tanto refletiu e escreveu sobre o universo endemoniado da política; amava a Alemanha, mas fez planos para, por algum tempo, emigrar, particularmente para a Itália. Não suportava a rotina burocrática da academia, e, entretanto, desenvolveu uma ética do rigor acadêmico. Defendia uma atividade científica e professoral isenta de juízo de valor, mas defendia sua convicção com a paixão de um político. Conseguia se relacionar com as pessoas dos mais diversos níveis de instrução escolar, contando piadas, mas era extremamente reservado para expressar seus próprios sentimentos, mesmo com as pessoas mais próximas a ele. Era um árduo defensor da racionalidade e da liberdade, entretanto percebia que a razão estava a nos levar a uma trágica vida sem liberdade. Suas frustrações o levaram a desenvolver sua criatividade. Nesse caso, o paradoxo prazer-dor em Weber era um elemento fundamental para a sua fúria criativa.

Em outros comentários, como os de Julien Freund (1966), encontramos a descrição de um Weber coerente com as contradições que a vida apresentava. Então, a ideia da separação entre ação e reflexão estava associada ao contexto onde o sujeito se encontrava: sala de aula, instituto de pesquisa, praça pública, espaços públicos, instituições políticas que possuem os devidos aparatos para a total liberdade de pensamento e expressão. Outro aspecto apontado é quanto à sua recusa a toda e qualquer sistematização que se considerasse acabada. Apesar disso, construiu gigantescas sínteses de tipos ideais; recusava-se a ser considerado como um guia, porém muitos de seus alunos e amigos o consideravam assim; admirava a política, mas recusava o papel de líder. Observava e cultivava a existência de quanto mais racionalidade, mais progresso, menos encanto e menos sentido para a vida.

Gabriel Cohn (1979) traz à tona uma perspectiva que aprofunda esse caráter contraditório em relação a Weber e sua obra: *crítica e resignação* formavam uma das faces de Max Weber. Por outro lado, seu princípio ético era a base para desenvolver seus estudos e suas tomadas de atitude. Então, os valores nos quais ele acreditava e cultivava eram: “autonomia do indivíduo, a razão, a liberdade, a verdade, a responsabilidade e assim por diante” (Cohn, 1979, p. 102).

Outros comentaristas estão de acordo com as abordagens anteriormente elencadas. A contradição do homem não se apagará na produção do cientista, pois de forma inconsciente ele abordará os temas do prazer, das emoções e das paixões com a discrição e o cuidado que ele sempre cultivara para consigo.

Essa divisão de sentimentos, separação de atitudes, aprofundamento em uma dada área do saber foi uma presença contínua na cultura e vida dos burgueses do século XIX, e mesmo nos dias atuais. Ela (a divisão, a separação, a especialização) nos auxilia na organização e contribui para ações racionalizadas. Contudo, tomar esse princípio como fator único para a vida provoca sensações de angústia e perda do sentido da vida. Por isso mesmo é limitado pensar as ideias de um autor só pelo que ele escreve como formalidade de argumentações racionais.

Paul Valéry bem sabia da importância de relacionar a biografia com a obra do autor, e por isso afirmava que:

*A reconstituição de um ser pensante unicamente baseada no exame dos textos leva à invenção de monstros, tanto mais incapazes de vida quanto maior o cuidado e o rigor com que o estudo tenha sido elaborado, quanto mais tenha sido preciso operar conciliações de opiniões que nunca se produziram no espírito do autor, explicar obscuridades que ele continha em si, interpretar tempos cujas ressonâncias eram*

*singularidades desse espírito, impenetráveis para ele mesmo.* (Valéry apud Onfray, 1999, p. 50)

Por outro lado, o filósofo materialista Michel Onfray nos alerta para não sermos ingênuos a ponto de reduzir a obra a partir da existência do autor. Isso nos remete para as reflexões de Maria da Conceição de Almeida a respeito da importância entre a vida pessoal e o projeto de estudo científico que, segundo ela, não é condição fundamental para que uma pesquisa seja muito bem realizada (1993, p. 76-86). Todavia, há uma mútua influência e por isso mesmo de mútua importância.

Para sintetizar o teor complexo dessa relação entre o autor e sua obra, Gaston Bachelard, ao criar seus devaneios poéticos, afirma que essa contradição é uma possibilidade que deve ser sentida e observada em sua inteireza.

*(...) Pelo menos duas hipóteses, nessa psicologia dos livros, devem ser testadas: o homem é semelhante à obra, o homem é contrário à obra. E porque as duas hipóteses, juntas, não seriam válidas! (...).* (BACHELARD, 1988, p. 90).

Essa referência entre o autor, a obra e suas complexas relações está inserida na perspectiva de que o processo de cognição envolve três aspectos da constituição humana que estão associados, e de mútua influência nos níveis individual, coletivo, histórico; são eles: pulsão, razão e emoção. Dependendo das circunstâncias, um ou outro desses aspectos passa a liderar os demais sem dominá-los por completo (Almeida, 2006).

*Assim, a racionalidade só constitui um dos termos de uma trindade; jamais isolada, ela é raramente hegemônica e, com frequência, é encoberta, contaminada, ou mesmo manipulada. Em contrapartida, a afetividade é onipresente.* (MORIN, 2003, p. 123)

Aqui fica evidente como ocorrerá o processo de observação, análise e conclusão no que consiste o processo de lidar com essa relação tão múltipla quanto única. As pesquisas de Weber privilegiavam o aspecto racional da vida humana na sociedade moderna e nas diversas sociedades, historicamente e culturalmente. Sua pergunta fundamental estava associada ao aspecto racional da vida humana, deixando os outros aspectos – pulsão e emoção – à sombra do elemento que ele acreditava ser o mais compreensível. Por isso os aspectos do prazer, do erotismo e da felicidade serão discretamente apontados como tudo o que é negado pela civilização moderna.

O risco em realizar este estudo consiste, principalmente, no fato de cair em lugar comum, uma vez que tantos outros já estudaram e reviraram a obra e, em parte, a vida de Max Weber. Entretanto, me sinto estimulado ao desafio de desenvolver uma tese que o coloque no centro das minhas reflexões, possibilitando um outro significado que esta pesquisa possa oferecer. Parto de uma perspectiva muito bem definida por Isabelle Stengers ao se referir quanto a fazer ciência: “Localiza-se, por vezes, uma nova maneira de se tratar um fenômeno bem conhecido, já sobrecarregado de significados e base de práticas múltiplas” (2002, p. 119). Penso que é exatamente esse o risco que corro ao querer abordar um Max Weber tão comentado e criticado e que, para alguns, já está superado em muitos de seus estudos sobre o mundo contemporâneo, mas que, para outros, continua atual.

É inegável a contribuição, para o pensamento ocidental, dos intelectuais que fizeram da ciência e da filosofia sua condição de vida. Porém, poucas vezes é comentada, no meio acadêmico, a relação conturbada de vários intelectuais com seus corpos, e suas relações pessoais, pela busca do saber e seus procedimentos radicalmente racionalizados. Antes de chegarmos a Max Weber, observemos, entre outras, as experiências de Santo Agostinho, Descartes, Pascal, Nietzsche, Stuart Mill, Augusto Comte. Por outro lado,

temos as experiências de Lê Mettrie, Rousseau (em parte), Marx (em parte), Jung, Bachelard e Foucault, apenas como exemplos, pois não se trata de uma generalização nem de um estudo sobre todos esses intelectuais.

Santo Agostinho buscava uma vida beatificada, sem medos ou preocupações, tal qual ele havia visto nos olhos de um bêbado, mas antes disso ou por causa disso ele passou por sufocantes angústias. Somatizando, ele tem, no final do ano 385, dores de dente e insônias, dores no peito e uma extinção de voz. “Agostinho vai aos banhos, tenta se desfazer do gosto pronunciado que tem pelo prazer, mas não consegue – para seu grande desgosto. A culpa vai crescendo e se junta à sua incapacidade de renunciar” (Onfray, 1999, p. 37) Atormentado pela bipolaridade, princípio de prazer e busca da ordem, o corpo de Agostinho entra em sofrimento; ele pensa na morte em vida. Em suas *Confissões*, ele diz que arrancou os cabelos, golpeou a testa, apertou os joelhos entre as duas mãos. Tudo pela busca da renúncia ao corpo, à carne. Sua redenção virá do próprio corpo que lhe provocará um êxtase.

Descartes quis, antes de tudo, encontrar os fundamentos que possibilitassem realizar uma filosofia moderna, que fosse independente da religião e dos imperativos escolásticos. Contudo, até ele chegar a esse patamar, sofreu no corpo com a concentração, as meditações e as reflexões, sem que houvesse uma resposta. Ele conhece o matemático Isaac Beeckmann, em Breda, na Holanda. Desconfiado de que Beeckmann se apropriava de suas ideias, ele rompe a amizade e exclui qualquer possibilidade de reconhecimento para com ele. Sem resolver essa relação intelectual-afetiva, a culpa e os conflitos existenciais contribuem para provocar os sonhos daquela noite.

*(...) por exemplo: dever a Beeckmann os fundamentos de sua filosofia não podia convir a Descartes, tão orgulhoso, tão mudo, de maneira geral, sobre suas fontes e suas influências. Os sonhos autorizavam a superação da dívida contraída pelo pensador para com o matemático. Para não ter de reconhecer um dívida, ferindo o amor-próprio, Descartes desloca – o corpo de Descartes desloca – a questão das fontes e do impulso original. O sonho permite, pura e simplesmente, a destruição de Beeckmann. Depois ele autoriza o reencontro do filósofo consigo mesmo. Sua inspiração vinda de Deus, por via dos sonhos, Descartes já não é vassalo, que seu orgulho, ou sua vaidade, não podiam tolerar nele. Daí a reação imediata e impetuosa que o faz, logo após seus sonhos, voltar-se para o céu. (...). (ONFRAY, 1999, p. 47)*

No caso de Blaise Pascal, muito de suas produções intelectuais e metafísicas foram realizadas no latejar de suas doenças e sofrimentos. Vejamos: durante sua infância teve estados de langor e fobias. Sempre que via água entrava em grande excitação de fúria; muitas vezes não aguentava manter contato com os pais. Toda vez que tentavam se aproximar dele, o menino se debatia e gritava com muita violência. Todavia, para o bem da família, isso durou um ano, o momento mais crítico quando pensaram que estivesse próximo de morrer. Aos 19 anos, em 1642, Pascal “trabalhara num protótipo de máquina de calcular que lhe custara um grande esforço” (Onfray, 1999, p. 56). Passa por uma profunda depressão. Mesmo com dores, “Ele estuda então o vácuo, elabora sua ciclóide e inicia sua querela a respeito de Jansenius” (Idem, p. 56). É acometido de uma dificuldade de engolir qualquer alimento sólido e passa a se alimentar apenas de líquidos. Dor de cabeça, calor nas entranhas e outros males rondavam e se manifestavam no corpo de Pascal. Foi uma paralisia que o forçou a utilizar uma aparelhagem. Além disso, ele tenta evitar ao máximo tudo que possibilitasse o mínimo de prazer: o alimento é levado em consideração apenas como um elemento nutricional, “a sua irmã constata o *prazer* que ele tem em martirizar seus sentidos e em tomar suas poções asquerosas” (Idem, p. 57); recusa todas as visitas.

Sempre que percebia sentir algum prazer ele buscava mortificar-se: “Ele usava um cinto de ferro guarnecido de pontas diretamente sobre a pele e colocava-o assim que lhe anunciavam uma visita. À menor suspeita de bem-estar, enfiava os pregos na carne com ajuda dos cotovelos, para se lembrar de suas decisões de renúncia” (Idem, p. 57). Paralelamente às praticas de maceração, ele fazia preces e lia os Evangelhos, entretanto as dores de dente continuaram e, com elas, as insônias. Em meio a esse tormento, ele desenvolveu “uma infinidade de intuições com respeito à sua ciclóide” (Idem, p. 57).

Seguindo essa tradição de um processo de conhecimento pela dor temos: a crise psíquica de dor e angústia de John Stuart Mill e Augusto Comte, o pessimismo teórico de Freud e suas crises emocionais – esses três pensadores serão comentados com maior detalhe no *Livro do Contexto* –, assim como os momentos de loucura do jovem Foucault, apesar (ou por isso mesmo) de suas agudas análises a respeito da vida moderna e suas repressões. A respeito deste último, há uma relação direta entre vida e obra, na qual os estudos são desenvolvidos de forma a aprofundar a crítica à sociedade ocidental, contribuindo para o questionamento e mudança de comportamento coletivo, mas também pessoal (Almeida, 1993, p. 76-86).

Por outro lado, é também conhecida a perspectiva aberta e otimista da vida social e da vida em geral no que se refere aos estudos de Marx, principalmente na sua juventude, mas também, em parte, na sua fase mais abstrata e retirada, quando escreveu *O Capital*. Podemos colocar em companhia deste último pensador tanto Jung quanto Bachelard. Seja pelo aspecto positivo ou negativo, há um sentido de prazer na produção e na visão de mundo dos referidos autores. No entanto, algumas dessas obras foram e são compreendidas como não-científicas. O caso de Jung é o mais evidente. Também Bachelard nunca deixou de separar sua obra *científica* da sua obra *poética*, e que é muitas vezes dividida em

“Bachelard diurno” e “Bachelard noturno”, por seus comentaristas. Marx, por sua vez, não desvinculou sua vida intelectual da vida política, no sentido de fazer da ciência uma reflexão e atitude para transformar o mundo em um lugar mais justo e mais prazeroso – a respeito de sua vida familiar, há duas perspectivas não excludentes, mas contraditórias: dor e felicidade – ainda que nos últimos trinta anos de sua vida se trancasse em seu mundo de análises a respeito do capitalismo.

Além desses teóricos e ativistas políticos, temos a expressão da busca permanente da conciliação entre atividades políticas e intelectuais com as subjetividades e cotidianidade de uma vida conjugal, como as de Rosa Luxemburgo e sua tempestuosa relação com seu *camarada e amante* Leo Jogiches. Aliás, R. Luxemburgo viveu na Alemanha a partir de maio de 1898 e participou ativamente do movimento operário alemão para a criação e a implementação do socialismo naquele país, com ambições internacionais, o que rendeu-lhe perseguição como a todos aqueles que se propusessem a uma transformação social radical de cor socialista. Suas cartas ao amante, escritas em meio a conferências, viagens, reuniões e prisões, revelam um ser humano que buscava equilibrar – sem conseguir, contudo – uma vida que exigia a inteligência e dureza do revolucionário com a delicadeza e a simplicidade da pessoa comum. Contemporânea de Max Weber – e ele, em uma carta a Lukács escreve: “Liebknecht faz parte de um hospício e Rosa Luxemburgo de um jardim zoológico” (Giddens, 1998, p. 39), ao se referir ao problema do radicalismo das atividades da extrema esquerda socialista na Alemanha de 1918 e 1919 – ela não será considerada como uma pessoa politicamente responsável; mas ao ser assassinada a chutes e pontapés será respeitosamente lembrada em um de seus discursos políticos. Ela recusava e se revoltava contra qualquer forma de ascetismo, buscava a vida neste mundo com todos os sentidos possíveis do corpo e do espírito. Assim, ela escreve em uma carta a Jogiches:

*(...) Sei que você vê as coisas de um ponto de vista diferente; mais de duas semanas de trabalho insano, muitas cifras inexatas etc. Espero que jamais tenhamos de fazer novamente este tipo de trabalho! Detesto esta minha tese de Doutorado só porque investimos nela tanto trabalho e esforço. A simples lembrança já me põe em crise. Eis porque quero expor-lhe as condições a que cheguei quanto aos métodos de trabalho. Até o momento, nosso sistema de trabalho consiste num desperdício de saúde e esforço, é uma loucura completa. Esforços que não produzem resultados visíveis merecem o ridículo e não o respeito. Atingir o máximo de resultado com o mínimo de esforço – este é o princípio correto. Eu já coloquei em prática. Trabalhar com calma e despreocupação, sem se irritar, sem devotar muito tempo a um assunto – este é o meu sistema.(...).*  
(LUXEMBURGO, 1983, p. 74)

Ainda assim, Rosa Luxemburgo escreveu sua tese de doutorado sobre o nascimento da industrialização na Polônia; “falava alemão, russo, francês e estava familiarizada com o iídiche, inglês, italiano e latim” (Luxemburgo, 1983, p. 17); foi editora de um importante jornal publicado pelo Partido Social–Democrata da Alemanha. Muitas vezes teve que fugir e morar em quarto de hotéis durante anos, sempre se correspondendo com vários amigos e parentes, mas dando prioridade e atenção ao seu camarada e amante Leo Jogiches e que sempre solicitava dele uma vida a dois, a rotina de uma vida conjugal e todas as suas felicidades e animosidades. Até mesmo um filho com ele ela planejava ter – o que não deixa de ser sintomático é que as cartas que ela escreveu a Jogiches foram zelosamente guardadas, por ele, a ponto de se tornarem livro; o contrário não aconteceu. Muito do que ela sonhou para a sua própria vida não aconteceu, assim como o que ela sonhava para a humanidade e, no entanto, ela sempre se recusou a aceitar as injustiças sociais para com a multidão de despossuídos e as amarguras e falta de vitalidade tanto dos intelectuais racionalistas quanto para com a vida pessoal e para com seu próprio corpo.

Ela expressou isso mais de uma vez tanto à sua causa socialista quanto à sua relação pessoal com Jogiches:

*(...) a disciplina que Lênin tem em mente é implantada no proletariado não só pela fábrica mais igualmente pelos quartéis, pela moderna burocracia, em suma por todo o mecanismo centralizador do aparelho de Estado burguês [...] A ultracentralização advogada por Lênin é permeada, na própria essência, pelo espírito estéril de um vigilante noturno (...) e não por um espírito positivo e criativo. Ele se concentra mais em controlar o partido do que em fertilizá-lo, em restringi-lo mais do que em desenvolvê-lo, e dominá-lo ao invés de unificá-lo. (LUXEMBURGO, 1983, p. 130)*

Complementando esse mesmo argumento e sentimento, mas para a esfera pessoal, ela afirma em uma de suas cartas:

*É preciso trabalhar constantemente sobre si mesmo para evitar afundar-se num autoconsumo espiritual. Mas, para não perder o sentido maior da existência que acredito seja uma vida voltada para o exterior, ação construtiva, trabalho criativo, necessita-se estar sob o controle de outro ser humano. Este ser humano precisa ser íntimo, compreensivo e ao mesmo tempo separado do “eu” que busca harmonia. (Ibidem, p. 125)*

As duas passagens expressam muito bem o estilo de vida que Rosa Luxemburgo lutava para que existisse, fosse ao nível micro da vida pessoal ou no nível macro da sociedade nacional e internacional. Uma vida pautada na justiça social sem abrir mão da criatividade, divertimento e amor. Exatamente no mesmo período que Max Weber desenvolvia sua sociologia e passava por suas agudas crises psíquicas, Rosa Luxemburgo desenvolvia sua forma particular de viver e lidar com as contradições, os prazeres e os desprazeres da vida moderna.

Nesse panorama reside a hipótese de que a produção do conhecimento desses autores – Marx, Jung, Bachelard, Foucault, Freud, entre outros – se constitua numa projeção do princípio de prazer.

O tema desta tese traz de volta e reorganiza em novos patamares uma reflexão que venho acalentando desde quando iniciei a graduação em Ciências Sociais, em 1990. Percebi que a sensação de prazer não estava associada às atividades acadêmicas para muitos de meus contemporâneos. A maior parte dos professores não transmitia a sensação de realização que tanto se comenta e pouco se expressa. Passei a ser professor efetivo da referida instituição no ano de 1997, e essa percepção continuou. Esse aspecto existencial da pesquisa passa por uma experiência própria de desconforto e desprazer com a docência na Universidade Federal do Pará (UFPA). Uma boa parte dos alunos do curso de Pedagogia demonstrara certo desinteresse e pouca disposição para realizar as atividades denominadas como aula ou estudo. Colegas meus, dos cursos de Ciências Humanas, constataram a mesma coisa. Alunos de diversas áreas também reclamavam da ausência de professores para as atividades programadas ou pouco empenho dos professores durante as atividades de classe. Ao fazer o Mestrado em Antropologia, em 1998, na Universidade Federal de Pernambuco, tive contato com os alunos de graduação e os comentários pareciam ser os mesmos que eu ouvia na UFPA, seja da parte docente, seja da discente. Na pós-graduação o ritmo era outro e a empolgação também. De volta à docência, na UFPA, resolvi fazer algumas experiências com as classes nas quais fui professor, para tentar inverter a situação de apatia e/ou desconforto demonstrado pela maioria dos estudantes. O resultado continuou ainda a provocar mais reflexões. Em um semestre segui todos os procedimentos formais exigidos pela instituição com exigência de frequência, entrega de atividades no prazo estabelecido, provas e atividades outras com compromisso de assiduidade. A maior parte

das classes correspondeu às exigências feitas, entretanto sem maiores participações nas aulas. No semestre seguinte, propus uma flexibilidade de frequência, realização de atividades e entrega das atividades dentro de datas e horários propostos pelas classes. O resultado, em termos de participação e assiduidade de entrega das atividades estabelecidas por eles próprios, foi bem menor do que no semestre anterior. Aqui me apareceu um indício sobre o que se busca numa relação entre professor e aluno: A repressão? A submissão? A provocação? A atenção? A rebeldia? A insubordinação? Seja para acatar, seja para desrespeitar, há algum tipo de prazer que move esses estudantes? Daí o problema do sadomasoquismo rondar as práticas docentes/discentes.

Não é raro ouvirmos queixas das pessoas que trabalham na academia por questões de relações pessoais e profissionais. Seja pelo simples tratamento com o olhar ou com um silêncio irascível; seja pela disputa de espaços que a universidade possibilita, mas não pode ceder a todos que desejam. Humilhações públicas, tratamentos diferenciados para favorecidos ou perseguidos, discriminações veladas são algumas práticas ainda existentes nas universidades. Quando se está entre os colegas da academia – entre os alunos e professores ou somente com um ou outro desses dois grupos – nas rodas de encontros informais, é possível ouvir várias histórias de desrespeito, humilhação, perseguição. Não que a instituição expresse ou autorize formalmente tal comportamento que é pessoal e intransferível, mas é uma prática que a formalidade não atinge e que pode proporcionar àquele que julga estar com o poder de realizar determinadas atitudes contrárias ao que se chamaria boa educação, mas que possibilita – por que não? – certo e, quem sabe, intenso prazer.

O projeto racionalista-burocrático que a própria ciência ajudou a desenvolver em nome das melhores formas de relações entre as pessoas para o eficiente funcionamento e

cumprimento das tarefas esperadas por todos, que tanto angústia como causa desprazer, pode ser modificado? Para Weber, a resposta é não e sim. Não, porque a racionalização é uma força que se desenvolve desde a antiguidade grega e tende a se expandir cada vez mais. Sim, pela brecha que a história humana é acometida pelo arrebatamento do carisma de uma determinada liderança. É certo que a obra de Max Weber e sua biografia não permitem compreender o problema de modo direto, mas possibilita lançar luz sobre um problema que muito se tem sentido e que precisa ganhar espaço com debates, reflexões e atitudes.

Minha intenção é discutir o prazer como um tema de interesse intelectual para o referido autor, mas também como ele relacionou-se com tal sensação, sentimento e sentido em sua vida. No caso de sua obra, o tema é diluído, principalmente quando suas análises estão entre burocracia, política, ciência e religião e seus pares opostos-complementares, respectivamente: carisma, ética, paixão e erotismo. Alguns autores dedicaram alguma reflexão sobre o tema.

Um dos primeiros estudiosos a dedicar certa atenção à questão do prazer na vida e obra de Max Weber foi Donald MacRae que, em 1974, publicou um livrinho intitulado *Weber*. No Brasil a tradução ganhou o título *As Ideias de Weber* (1975). Ele refere-se à vida sensual e estética de Max Weber como “limitada”: Bebeu cerveja e duelou quando estudante universitário; seu relacionamento com as mulheres teve coloração pálida e tímida; sua relação marital com Marianne possivelmente tenha sido casta e intelectualizada; próximo do fim da vida, Weber começou a abrir-se a uma vida sensual e concreta com as mulheres devido às influências de círculos boêmios e intelectuais, mas não acadêmicos, na virada do século XIX para o XX, na Alemanha. Weber era um leitor voraz, desde a juventude ele lia os clássicos gregos e latinos, conhecia a obra de Goethe e de Schiller, nos

últimos 15 anos de sua vida teve contato com a obra de Nietzsche – assim como a alta literatura russa de Dostoiévski (Waizbort, 2000, p. 283) e de Tolstói –, mas, segundo MacRae, essas referências, se estão presentes em suas obras, estão devidamente dissolvidas e misturadas à sua produção acadêmica rigorosa e contida. Além disso, três pistas são apontadas por MacRae: 1) Weber detestava o hedonismo estético de Goethe; 2) admirava Schiller; 3) há uma aproximação entre as análises de Weber e a produção de Ibsen (Idem, 1975, p. 32-33).

O quadro descrito se expressa como uma matriz na qual encontramos alguns artigos que relacionam o aspecto sensual-estético de Max Weber com o seu aspecto ético-científico. Ao abordar o problema da relação entre cidadania e vida cotidiana em Max Weber, Jessé Souza (1994) observa a questão da divisão da esfera pública e privada na vida do homem moderno. Weber refletiu e percebeu a distinção e a conexão “entre a expressão pública da individualidade, consubstanciada na persecução dos valores da justiça e da liberdade política, com seu contraponto na esfera íntima e privada, que é o anseio pelo valor felicidade ou boa vida” (p. 135). Haveria uma relação tensa entre a esfera religiosa e as outras esferas da vida moderna tais como a política, a economia, a estética e a ética. No que concerne às duas últimas esferas, Souza afirma que Weber não apenas constata a tensão entre a religião com relação à estética e o erotismo, mas busca algum tipo de vínculo e comunicação entre elas.

Wolf Lepenies (1996), ao escrever *As três culturas*, aborda a relação entre a literatura e a sociologia nas tradições culturais francesa, inglesa e alemã, que vai do século XIX à primeira metade do século XX. Nesse panorama, ele dedica um momento para descrever e analisar tanto os primeiros teóricos dos estudos sociológicos na Alemanha e a tentativa de separar a literatura da sociologia como, o surgimento do círculo de Stephan

George, que colocava a poesia como principal expressão da vida e como crítica à moderna sociedade industrializada, particularmente à produção científica. Max Weber não ficou indiferente a esse círculo intelectual-artístico que acabou por contribuir para uma nova forma de crítica à ciência e à vida moderna. Entretanto, Weber discordava e criticava a posição dos georgianos de realizarem atividades voltadas para uma transformação social do mundo moderno a partir de uma vida poetizada. A experiência poética era uma expressão da vida que só pode estar circunscrita na esfera contemplativa e que era resultado desse mesmo processo de racionalização que os georgianos atacavam.

O artigo escrito por Wolfgnag Schwentker (1996) traz uma importante reflexão sobre a relação dos Weber com o círculo boêmio e intelectual de Munique, que tem na presença de Otto Gross seu mais importante pensador. A princípio, Weber nega tal movimento vendo nele uma forma de hedonismo vulgar. Por outro lado, não reconhece os estudos de Gross como científicos, além de recusar a proposta deste para uma transformação da sociedade burguesa a partir de uma prática erótica livre de qualquer repressão. Entretanto, lentamente, nos últimos dez anos de sua vida, Weber passa por um processo de mudança quanto às suas observações e análises referentes à esfera do erotismo em relação à vida moderna. A realização erótica não só é uma força vital fundamental para as pessoas, porque ela se contrapõe à rotinização burocrática, mas é também a força irracional mais resistente que entra em tensão em relação à ética fraternal das religiões.

Antonio Flavio Pierucci (1998) realiza uma abordagem significativa que compreende os últimos dez anos da vida e dos estudos teóricos de Max Weber, nos quais sua experiência pessoal com alguns círculos intelectuais e artísticos e com o amor sexual provoca uma mudança de valores e atitudes, ou seja, da ética ascética para uma perspectiva aberta e vital das forças irracionais e anti-rationais da estética e do erotismo, que nem por

isso deixou de provocar em Weber e na sua obra a tensão e conflito que fazem parte da vida moderna. O amor sexual e a arte passam a ser considerados por Weber como uma redenção neste mundo, pois livra o homem moderno de uma vida fria, vazia, rotinizada do mundo ascético da profissão e do dever. Não obstante, são esferas de valores que, mesmo sendo autônomas, não possibilitam, segundo Weber, “bases consequentes para ação no mundo” (p. 17); ao contrário, são formas de sair do sofrimento deste mundo encontrando um gozo e um êxtase nele mesmo.

Orivaldo Lopes Junior (1999) argumenta que a teoria da religião de Max Weber é, na realidade, “uma crítica à religiosidade e à ética protestante e racionalista, mas acrescenta um componente de valor às formas mais apaixonadas e eróticas da religião e ética” (p. 109). Faz uma relação fundamental entre a crise psíquica que Weber sofreu e sua posterior produção científica que dá bastante espaço a uma teoria sociológica da religião e uma metodologia para as ciências sociais. Argumenta que Weber, mesmo nos primeiros escritos sobre sociologia da religião, já se posicionava criticamente em relação à ascese protestante e ao racionalismo moderno e que, nos seus últimos escritos, além da crítica a essa forma de religião e de pensamento e atitude modernos, havia uma valorização positiva das religiões mágicas e menos burocratizadas, além da importância atribuída à esfera do erotismo.

Lourdes Bandeira e Rafael Osório (2000) abordam a importância de cinco mulheres na vida de Weber e sua relação de dedicação, paixão e obrigações para com elas e como isso refletiu em sua vida e obra. A edipiana relação de Weber com a mãe e a influência de uma ascese protestante viva e intensa durante um longo período na vida dele se reflete não só na sua disciplina austera no tocante aos estudos científicos e acadêmicos, como também na sua casta e intelectualizada relação para com sua primeira namorada Emmy e, posteriormente, a esposa Marianne, nesse período que vai da infância,

adolescência até por volta dos seus 43 anos de idade. Por outro lado, Weber desenvolveu uma consciência a respeito da importância da emancipação das mulheres em um mundo social no qual só os homens tinham visibilidade e reconhecimento social nos campos profissional, político e intelectual. Mas, a partir de 1907, Weber modificará sua postura ascética no campo do erotismo ao se deparar com Else Von Richthofen e Mina Tolber. Em momentos diferentes, ele manterá um intenso relacionamento erótico com elas, mas que sempre terá como um outro polo do triângulo amoroso sua esposa Marianne. É a partir desse período que sua discussão sobre o erotismo ganha força e sua posição muda lenta, mas radicalmente, de uma postura que constata a força da ética da fraternidade das religiões de salvação que negam o erotismo para uma posição a favor da força mais irracional que movimenta a vida: o erotismo. Ele seria um elemento crucial para fazer frente à rotinização da vida moderna.

Graça Villas Bôas (2001) faz uma relação provocadora entre os estudos de Weber e os de Sombart. Para Weber, o surgimento do *ethos* do capitalismo tem como um dos fundamentos possíveis a postura ascética do protestante que nega o prazer; para Sombart, um dos aspectos fundamentais para tal surgimento é a descoberta do prazer, do consumo, do luxo e da libertinagem do século XVII e XVIII, no qual a figura da mulher, em particular a da cortesã, terá uma posição chave que contribui para o surgimento de um comportamento voltado ao uso acumulativo da riqueza.

Antonio Flávio Pierucci (2004), apresenta a tese de que o conceito de *desencantamento do mundo* desenvolvido por Max Weber apresenta dois sentidos que coexistem e, dependendo do contexto weberiano, um ganha mais densidade que o outro: 1) desencantamento do mundo pela religião e 2) desencantamento do mundo pela ciência. A primeira consiste na desmagificação do mundo pela eticidade da religião, particularmente a

judaica e, posteriormente, a cristã, culminando na expressão religiosa radical do ascetismo protestante. A segunda consiste num processo, sem fim, da perda do sentido do mundo, uma vez que a ciência aparece e vive ao transformar, intelectualmente, a vida em “mecanismo causal”, que pode ser observado, experimentado, testado e validado, mas não consegue dar um sentido para a sua existência.

Um aspecto anunciado no final do livro de Pierucci pertinente para esta tese consiste no *reencantamento do mundo*, termo expresso pelo próprio Max Weber em *Rejeições religiosas do mundo e suas direções* e que está diretamente relacionado à esfera do erotismo: o amor sexual.

As diversas abordagens a respeito do prazer na vida e obra de Max Weber, que se desdobram a partir daquela matriz desenvolvida por MaCrae, mostram a condição das influências de círculos estéticos, intelectuais e eróticos, mas também as consequentes mudanças das quais Weber participou e, parcialmente, apoiou a cultura modernista alemã na busca de uma vida livre e dotada de sentido, fosse pela experiência estética ou pela manifestação erótica; mas sempre considerando o aspecto intelectual dessas esferas.

Contudo, não podemos deixar de observar que a tensão entre a ética da responsabilidade e as forças vitais irracionais era uma condição existencial da qual o homem moderno não poderia escapar. Não podemos deixar de perceber as tensões pessoais do próprio Weber.

A obra de Weber é oceânica e podemos adentrá-la de diversas formas. Seguindo, como a um mapa, os diversos textos escritos por Weber nos quais aparecem o tema do prazer e tudo o que esteja relacionado a ele, apreendo a partir dos artigos e livros dos diversos autores acima consultados e proponho uma escolha que gira em torno da sua

Sociologia da Religião e que vez por outra se relaciona com sua Sociologia da Burocracia, Sociologia Política.

A Sociologia da Religião, de Max Weber, consiste em uma pesquisa longa e erudita que visa a compreender a especificidade que o Ocidente possui ao desenvolver um processo de racionalização de caráter universal e que promove a independência de várias esferas de valores da sociedade: a economia, a política, a ciência, a ética, a estética e o erotismo, a partir do processo de *desencantamento do mundo* que a religião judaico-cristã promovera, e somente ela; além disso, é um vasto campo de pesquisa histórico-empírica-comparada que Weber realiza: “uma dupla macro-sociologia: uma sociologia geral da mudança social como inevitável racionalização da vida, e uma sociologia específica da modernização ocidental” (Pierucci, 2003, p. 18) em que o prazer será um elemento posto, no início, no campo do negado, do ocultado e, depois, vai mudando lentamente para uma forma positiva e explícita.

A burocracia é um fenômeno que tem por características fundamentais a organização, a impessoalidade e a especialização como aspectos fundamentais para a sua existência e permanência na sociedade moderna, pautada em uma vida racionalizada e racionalizadora, na qual o prazer não está relacionado a uma realização pessoal, mas a uma realização econômica, política, social. Uma vida de rotina e “servidão”, segundo Weber.

Uma sociedade administrada por políticos profissionais e não por políticos por vocação cria a necessidade de um poder originário das emoções; o poder carismático de um líder que muitas vezes estabelece princípios éticos e morais que levam à liberdade, não à servidão, podem promover uma nova forma de viver e sentir, mas a rotinização desse carisma é um processo fatal.

Em relação a esses três aspectos, temos como consequência: a) a perda do sentido da vida (como devemos viver); b) a falta de afeto nas relações sociais (ausência de felicidade, de prazer); c) a ausência de compromisso com a sociedade e, principalmente, consigo mesmo (ética da responsabilidade e da convicção). Além disso, Weber também realizou pesquisa metodológica, histórica, econômica e artística; um esboço de pesquisa sobre a imprensa; diversos artigos sobre a política de sua época, e realizou alguns discursos para a União Social Evangélica e a União dos Eleitores Liberais, que estão interligadas com as três esferas por mim escolhidas como eixo de observação e análise, e que serão devidamente acionadas quando houver relações que esclareçam ou corroborem as contradições dos estudos do autor em relação ao prazer. O que escreveu era aquilo que vivia, sentia e experimentava? Ao escrever buscava realizar teoricamente o que na sua vida cotidiana não conseguia resolver? Até onde estava consciente ao desenvolver certa abordagem sobre o tema?

Após o término do treinamento militar, em Estrasburgo, Weber voltou para a casa de seus pais para terminar seus estudos na universidade. Uma mudança substancial ocorreu. O jovem, então entusiasmado com a vida de duelos, jogos, bebedeiras e outras diversões além do regular estudo de diversas disciplinas, deixou de lado todos esses eventos e se concentrou nas atividades intelectuais a fim de obter sua habilitação *Referendar* [advogado júnior], que obteve no inverno de 1885-86, e desenvolveu uma regularidade controlada pelo relógio para seus estudos. É nesse período que sua tendência para uma vida voltada mais para os livros e a escrita se consolidou e refinou, conseguindo encontrar algum prazer.

*(...) Não estou disposto a considerar o desfrute da natureza como uma invenção dos tempos modernos e não me falta capacidade para ele, mas conheço outros prazeres*

*igualmente grandes que devo preferir ao desfrute da natureza como tal, porque poderei desfrutar da natureza em data posterior e possivelmente num mais alto grau se já tiver realmente feito um trabalho duro, enquanto será cada vez mais difícil para mim encontrar tempo para os prazeres intelectuais.. ( WEBER apud MARIANNE WEBER, 2003, p. 128)*

Durante sua crise psíquica, Weber, de fato, desfrutará de um número considerável de viagens com muita contemplação de mares, montanhas e outras belezas naturais e culturais, até os últimos meses de sua vida.

Mas além da sua aprovação como *Referendar*, e seu trabalho burocrático de um jovem advogado que não recebia nenhum tipo de pagamento, Weber também se preparou para seu doutoramento intitulado *Sobre a História das Companhias Comerciais na Idade Média* e, logo após, apresentou sua *Habilitation* com uma outra dissertação intitulada *História Agrária Romana*, que lhe deu licença para lecionar em uma universidade, mas sem remuneração também. Além desses trabalhos que desenvolveu em ritmo ininterrupto, ele aceitou uma nomeação à *Associação de Política Social*, na qual desenvolveria uma pesquisa de campo sobre os trabalhadores rurais no leste do rio Elba. É dessa fase que há uma concentração enorme diante do seu trabalho e um abandono das outras esferas de atividade de sua vida. Participava de reuniões íntimas com direito às conversas, bebidas, mas não se interessava por bailes, tampouco por dançar e também flertar ou namorar. Chegou a ter algumas tensões com sua mãe, pelo fato desta considerar uma “obrigação” um rapaz ir a bailes divertir as moças. Estava ele com vinte e três anos, então.

O relacionamento amoroso de Max Weber com Marianne foi romanceado por ela na biografia que escreveu sobre o marido e que tem traços eminentemente burgueses e vitorianos: o comprometimento dele, quando ainda adolescente, com uma jovem que sofria de uma doença nervosa. Um de seus melhores amigos se enamorou por Marianne e fora incentivado pela mãe de Max a fazer a corte à moça. Renúncia de Max, de Marianne, crise

nervosa da mãe e tensão entre os que estavam envolvidos. Mas após alguns meses, os dois amantes conseguiram superar as dificuldades e finalmente casaram-se em cerimônia campestre na casa do avô dela, com direito a testemunhos emocionados. Além disso, o fato de casar com uma prima só reforça ainda mais a característica do casamento tipicamente burguês.

A carta do jovem Max, aos 28 anos, à sua futura esposa mostra como estavam os sentimentos e os pensamentos dele em relação ao afeto, mas também mostra seus receios com relação a essa força vital que é o erotismo e que ele pretendia manter sob controle.

*(...) A gigantesca onda da paixão ergue-se alta, é escuro em volta deles – saia comigo, minha camarada de altos princípios, desse tranquilo porto de resignação, para os altos mares, onde os homens crescem nas lutas 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 em nossas almas. Pois quando o sentimento a exaltar, você tem de controlá-lo para governar-se com sobriedade. (WEBER apud MARIANNE WEBER, 2003, p. 217-218)*

Sua vida profissional estava dividida em seguir uma carreira prática, que ele sempre considerou como a mais digna atividade humana, e a intelectual que ele muitas vezes desconsiderou por não perceber uma ligação direta com a vida. Advogar, seguir a carreira política ou seguir a carreira acadêmica? Esta última apareceu como a mais viável do ponto de vista do retorno financeiro.

A atividade de Max Weber só aumentou depois do casamento. Passou, então, a desenvolver atividade de ensino, participava das provas do funcionalismo público para juristas, realizava pesquisa para a Associação Política e Social sobre os trabalhadores rurais

da leste do rio Elba, desenvolvia um projeto para um estudo especializado a respeito do sistema da bolsa de valores, começou a desenvolver uma série de ensaios para o *Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht* [Jornal da Lei Comercial Geral] e ao mesmo tempo escreveu *Uma Cartilha de Dez Pfennige sobre a Bolsa de Valores e a Atividade Bancária* para a Biblioteca dos Trabalhadores. Realizava conferências ocasionais para grupos acadêmicos e políticos, dentro e fora de Freiburg. Em relação a esse período inicial do jovem professor, encontramos uma carta dele – que data do período de sua reabilitação emocional – enviada à sua esposa e que indica uma ânsia em não parar de trabalhar para não deixar aflorar o que veio a ser o seu colapso.

*Meu estado geral de saúde é incomparavelmente melhor que nos anos anteriores (...) Quando, após anos de execrável tormento, alcancei afinal um equilíbrio interior, temi que se desencadeasse uma terrível depressão. Isso não ocorreu, e acho que foi porque eu trabalhava constantemente, e assim não deixava meu sistema nervoso nem meu cérebro descansarem. Muito diferente da minha natural necessidade de trabalhar, este é um dos motivos por que reluto tanto em fazer uma pausa realmente visível em meu trabalho. Creio que não aguentaria correr o risco de deixar o incipiente relaxamento dos meus nervos – que aproveito com a sensação de uma felicidade verdadeiramente nova – transformar-se em desânimo, até reconhecer inequivocamente que meu estágio convalescente chegou sem a menor dívida ao fim. (WEBER apud MARIANNE WEBER, 2003, p. 237-238)*

Participou de alguns grupos políticos, sempre com uma contribuição, seja por meio de artigos, seja participando de debates públicos e numa perspectiva de autonomia intelectual e crítica, mas que não duraram muito tempo. Assim, Weber aceita o convite para participar da *Verein für Sozialpolitik* [Associação de Política Social], nominada jocosamente por seus oponentes de “*Kathedersozialisten*” [Socialistas de Cátedra] pelo fato

de reivindicar maior intervenção do Estado na livre concorrência de mercado que se instalava de maneira agressiva na Alemanha. Também era membro da *Alldeutscher Verband* [União Pangermânica] da qual se dissociou pelo anti-semitismo, em 1899; participou do V Congresso Evangélico-Social por influência e interesse de sua mãe, sua tia Ida e seu primo Otto Baugarttem – e participou de outros mais. É nesse congresso que ele expressa seu entendimento a respeito da política e qual a importância, naquelas circunstâncias, da felicidade para quem pensasse a política social ou quisesse fazer política. Assim discursou o jovem:

*Não estamos nos engajando em política social para criar a felicidade humana... O discurso da noite passada do pastor Naumann refletiu uma infinita aspiração pela felicidade humana e estou seguro de que todos nos comovemos. Mas nossa atitude pessimista nos leva, e a mim em particular, a um ponto de vista que me parece de importância incomparavelmente maior. Creio que devemos abandonar a criação de um sentimento positivo de felicidade no curso de qualquer legislação social. Desejamos alguma coisa a mais e só podemos desejar alguma coisa a mais. Queremos cultivar e apoiar o que nos parece valioso no homem: sua responsabilidade pessoal, seu impulso básico para coisas superiores, para os valores intelectuais e morais da humanidade, mesmo quando esse impulso nos confronte em sua forma mais primitiva. Até onde está em nosso poder, desejamos dispor as condições externas não com vistas ao bem-estar do povo, mas de modo tal a preservar – face à inevitável luta pela existência, com seus sofrimentos – aquelas qualidades físicas e espirituais que gostaríamos de sustentar para a nação. (WEBER apud MARIANNE WEBER, 2003, p. 166)*

Weber estava com trinta anos quando proferiu esse discurso. Sua relação com a ideia de felicidade, prazer e harmonia com a vida só viria a ser expressa, mesmo que indiretamente, em sua Sociologia das Religiões, após sua crise psíquica; e mesmo nas conferências *Ciência como Vocação e Política como Vocação*, a felicidade humana não é,

segundo ele, o objetivo fundamental para quem quer desenvolver ciência ou agir no mundo da política, essa busca ou pretensão ficou para os ingênuos.

Em Freiburg, assim como em Berlim, a vida social dos Weber era pontuada de jantares com amigos íntimos, entre os quais A. Riehel, e a esposa, o filósofo Heinrich Rickert filho – Marianne tornou-se aluna dele – e sua esposa, a escultora Sophie, seu colega G. von Schuleze Garvernitz, o psicólogo e filósofo Hugo Münstemberg e o erudito professor Gottfruid Bais, além dos alunos de Max Weber que também participavam de jantares regularmente em sua casa. Algumas vezes, Weber saía com seus amigos e alunos para noites de boliche regadas a cerveja e anedotas. Continuou impressionando a todos pela sua aptidão para beber muita cerveja em pouco tempo. Tanto em seu casamento, quanto um ano depois, os Weber viajaram por Edimburgo, Luss on Loch Lomond; Loch Maree; Stornoway, Hebrides; Killarney, Irlanda, entre outros lugares.

Em uma de suas aulas inaugurais na Universidade de Freiburg, Weber discursou sobre O Estado-Nação e a Política Econômica, retomando a sua posição:

*A sombria seriedade do problema da população em si nos impede de ser eudemonistas, de acreditar que a paz e a felicidade humana se escondem no útero do tempo, e que o campo livre de ação na vida terrena pode ser conquistado de qualquer outro modo que não na árdua luta dos homens contra os homens.*

*Quanto ao sonho de paz e felicidade humana, Lasciate ogni speranza [Toda a esperança abandonai, vós que aqui entráis!] está escrito sobre o portão do desconhecido futuro da história humana. (WEBER apud MARIANNE WEBER, 2003, p. 262-263)*

Essa visão pessimista, se assim posso expressar, mostra um Max Weber coerente tanto em assuntos políticos e sociais como econômicos com a mesma compreensão de que a felicidade e o prazer não poderiam ser encontrados em soluções de interesses e realizações

materiais. Essa perspectiva não desaparecerá de todo, mesmo quando começar sua mudança em relação aos aspectos eróticos e estéticos de suas experiências na década de 1910.

Nesse período que vai de 1892 a 1896, Max Weber saiu da casa de seus pais, casou-se, envolveu-se em várias atividades que contribuíam para algum tipo de influência que pudesse interferir positivamente na política nacional, se firmou como professor universitário em Freiburg. Mas havia um desejo de participar de uma vida prática e, no entanto, ele recusou quando lhe ofereceram uma oportunidade para candidatar-se pelo distrito de Stumm. Estava interessado na nomeação que a Faculdade de Filosofia da Universidade de Heidelberg havia lhe dado em substituição ao professor de Economia Knies.

EM 1897, os Weber mudaram-se para Heidelberg, e por lá continuaram desenvolvendo suas atividades intelectuais, políticas e suas reuniões sociais. Novos amigos passaram a frequentar o círculo deles: Georg Jellinek, Paul Hensel, Karl Neumann e Ernest Troelsch, que viria a ser amigo do casal por um longo tempo.

Na universidade, Weber tinha “novas e urgentes tarefas a realizar”. Marianne nos informa o seguinte desse início de vida em Heidelberg:

*Contudo sentia-se feliz com isso, pois agora dominara a disciplina e aproveitava a organização lúcida e firme de suas importantes palestras sobre economia política prática e teórica, política agrária e a questão do trabalho. Seus cursos eram sempre cuidadosamente planejados, mas quanto ao resto entregava-se à inspiração do momento e falava sem anotações. A severa estrutura conceitual revestia-se de uma riqueza de conhecimento histórico; sua incomum acuidade mental era complementada por uma força descritiva igualmente singular. Assim, tornava compreensíveis mesmo as idéias mais abstratas, com uma profusão de exemplos e a objetividade de seu estilo conferencial.*

*Cada curso de aulas teóricas parecia ter sido recém-produzido na oficina de sua mente. (...)*” (MARIANNE WEBER, 2003, p. 276)

No início do verão de 1897, Max Weber experimentou em seu corpo a emergência de uma força que ele não soube como definir. Sua esposa e todos os que estavam envolvidos com ele testemunharam sua “descida ao inferno” que durou por mais de cinco anos, para depois de tantas licenças e retornos tímidos para a vida acadêmica solicitar sua demissão. Apesar de ter ocorrido uma tempestuosa discussão com o seu pai a favor de sua mãe, a crise de Max Weber apresenta indícios de que ele tenha sufocado em demasia seu lado emocional, e exagerado no procedimento racional de se comunicar com a vida. De qualquer forma, a tempestuosa discussão entre pai e filho por causa de uma mulher – esposa e mãe – foi a gota que faltava para transbordar o que já estava no limite, mesmo que tivessem se passado alguns meses após a morte de seu pai, que faleceu sem conciliar-se com o filho ou com a esposa. Depois que Édipo descobre seu crime, ele desfere contra si o castigo da escuridão.

Próximo do fim do verão, semanas depois do enterro do pai, Max e sua esposa viajaram à Espanha. Lá, começou a sentir-se “agitado”, mas ainda assim se distraiu com a beleza do lugar. Ao retornar a Heidelberg a situação foi outra: febril e apreensivo. No entanto, ele continuou seu trabalho: realizou um curso em Karlsruhe, organizado pela liderança do Congresso Evangélico Social, mesmo sentindo-se indisposto. No começo do semestre letivo, sentia-se bem: aperfeiçoou palestras, orientou pesquisas, ministrou aulas, e algumas conferências fora da cidade – Mannheim, Frankfurt e Estrasburg.

No fim do semestre, a erupção das emoções em um corpo que por muito tentou ser controlado e controlar qualquer tipo de força de natureza irracional emergiu com força

total. Então, o corpo de Max Weber apresentou vários sintomas: cabeça febril e uma forte sensação de tensão, em certa noite; falta de sono, distúrbios orgânicos; choros convulsivos; costas e braços paralisavam, às vezes; leituras, sons – inclusive os miados de uma gata – o irritavam profundamente; apatia e desinteresse pelo mundo exterior; às vezes ler, escrever, falar, andar e dormir traduzia-se em tormento. A descrição da doença, ainda que incompleta, mostra como o corpo de Max Weber reagiu aos anos de abuso do seu intelecto em detrimento dos aspectos emocionais-lúdicos. Uma necessidade de ser protegido e de se afastar das obrigações profissionais e mesmo morais da sua sociedade. Ele mesmo, quando do início da doença, escreve à sua esposa, observando o paradoxo da situação, numa arguta análise de si:

*Uma doença como essa realmente tem seus pontos muito bons – para mim, por exemplo, reabriu o lado da vida puramente humano, do qual Mamãe de certo modo sempre me privou, na medida em que eu não o conhecera antes. Como John Gabriel Borkmann, eu poderia dizer: “Uma gélida mão soltou-se de mim”, 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. Quando revejo isso, fica muito claro para mim e sei que, doente ou saudável, jamais serei de novo assim. A necessidade de me sentir sucumbindo à carga de trabalho extinguiu-se. Quero acima de tudo, levar uma vida pessoal plena com minha Kindele [bebê] e vê-la tão feliz quanto me é dado fazê-la. Não creio que enquanto faço isso realizarei menos do que fiz antes em meu ramerrão interno. Claro isso sempre dependerá do meu estado de saúde, sua melhora verdadeira, permanente, exigirá, em todo caso, muito tempo e descanso. Mas você está muito certa, minha querida: antes eu nem sequer sabia como viver intimamente junto de alguém como tenho vivido com você nos últimos anos. (WEBER apud MARIANNE WEBER, 2003, p. 284-285)*

Vários tipos de terapias foram receitados e obedecidos: viagens: Lago de Genebra; Lago Constance; Eibsee [Lago na montanha numa área florestal no sopé norte de

Zugspitze]; sul da Alemanha; Roma; Nápoles e arredores; Sorrento; Pompeia; Capri; Paestum [Pesto]; Salerno; Grindelwand, Suíça; Bolonha; Milão e Lugano foram alguns dos locais que Max Weber, às vezes acompanhado da esposa, às vezes sozinho, passava sua vida sem leituras, discussões teóricas ou qualquer atividade que o remetesse para a sua habitual vida acadêmica. Além disso, frequentou sanatórios, clínicas de repouso. Também fez exercícios físicos, caminhadas, thermas e algumas atividades físico-lúdicas, como trabalhar com material de argila, construções de miniaturas em madeiras e até mesmo carregar tijolos, coisas que ele começava a fazer, a princípio muito interessado, mas fosse por dor nas costas e braços ou pelo simples tédio dos gestos repetitivos, logo os deixava de lado e prostrava-se com o olhar esgazeado sem fazer absolutamente nada a não ser olhar para o “vazio”.

O afastamento de Max Weber da vida acadêmica deu-se aos poucos até ele demitir-se definitivamente em 1902. A partir de 1897 ele começou a se afastar de algumas atividades que considerou desgastante para seu corpo e sua mente: licença das aulas em 1899; no Natal do mesmo ano solicitou demissão, mas ganhou uma licença com remuneração das autoridades educacionais de Baden, a faculdade não queria perdê-lo; no outono de 1900 ele tirou a referida licença que durou quase dois anos; em 1902 solicitou demissão como professor da universidade e foi atendido. Ele sentia que sua doença não o deixaria tão rápido quanto facilmente: “Teoricamente, estou plenamente preparado para sofrer por um longo tempo essa enfermidade, que deve estar em formação há anos.” (p. 284). E assim foi, pois mesmo depois de reabilitado do esgotamento nervoso, ele sempre se posicionará de modo inseguro quanto a assumir uma nova cadeira na universidade. Isso só veio acontecer em 1918 quando já estava próximo do fim.

O desdobramento do argumento de tese proposto aqui inclui a ideia de que o prazer, para Max Weber, estava na dor e toda a possibilidade que ela abria para o estudo, para as reflexões. Seguindo a tradição dos pensadores que negavam aspectos substanciais de seus corpos em detrimento do desenvolvimento de um aspecto dele, o intelecto. A herança da disciplina protestante é transmitida – e vem de um lento e longo processo de racionalização – discretamente para a disciplina científica, imprimindo no caráter do jovem Max Weber – sem deixar de levar em consideração a influência religiosa-asceta materna, a atitude burguesa do pai – um procedimento ascético extremamente trágico. Além disso, o contexto histórico cultural alemão, burguês, acadêmico-racionalista contribuiu para uma visão pessimista do mundo moderno; por outro lado, não podemos deixar de levar em consideração algumas questões psíquicas associadas ao histórico genético da família – foram internados, por exemplo, em sanatórios um primo e uma prima de Weber; o rapaz suicidou-se.

Um aspecto não pode ser sentido/observado sem o outro. Isso quer dizer que onde aparentemente não havia prazer, também houve e possibilitou ou provocou a busca dele. Mesmo com uma visão e constatação pessimista do mundo moderno, Weber não deixava de perceber e sentir as possibilidades de prazer que esse mundo poderia proporcionar. Mesmo tentando, estava longe de um conhecimento e controle possível de si, fugia de si mesmo, buscando compreender algumas questões da humanidade, com melancólicas constatações trágicas, pois, sem saída para a moderna sociedade industrializada, isso não deixava de possibilitar um prazer sob a luz da inteligência tão bem cultivada por ele. Tal experiência o levava ao esquecimento-recalcamento da parte física-emocional-pulsional de seu corpo, estimulando apenas o intelecto; estimulando, sem estar consciente, que as angústias, dores físicas, tormentos psíquicos se manifestassem em seu corpo.

Pode-se criar a hipótese de que há prazeres denominados de saudáveis e prazeres que são degradantes. A complexidade dessa situação está em definir o que é um bom e um mau prazer, o que não está associado apenas ao aspecto lógico-formal. O corpo apresenta aspectos fisiológicos, psicológicos, socioculturais que não aceitam tal reducionismo de controle racional. Acredito que esse intelectual como tantos outros, tendia buscar um controle de si baseado apenas nos seus aspectos racionais. Max Weber é uma expressão de uma cultura que valoriza a divisão entre o pensar, o agir e o sentir. Sua tecnologia de si é a da negação do corpo em sua diversidade relacional – pulsão, razão e emoção – e exalta em demasia um aspecto dele: o raciocínio lógico-formal. Por extensão, e por influência de uma cultura que olha mais para fora do que para o interior, temos uma propagação desse tipo de relação com o prazer, que se dissemina na sociedade globalizada, particularmente nas universidades.

É bastante curioso que, mesmo ao ler com bastante atenção a obra de Nietzsche, sua exortação ao corpo e a busca da felicidade e prazer neste mundo, Weber não tenha desenvolvido grandes considerações sobre a questão, principalmente quanto ao corpo e à vida. Mas sua teoria do carisma e suas reflexões sobre a paixão e a convicção na ciência e na política podem ser exploradas no sentido de que o intelecto, ao buscar compreender e mesmo escolher como viver, pode associar-se ao prazer.

Segundo Gabriel Cohn (1979), Weber utilizava a obra de Nietzsche muito mais como meio para se expressar do que como conteúdo de referência fundamental. Além disso, há vários pontos em comum entre os dois, mas, decididamente, Weber era um homem que acreditava que a ciência era uma das forças fundamentais para a vida moderna e se afastava de Nietzsche em diversos aspectos que eram fundamentais para o filósofo. Seu interesse por Nietzsche era muito mais estético do que ético.

Como pode ser observado, minha pesquisa é substancialmente de consulta bibliográfica, tendo como fonte a obra sociológica de Max Weber, dando ênfase aos escritos que tratam do tema aqui proposto de maneira direta, e mesmo indireta: *A Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*; *Sociologia da Religião*; *Burocracia*; *Ciência como Vocação*; *Política como Vocação*; *O sentido da “Neutralidade Axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas*. Os comentários de alguns livros e periódicos que foram acumulados ao longo dos anos, as biografias que foram escritas a respeito do autor; os documentários existentes a respeito dele, sempre pondo em foco sua experiência com o prazer, a vida, o conhecimento e seu contexto histórico-cultural.

A perspectiva de Morin de possibilitar uma reaproximação entre a cultura científica e a cultura humanística dá o parâmetro geral para este estudo. Levando em consideração sua obra *“O Método”* (1977-2005), que é uma empreitada gigantesca para nos recolocar a importância das ligações e relações da existência que não podem ser reduzidas a um conhecimento mutilado, fragmentado, pulverizado (Almeida, 2004). Dessa forma, ele nos provoca e alerta:

*A finalidade de minha pesquisa metodológica não se resume em encontrar um princípio unitário de todos os conhecimentos, pois representaria uma nova redução a um princípio chave, abstrato, que apagaria toda a diversidade do real, ignoraria os vazios, as incertezas e aporias provocadas pelo desenvolvimento dos conhecimentos (que preenche os vazios, mas abre outros, que resolve enigmas, mas revela mistérios). Trata-se de estabelecer uma comunicação com base num pensamento complexo. (...) A missão deste método não é fornecer fórmulas programáticas de um pensamento ‘são’, mas convidar a pensar a si mesmo a complexidade. Não é fornecer a receita que fecharia o real num compartimento, fortalecer-nos na luta contra a doença do intelecto – o idealismo – que crê o real pode reduzir-se à ideia, e que acaba por identificar o mapa com o território. Esse método pretende colocar-se contra a doença degenerativa da racionalidade – a*

*racionalização –, que acredita que o real pode esgotar-se num sistema coerente de ideias.. (MORIN, 2002, p. 55-56)*

Nesta pesquisa, as dimensões psicológicas, sociológicas e filosóficas estão em conexão com a existência do referido cientista, mediada pelo sentido de prazer. Assim, a complexidade fornece reflexões e conceitos que estimulam a interpretação dos nexos e cortes, sequências e rupturas do referido intelectual em relação à sua obra, de uma pesquisa e abordagem em relação à outra, de sua vida em relação ao seu contexto cultural; não como um modelo a ser copiado, mas como um provocador, um catalisador e um multiplicador de ideias e sentimentos. E apesar da necessidade de definir o recorte a ser feito para a realização da pesquisa, haverá sempre uma dimensão de abertura, incompletude e ambiguidade.

*(...) O pensamento complexo também é animado por uma tensão permanente entre a aspiração a um saber não fragmentado, não compartimentado, não redutor, e o reconhecimento do inacabado e da incompletude de qualquer conhecimento. (MORIN, 2005, p. 07)*

Ao me propor a estudar a vida e a obra de Max Weber à luz de um sentimento-necessidade fundamental dos seres vivos, particularmente, os humanos, no caso, o prazer, é com a intenção de compreender-problematizar sua obra inserida em sua vida e em sua época, seu contexto sócio-político e histórico-cultural-existencial e, por conseguinte, interpelar o nosso tempo e as nossas relações.

Uma das grandes características do século XIX – herança do século XVII de Descartes e Bacon – na Europa, pelo menos na vida das elites, é a sua relação com a ciência

e sua absoluta convicção de que, ao fazê-la, se poderia tomar uma postura distante e isenta de emoções. O uso da razão não poderia ser confundido com o dos sentimentos. Max Weber não estará imune a tal influência, pelo contrário, ele buscará o máximo de *rigor científico* para desenvolver uma *análise objetiva* da vida humana. Ele apresentava uma visão fatalista e pessimista da moderna sociedade industrial, que muitas vezes beirava o desespero – e isso já permite uma provocação a respeito de sua subjetividade. Todavia, ele foi bem-sucedido na vida pessoal – sua mãe e seus irmãos o admiravam e o respeitavam; com o pai sua relação era ambígua, casou-se com a mulher que escolheu, conseguiu sua independência financeira e obteve um *status* e estilo de vida bem ao nível da casa paterna, e na vida acadêmica foi reconhecido por seus colegas em diversas universidades da Europa e dos Estados Unidos, ainda quando vivo; querido e admirado pelos colegas das universidades de Heidelberg e Munique e outros tantos círculos intelectuais do meio artístico, religioso, político; porém, era um homem depressivo. Aqui o prazer pode ter uma dimensão fundamental para compreendermos esses procedimentos pessoais e científicos tão díspares.

### **Dos diversos prazeres às experiências corpóreas**

A relação entre natureza e cultura, da qual o homem é o fruto mais complexo, é observada-refletida-analisada a partir de uma longa tradição de discussões e tentativas de definições. Não há a possibilidade de pensar ou falar e mesmo sentir, pela condição humana, a natureza sem a mediação da cultura – linguagem, nomenclaturas, símbolos, regras sociais. Não há a possibilidade de viver culturalmente sem a manifestação da natureza em

suas dimensões múltiplas da vida e suas estratégias variadas, fomentadas por uma força inteligente e misteriosa, que nem por isso deixamos de investigar. Observar a manifestação cultural como uma experiência da natureza e observar a natureza como uma expressão- interpretação cultural nos possibilita operar uma compreensão que os sentidos são significações saturadas de ambiguidades que habitam na própria experiência da natureza, e que as experiências nos possibilitam aberturas e fechamentos para os sentidos.

Frans Waal observa que os humanos têm um antigo parentesco com os chimpanzés e os bonobos. Os primeiros são ambiciosos, truculentos e assassinos, os segundos são eróticos, solidários e afetivos. Pode-se dizer que herdamos essas duas características de nossos parentes antropóides e não apenas a característica do primeiro grupo (2007, p. 14-18). Não há prazer apenas em separar, destruir, dominar, mas há um prazer em ser solidário, afetivo e empático. No caso das relações sociais humanas, há uma mútua influência dessas duas tendências na qual a escolha em acentuar uma ou outra característica se manifesta em cada indivíduo e em cada sociedade.

O prazer é um desses acontecimentos que está na fronteira entre a cultura e a natureza. Ele pode ocorrer de diversas formas em variados tipos de corpos – que organismo vivo não sente prazer? Todos os seres para procriarem passam por um processo de gozo, mesmo ao se autofecundarem; mas nos limitaremos a fazer referência ao corpo humano – indo dos suaves olhares e sorrisos ternos daqueles que se amam – amantes, parentes, amigos, andarilhos – até os mais íntimos atos de relações sexuais, passando por diversos aspectos do tato, olfato, paladar, audição e visão. Todas as partes do corpo incitam e\ou convidam ao prazer. A atividade intelectual também está entre todas essas sensações, mas possui um caráter ordenador que pode contribuir para multiplicar a sensação de prazer ou negá-la, e até tentar torná-la nula: pálida, sem relevo, sem gosto, sem som e sem cor. Nesse

aspecto, o prazer pode ser um acontecimento provocador de algumas questões que envolvem os trabalhos nas academias, nos estudos universitários e em todos os aspectos da vida humana.

Há um prazer em realizarmos atividades mais ou menos humanas, mais ou menos animais: dormir, comer, beber, trabalhar, descansar, fazer sexo podem ser atos banais e deliciosos, mas em um outro momento tornarem-se um verdadeiro sofrimento. As sociedades contemporâneas mostram essa busca de lidar com o corpo como se fosse um fardo, um animal que necessita ser devidamente domesticado. Se não se consegue dormir toma-se remédio para isso, mas se o caso é para não dormir também se utiliza algum tipo de droga; o mesmo ocorre para todas as outras dimensões de nossa vitalidade corpórea. Não estou negando a utilidade dos medicamentos para tratar de determinados distúrbios ou doenças, no entanto, a utilização desses medicamentos é questionável pela potencialidade para criar uma rotina de automatismo do corpo no qual a urgência para sentir fome ou deixar de sentir, por exemplo, esteja ao sabor do humor do indivíduo (Le Breton, 2003). Seria a continuação de uma tradição que se coloca contra o aspecto físico do corpo, contra a natureza e a favor do aspecto visual-abstrato dele, ao invés de buscar uma relação de complementação, de diálogo, ainda que as contradições e conflitos entre a natureza e a cultura sejam uma realidade sem limites.

O trabalho geralmente é visto como uma obrigação, principalmente, nos dias atuais. Dietmar Kamper expõe o problema do trabalho, de qualquer trabalho humano, nas suas diversas dimensões e faz a seguinte reflexão, ainda que ele se restrinja à Alemanha: o trabalho, em parte é sentido e expresso como um fardo, um engodo, uma manifestação que mutila a vida, por diversas razões; mas, também, é a atividade produtiva, a possibilidade de

*crescer* economicamente e socialmente. Ao comentar Schiller, Kamper aponta para a contradição que Freud analisou como situação sem solução.

*(...) via-se, por um lado, as duras condições sociais que obrigaram o homem a cindir-se num ser sensorial e num ser denominado pelo entendimento ou pela razão. Os dois mundos não conseguem ser unidos na terminologia de Schiller: o impulso dos homens na direção da forma não consegue se unir ao impulso na direção da matéria; quem impede essa união é justamente o trabalho que se caracteriza pela seriedade, pela ausência de ironia, pela ausência do senso de humor. Por isso Schiller diz que um homem que é integral, um homem no sentido pleno do termo, é um homem que se dedica a uma atividade lúdica. (KAMPER, 1997, p. 29-30)*

O pessimismo de Schiller não permitiu que ele acreditasse nessa realização em sua totalidade. Como se fosse o herdeiro direto de Schiller, Freud escreve *Mal-Estar na Civilização*, em que o princípio de prazer e o de realidade habita nos homens e são inconciliáveis. Para que haja civilização, o primeiro prevalece; o segundo sofre sublimação e repressão. Entretanto, o mal-estar em cada pessoa civilizada não cessaria nunca. Aqui estamos no contexto cultural de Max Weber. Ele também partilhava desse tipo de sentimento-pensamento e o experimentava intensamente.

Dessa perspectiva, o não trabalhar torna-se local de realização de desejos, um local que possibilita prazeres. Os prazeres das pessoas que habitam as modernas sociedades globalizadas, em sua larga escala, se encontram em locais considerados de entretenimento como cinemas, casas de shows, boates, restaurantes, viagens para turismo e descanso, locais de lazer etc., mas esse é certo tipo de prazer. Se perguntarmos a quem trabalha nesses locais em um dia de feriado ou fim de semana daria a mesma resposta daquele que vai para se divertir-distrair?

Em seu artigo *Da cultura à análise política cultural*, escrito em 1969, Edgar Morin aborda o problema da separação dos espaços para o prazer-lazer dos locais para o trabalho-seriedade. Segundo Morin,

*A separação entre techéné e arkhé determina uma espécie de dualidade na qual se inscreve o novo desenvolvimento da vida burguesa; trata-se da oposição entre vida de trabalho, submetida à techné e à determinação urbana, e a vida de sossego-lazer-férias, colocada sob o signo da arkhé, que permite o desabrochamento individual e comunitário. Na realidade, trata-se de uma alternância ternária que se desenvolve e é fundada sobre três pólos de vida: o primeiro é o trabalho (...); o segundo polo é o apartamento ou condomínio (...); o terceiro polo é o dos fins de semana e das férias (...). (2002, p. 208)*

É cada vez mais evidente que toda a indústria, o comércio, as produções intelectuais, os regimentos estatais e as burocracias administrativas são desenvolvidas para uma maior eficiência – porém, a propaganda-discurso quer nos convencer de que existem para o nosso maior conforto, bem-estar, prazer e felicidade! Pelo seu aspecto organizador, de hierarquização, que dá maior agilidade àquilo que é – logicamente – mais relevante para o indivíduo ou para um grupo, ou mesmo para uma sociedade. Entretanto, encontra-se com muita rapidez o contrário disso tudo num simples piscar de olhos, aliás, por conta de todo esse aparato surge um novo tipo de desprazer: estresse, obesidade, insônias, neuroses, compulsões.

Em um estudo abrangente nos Estados Unidos, Christina Maslach e Michael P. Leiter (1999) constataram que uma parte da população norte-americana não sente prazer, realização e satisfação nos seus empregos e muito menos nos trabalhos que executam, ao contrário, elas sentem desgaste físico e emocional. Os autores mostram as condições macro e microsociais para essa situação, donde podemos citar: as empresas substituem os valores

intrínsecos do trabalho pelo dinheiro não promovendo pesquisas que melhorem a qualidade do ambiente de trabalho e, por conseguinte, maior e melhor produtividade; o processo da globalização que permite as fusões de multinacionais e as trocas de empresas de um local para outro em qualquer canto do mundo; a revolução da tecnologia que desempregou e desemprega milhares de pessoas por ano e ameaça constantemente as que ainda continuam com seus empregos, nas diversas áreas do mundo do trabalho; enfraquecimento dos sindicatos nas duas últimas décadas do século XX. Tudo isso compõe o cenário macro que provoca a sensação-sentimento-conhecimento do indivíduo de fragilidade frente ao sistema sócio-econômico contemporâneo. Em conjunto com esse cenário devastador, os aspectos microsociais que se apresentam diretamente no ambiente de trabalho dos indivíduos são: excesso de trabalho; falta de controle sobre o próprio trabalho; falta de recompensa pelas contribuições no trabalho; falta de união; falta de equidade e conflitos de valores. Esses são os componentes fundamentais que levam ao desequilíbrio do indivíduo com sua atividade profissional. Essa situação é ilustrativa, pois, apesar dos autores se restringirem aos Estados Unidos, dá-se a impressão de estar falando da situação de uma relevante quantidade de trabalhadores no Brasil. Assim, um professor de história da rede pública de ensino norte-americana relata:

*Lecionar requer muita energia, e você tem de estar ligado o tempo todo – portanto, você não se senta; não tem tempo para um intervalo ou para almoçar, porque ainda está trabalhando com os alunos que precisam de tempo e atenção extra; você não vai ao banheiro quando precisa – o estresse é elevado o tempo todo. Talvez você ache que temos o direito de receber um extra por isso. Ao contrário, recebemos um salário assustadoramente baixo por ‘um dia de trabalho de oito horas’ – o que é uma piada, levando-se em conta tantas horas não pagas que tenho de passar, depois da escola, conversando com os pais ou comparecendo em reuniões ou supervisionando atividades*

*extracurriculares, e, depois, durante a noite e nos fins de semana, corrigindo trabalhos e preparando aulas.*

*Quando as pessoas ficam sabendo que sou professor, dizem coisas como 'sinto pena de você' ou 'por que você quer passar o dia todo com adolescentes!' Até mesmo os alunos percebem isso: 'Por que você é professor, se não ganha tanto quanto meu pai!' Ainda acredito que esse é um trabalho importante, mas fica difícil quando os alunos não fazem esforço para estudar ou fazer seus trabalhos de casa, e quando os pais reclamam constantemente de que você não dá atenção especial aos filhos deles, ou que o fracasso das crianças é culpa sua e não delas. (MASLACH; LEITER, 1999, p. 127)*

O relato apresenta uma situação que não é desconhecida para os profissionais da educação, principalmente da rede pública, mas que podemos observar também através de reportagens de revistas semanais que circulam no Brasil.

Geralmente, quando falamos de prazer, tendemos relacioná-lo com o sexo. Ainda que em sexo haja uma enorme possibilidade de por algum momento experimentarmos intenso prazer – e eu penso que a pessoa que sofre um estupro *difícilmente* possa sentir prazer nesse tipo de sexo –, ainda que ele seja considerado um aspecto fundamental na vida da maioria das pessoas, o prazer não se restringe ao sexo. Assim, o sentido de prazer que desenvolvo aqui leva em consideração todos os aspectos da vida que nos deixam satisfeitos, confortáveis, com gosto pela vida e, mesmo, extasiados. Além disso, algumas dores, desconfortos e sensações de perigo, em um dado nível, provocam algum tipo de gozo, que a maioria das pessoas tende a negar, racionalmente, para si mesma, mas que muitas vezes até buscam. No romance *O Asceta do Desejo*, Vitsiaiana, o escritor do Kamasutra escreve sobre os prazeres do corpo e as diversas dimensões do prazer por meio do sexo; no entanto, são aspectos que podemos experimentar para ampliar o saber e permitir a liberdade no mundo das compulsões. O aspecto físico do corpo contribui para o aprimoramento do

intelecto em busca de uma “superação” do mundo físico, atingindo a esfera da sutileza do espírito (Kakar, 2000). Por que não buscar o encontro entre o físico e o espiritual sem a necessidade de optar por um e por outro?! É impossível não pensar na tese que Weber escreve, entre 1904 e 1905, sobre a relação entre religião e economia, na qual o protestante da seita calvinista nega o prazer mundano para glorificar a Deus e garantir o gozo eterno. E, logo depois, entre 1911-1914 escrever em sua Sociologia das Religiões a respeito da importância do erotismo na vida das pessoas e seu conflito com as religiões de fraternidade.

Há varias definições de prazer: dos dicionários de língua portuguesa aos livros específicos de sexologia. Algumas definições serão colocadas como um ponto de partida para compreendermos os diversos sentidos que se atribuem ao prazer. Começemos pelo dicionário *Aurélio*:

**prazer.** [Do lat. *Placere*] V. t. i. **1.** Causar prazer ou satisfação; aprazer comprazer (...) S.m. **2.** Sensação ou sentimento agradável, harmonioso, que atende a uma inclinação vital; alegria, contentamento, deleite (...) **3.** Disposição, cortês, afável; agrado; satisfação (...) **4.** Distração, divertimento, diversão (...) **5.** Gozo (4). (1986, p. 1378)

Uma outra definição vem do *Dicionário Básico de Filosofia*, que assim define prazer:

*Prazer (do latim placere: agradar, satisfazer): Uma das dimensões básicas da vida afetiva, o prazer opõe-se à dor e ao sofrimento, caracterizando-se pela consciência a satisfação de uma tendência ou desejo. Podem-se distinguir os 'prazeres físicos' derivados dos sentimentos, dos 'prazeres intelectuais', como na apreciação de uma obra de arte, se sobrepõe ao sensorial. (s/d, p. 219)*

As duas definições restringem uma certeza que, se pontuarmos o que está sendo afirmado, poderemos encontrar seu inverso também como prazer. É o caso de gostar em sentir dor ou mesmo em sofrer. Basta olhar para a literatura, cinema, ou para a vida e perceber que o prazer apresenta dimensões tão múltiplas quanto indefinidas. Foi por esse motivo que o prazer para os gregos era uma questão ética, no sentido aristotélico, em que cabia ao cidadão escolher e controlar o seu prazer. Aqui é impossível não citar uma importante reflexão de Cyrulnik a respeito dos paradoxos, das ambiguidades que envolvem prazer e dor nos seres vivos:

*No ser vivo, o que vive é o paradoxo e a dupla injunção vital. E talvez seja isso que nos permite evoluir, inovar. Se considerarmos o exemplo dos pares opostos damos conta de que, na biologia e mesmo no cérebro, as estimulações ou as moléculas que provocam o prazer estão muito próximas das estimulações ou das moléculas que provocam sofrimento. Em psicologia, sabe-se muito bem que em relação a um pelo, a uma palavra, ou a um olhar, se passa da angústia ao êxtase, da melancolia à agitação eufórica e inversamente. No ser vivo, está-se, pois, no fio da navalha (...). (CYRULNIK; MORIN, 2004, p. 39)*

No universo humano esse paradoxo tende a se acirrar e a complexificar passando por uma diversidade matizada de sensações, sentimentos e expressões até o ponto de chegar a inverter o que é sentido como prazer e o que sentido como sofrimento.

É instrutivo observar dois pontos de vista antagônicos que, em alguns momentos, se encontram e se complementam e, em outros momentos, se digladiam e entram em choque de valores, práticas e atitudes. Por um lado, o padre Hubert Lepargneur, de outro, o filósofo francês, que é reconhecido por seus pares, como um materialista hedonista, Michel Onfray. Temos, pois, dois pontos que nos dão um resumo das concepções filosóficas do

prazer e seus posicionamentos quanto ao sentimento-acontecimento desse fenômeno. É certo que ambos concordam com a importância da busca e do uso dos prazeres. Mas para um o corpo é o principal agente, enquanto para o outro é o espírito. Essa bifurcação clássica para o ocidente pode ser superada? Teoricamente sim, mas quanto às práticas de si, o paradoxo de oscilar entre um e outro plano é o comum e num certo sentido se constitui uma base antropológica do *sapiens-demens*. Isso não foi menos presente na vida dos diversos pensadores da cultura ocidental, entre os quais Max Weber que, se durante a juventude teve uma postura de asceta; na idade madura, ainda que tenha desenvolvido um erotismo tardio, não deixou de oscilar entre o ascetismo e o erotismo.

Há uma tendência na sociedade contemporânea, particularmente nas universidades, que ainda tem a força e o discurso oficial de que o aspecto lógico-formal da inteligência humana é que deve ser estimulado e desenvolvido, como se tivéssemos que fazer uma escolha entre o aspecto racional, o emocional e o pulsional. Não há como escolher entre ter ou não apenas um desses aspectos, mas podemos escolher o diálogo saudável entre esses três aspectos ou a disputa perturbadora deles para impor suas vontades.

O sociólogo francês David Le Breton chama a atenção para essa divisão entre corpo e alma, que na atualidade está associada à separação entre corpo e subjetividade. Uma continuação do ódio ao corpo que sempre teve seus adeptos desde a antiguidade grega, mesmo que aparentemente o corpo seja veiculado como o lugar que deve ser devidamente cuidado, potencializado, para – quem sabe – ser tecnologicamente superado – ser abandonado!

*(...) Há um jogo entre o homem e seu corpo no duplo sentido do termo. Uma versão moderna do dualismo não opõe mais o corpo ao espírito ou à alma, porém, mais*

*precisamente, ao próprio sujeito. O corpo não é mais apenas, em nossas sociedades contemporâneas, a determinação de uma identidade intangível, a encarnação irredutível do sujeito, o ser-no-mundo, mas uma construção uma instância de conexão, um terminal um objeto transitório e manipulável suscetível de muitos emparelhamentos (...).* (LE BRETON, 2003, p. 28)

O corpo é o lugar da experiência, das sensações e dos desejos, das criações afetivas-intelectuais de cada indivíduo e de cada sujeito. Nele tudo está contido, seja em termos físicos, químicos, biológicos, sociais, culturais ou psicológicos, intimamente implicados uns com os outros. Há uma mútua influência entre o meio ambiente e o contexto sociocultural, histórico, psíquico e existencial. Nesse complexo emaranhado, o corpo humano aparece, se desenvolve, modifica os outros aspectos da vida, se modifica e é modificado por eles. O desejo é fonte e busca do prazer. Ele nasce no e do corpo e se volta para si. As necessidades que um corpo humano tende a sentir são ilimitadas: das mais básicas às mais inesperadas. Quando escrevo sobre o corpo, escrevo sobre todo o corpo incluindo desde o ato de pensar até o movimentar do organismo que sou e estou, do corpo individual que nunca deixa de estar inserido no corpo social: gestos, posturas, visão de mundo, gostos, gozos são culturalmente inventados nas mais diversas variações que as sociedades humanas desenvolvem. Contudo, cada indivíduo tende a sentir-pensar de forma diferenciada, ainda que entre alguns ocorram semelhanças ou antagonismos diametralmente opostos.

Edgar Morin (2003) escreve a respeito da tríade indivíduo-sociedade-espécie que se relaciona de forma harmônica e conflituosa ao mesmo tempo, influenciando-se mutuamente. Essa mesma tríade estaria presente em cada indivíduo pela mútua relação de harmonia e tensão entre pulsão-afetividade-racionalidade. Aqui podemos perceber que se

trata de um campo complexo de atitudes-pensamentos para cada indivíduo humano. O problema posto consiste na busca do equilíbrio entre esses aspectos, se é que não há outros tantos aspectos que não conseguimos imaginar-perceber-nominar até o presente momento.

O estudo de G.Bataille (1980) sobre o erotismo acrescenta a essas duas bases antropológicas uma terceira que é de fundamental importância para a observação-compreensão e análise do referido estudo, a saber: o erotismo é compreendido como uma busca de continuidade dos indivíduos e grupos que possuem uma existência descontínua e por assim ser acabam por manifestar em três dimensões: o erotismo do corpo, o erotismo do coração e o erotismo religioso. Esses erotismos não estão nem são separados, eles se complementam e se negam ao mesmo tempo numa busca angustiada e aterrada de continuidade por ser mesmo descontínua. Essa base antropológica que une Morin a Bataille é utilizada como um estimulador-observador-compreensivo-analítico da relação entre vida e obra de Max Weber, por meio da provocação que o prazer suscita como um fenômeno pulsional-afetivo-racional, assim como um erotismo instintivo-sensual-religioso e que não deixou de ser sentido-experimentado-expresso por Weber, tanto em sua obra como em sua vida. Porém, ele continuou até seus últimos dias observando o erotismo como uma das esferas que se descolaram da força vital e que passou a ter uma existência própria e autônoma em relação a outras esferas como a ética, a religião, a ciência, a economia, a política e a arte, e por assim ser estaria sempre em conflito com as demais esferas, mas principalmente com a religião (Perucci, 2003; Lopes Júnior, 1999; Weber, 2006). Ora, esse é um dos problemas principais na obra de Weber: ele não conseguia enxergar o aspecto harmonioso e necessariamente complementar entre as referidas esferas. Aqui posso afirmar que parto do conceito de erotismo tal qual encontro em Bataille, que expressa de maneira ampla e difusa:

*(...) A actividade sexual de reprodução é comum aos animais sexuais e aos homens, mas, aparentemente, só os homens transformaram a actividade sexual em actividade erótica. Donde a diferença entre o erotismo e a mera actividade sexual, que torna aquele uma busca psicológica, independente do fim natural dado pela reprodução e pela preocupação de procriar.” (BATAILLE, 1980, p. 13)*

Ainda que a busca da reprodução seja a base fundamental para o surgimento do erotismo, este último possui uma necessidade psicológica que está associada ao antes, durante e depois do ato. Portanto, a separação-fusão natureza e cultura e suas tensões e harmonizações se relacionam em níveis variados, mas que nem só é conflito nem só harmonia, daí que a experiência pessoal de escolhas possa levar a uma vida de prazeres que buscam harmonizações ou buscam rupturas, continuidades e descontinuidades. Acrescento, ainda, que na esfera do erotismo religioso entendo como o aspecto intelectual da vida humana e, por isso, substituo a nomenclatura de erotismo religioso para erotismo intelectual que compreende a religião, a filosofia e a ciência. O conhecimento promove uma sensação erótica na qual a sensualidade está na forma de pensar, na utilização das palavras, na relação com outros pensadores e pode promover uma sensação de gozo, de amplitude, de continuidade em um mundo pontuado de descontinuidades.

Os sentidos do corpo proporcionam prazer e buscam por ele ao mesmo tempo. São prazeres dúbios, por vezes confessáveis, por vezes impossíveis de serem confessados.

Os hedonistas gregos, que eram constituídos por vários grupos de doutrinas diversas, consideravam o prazer como valor máximo a ser alcançado. Contrapondo-se, os epicuristas viam na felicidade a ausência de qualquer perturbação. Com a finalidade de fazer a escolha correta, a partir de uma decisão madura, os eudemonistas ensinavam a necessidade de um cuidado, e até de adiamento, para com as satisfações dos desejos, pois

os prazeres e valores deveriam ser hierarquizados, para que fosse obtido tal êxito. Daí surgirem várias filosofias e as diversas interpretações a respeito do prazer que nos faz o bem ou o mal (Lerpagneur, 1985, p. 14-15). Sócrates, Platão, Aristóteles e outros refletiram sobre este delicado assunto.

A Bíblia faz referência ao prazer, mas principalmente à felicidade (Gen. 33, 10; Is. 65, 18). Nela há uma repreensão ao pecado e não ao prazer pelo prazer: alegria do dever realizado e do desejo satisfeito (Is. 64, 4 e 64, 10); alegria da coletividade em festa (I Sam. 6,2); ainda encontramos os “prazeres sadios” no Canto e realismo chão em Qohelet. Quanto ao Novo Testamento, há uma desconfiança com relação à riqueza e ao prazer: pode alienar (2 Tm. 3,4); abafar a semente da Palavra divina (Lc. 8, 14); tornar escravo (Tt. 3, 3); desviar os ricos (Tg. 5, 5); desonrar o ser humano (I Cor.6, 20).

No cristianismo medieval se encontra, com raras exceções, uma franca repulsa pelo corpo e por tudo o que a ele está associado, principalmente ao prazer físico. Ora, foi exatamente aqui que percebemos que é pelo fato de negar ou mesmo perseguir e não permitir determinado tipo de prazer é que ocorre uma nova forma de desejo, que provoca e promove outros tipos de prazeres. E mesmo aqueles que não permitiam a si mesmos e aos outros qualquer tipo de prazer com o corpo encontravam prazer ou na sublimação das preces e êxtases divinos ou nas perseguições, torturas e execuções daqueles que realizavam tal desejo e obtinham, muitas vezes, tal sensação. A Santa Inquisição, com suas torturas e execuções, deixam a obra de Sade bastante suave, perto do que foi feito em nome do prazer de dar desprazer.

Se por um lado havia uma vasta produção intelectual oficial que defendia a submissão do desejo, do prazer, do corpo, à elevação espiritual, religiosa, divina, também houve uma produção intelectual que se desenvolveu em sua defesa; ou seja, a alegria de

viver a vida no que ela tem de mais importante, mais vigoroso, mais sublime: o corpo em todas as suas possibilidades para as delícias, as alegrias, os gozos.

Podemos elencar entre esses defensores do corpo e do prazer na Grécia antiga: Aristipo de Cirene, alguns sofistas, cínicos e os primeiros estóicos. No início da era cristã citamos os gnósticos licenciosos: Simão, o Mágico; fibionistas; barbelognósticos; nicolaítas; estratiotas; levitícios; borboristas; cadianos; zaqueanos; barbelistas; peratas; setianos; ofitas e euqistas. Na alta Idade Média têm-se: Irmãos e Irmãs do Livre Espírito. Na baixa Idade Média: os goliardos (trovadores) e os cátaros (pintores). No período barroco: Dês Barreaux; Lullier; La Mothe; Lê Vayer; Chapelle; Gassendy; Vanini; Théophile de Viau; Saint-Evremont; Hieronimo Borro. No século XVIII: Boucher, Fragonard ou Watteau (pintores); Julian Onfray de La Mettrie; Jaques Roux; Sébastian Marechal; Colot d' Herbois; Lapeletier de Saint Fargeau e os herbertistas; o marquês de Sade; Diderot; Voltaire (em parte), entre outros. Do período barroco aos oitocentos, alguns são considerados eruditos libertinos (Onfray, 1999).

Todas essas pessoas, individualmente ou como participantes de dados segmentos sociais, se posicionaram contra a ascese cristã que se expandia e crescia pela Europa e pelo mundo, manipulando e matando em vida uma importante parte do corpo e o prazer que ela poderia, e pode ter e realizar. Foram desenvolvidas as mais diversas formas de práticas relacionadas ao corpo: rituais orgiásticos, banquetes com longas festas, escritos que expressavam o desejo de não ser castrado pela vontade da ordem do espírito. Uma parte desses homens e mulheres nunca escreveu uma linha sequer. Todavia, como eram conhecidos por suas práticas consideradas diabólicas, pecaminosas, pervertidas, doentias, marginais, foram muitas vezes indagados, documentados em atas de julgamentos – com as

devidas descrições de quem sente curiosidade e muito prazer naquilo que ouve e descreve. Muitos foram queimados vivos, outros aprisionados ou silenciados.

O século XIX, além de receber esse legado, com a discricção que era exigida, pariu um grupo de filósofos que parte da paixão como grande guia da ação: Claude Henri de Saint Simon, Charles Fourier, Pierre Joseph de Phroudon e Lwdivig Feurbach. Dos quatro filósofos, o que mais ousa em propor uma sociedade baseada nas relações de prazer é Fourier:

*Partindo do princípio, comprovado, de que “os detratores das paixões, os filósofos e padres, só imaginaram instituições para reprimir as paixões dos outros e satisfazer a deles”, Fourier estabelece uma ética de combate que ele chama de **contramoral**. Ela pulveriza a renúncia e faz do prazer o eixo em torno do qual se constituirão os princípios da ação (...) (ONFRAY, 1999, p. 292)*

A partir de então podemos encontrar uma dupla tradição da cultura ocidental que se desenvolve em torno do prazer, do corpo e da elaboração do conhecimento. Como um tipo ideal, classifico de intelectuais aqueles que pensam a partir do corpo e a seu favor e os que pensam a partir do corpo e contra ele. O primeiro é um grupo de pensadores que defendem o corpo como o local legítimo da experiência e do conhecimento individual e social, que tem no prazer o seu elemento motivador fundamental para a vida, a felicidade e a cognição. O segundo grupo desenvolveu e desenvolve seus argumentos contra o corpo, os sentidos e os prazeres que possam vir dessa manifestação da natureza, que se liga de modo paradoxal com a cultura.

No primeiro grupo temos uma longa tradição, que por algum tempo foi silenciada e perseguida, mas que nunca deixou de expressar as experiências e os desejos do e com o corpo. São eles: Epicuro, Demócrito, Anaxarco, Aristipo de Cirene, gnósticos licenciosos,

Le Mettrie, Helvétius, Volney, Cabanis, Rousseau (em parte), Nietzsche, Freud (em parte), Marx (em parte); Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, Guatarri, Morin, entre outros.

O segundo grupo, também de uma longa tradição, é o que se faz presente, até os dias de hoje com maior força nas universidades, institutos de pesquisa, escolas, de uma forma bastante diluída. Então, temos, por exemplo: Orígenes, Platão, Marco Aurélio, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes, Marcílio Ficino, Pascal, Rousseau (em parte), Kant, Schopenhauer, Taine, Marx (em parte), Max Weber; Sartre (em parte).

Trata-se de uma construção para efeitos de compreensão, posto que a complexidade está exatamente nas contradições que cada indivíduo e grupo teve com seu momento histórico, seu contexto cultural, sua experiência pessoal e por assim ser saturado de ambiguidades e paradoxos.

Como o segundo grupo já foi exposto anteriormente, com exemplos da vida e obra de alguns pensadores, vamos nos referir agora ao grupo dos que pensam a partir do corpo e a seu favor. Começemos com Epicuro.

Epicuro tem uma reflexão comedida e profunda em torno do prazer. Ele escreve, em sua *Carta Sobre a Felicidade*, que há uma ordem classificatória dos desejos que vai dos naturais aos inúteis, e dentre os naturais os que são necessários e dentre esses os que são fundamentais para a felicidade, outros para o bem-estar do corpo e outros para a própria vida. O conhecimento do desejo leva o indivíduo a fazer escolhas ou recusas “para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz: em razão desse fim praticamos todas as nossas ações para nos afastarmos da dor e do medo” (2002, p. 35).

Ao continuar, em sua *Carta*, Epicuro entende que o prazer está associado às escolhas que vão da saúde física à falta de perturbação do espírito ou das condições psico-emocionais.

*Uma vez que tenhamos atingido esse estado, toda a tempestade da alma se aplaca, e o ser vivo, não tendo que ir em busca de algo que lhe falta, nem procurar outra coisa a não ser o bem da alma e do corpo, estará satisfeito. De fato só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir.*

*É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor. (EPICURO, 2002, p. 35-37)*

Ao apontar as escolhas de dor e prazer, Epicuro nos lembra dos paradoxos de não nos afastarmos, muitas vezes, das primeiras e não escolhermos, vez ou outra, a segunda, o que dependerá da previsão dos futuros resultados. Distinto dos hedonistas, assim ele escreve:

*Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. Portanto, todo prazer constitui um bem por sua própria natureza; não obstante isso, nem todos são escolhidos; do mesmo modo, toda dor é um mal, mas nem todas devem ser sempre evitadas. Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos. Há ocasiões em que utilizamos um bem como se fosse um mal e, ao contrário, um mal como se fosse um bem. (EPICURO, 2002, p. 37-39)*

Ele ainda aconselha a simplicidade como meio de se obter prazer de forma eficaz, pois tudo que é natural está facilmente acessível e o que é inútil é sempre mais difícil:

*Habituar-se às coisas simples, a um modo de vida não luxuoso, portanto, não só é conveniente para a saúde, como ainda proporciona ao homem os meios para enfrentar corajosamente as adversidades da vida: nos períodos em que conseguimos levar uma existência rica, predispõe o nosso ânimo para melhor aproveitá-la, e nos prepara para enfrentar sem temor as vicissitudes da sorte. (EPICURO, 2002, p. 41-43)*

Sua definição de prazer está relacionada, primeiramente, à prudência em fazer escolhas que possibilitem uma vida feliz.

*Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o saber dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos. De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originam todas as demais virtudes; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas. (EPICURO, 2002, p. 43-47)*

Demócrito é um filósofo materialista que tinha uma apreciação profunda pelo olfato, assim como Anaxarco, um discípulo seu.

*A matéria, em Demócrito, é apreendida em sua dimensão energética, dinâmica e difusa. As partículas são pensadas como estando em movimento, e a matéria como um conjunto não estável de moléculas incessantemente em agitação, das quais algumas se desfazem do objeto de que elas mesmas emanam, continuando, no entanto a fazer parte dele – embora conhecendo uma nova modificação de substância. Todos os materialistas se lembrarão de tais lições, que reduzem o universo a seus componentes materiais e constitui partes desse grande todo, um puro e simples produto das modificações diversas e múltiplas das partes que o compõem. Cheirar é, portanto, apreender o mundo numa modalidade inabitual, no entanto fundamental. (...)”.* (ONFRAY, 1999 p. 111)

La Mettrie, médico-filósofo, materialista hedonista, pertenceu à tradição cirúrgica ou hipocrática, um especialista em doenças venéreas. Ele se autodenomina: Senhor Máquina, “sem alma, sem espírito, sem razão, sem virtude, sem discernimento, sem gosto, sem polidez e sem costumes; tudo nele é corpo, tudo é matéria” (La Mettrie, apud Onfray, 1999, p. 61). Aqui temos o exagero do lado oposto que vê apenas o aspecto físico-químico do corpo. Um esbanjador de dinheiro, principalmente quando se tratava de volúpia. Ele comprou seus diplomas e títulos. Mas traduziu sete obras de Boerhave e escreveu um *Traité du vertige* [Tratado da vertigem]. Em 1742 ele passa por uma experiência radical com seu próprio corpo: febres altas, desmaios, síncope, perda dos sentidos. Esses sintomas o levam a observar seu próprio corpo e o transformam em um materialista hedonista. Percebe que tudo vem do corpo e que todas as experiências só podem ser sentidas e expressas através dele. Também utiliza os recursos opiláceos para encontrar a sua verdade.

Ludwig Feuerbach é um dos primeiros a pensar o fim do cristianismo em relação com o início possível de uma antropologia imanente. Em primeiro lugar, trata-se de compreender a alienação na lógica religiosa: o que o homem atribui à divindade é aquilo de que ele se desfaz. Os homens só revestem os deuses com as qualidades que lhes cabem.

Bastará colocar em evidência as engrenagens dessa retórica do despojamento para convidar os homens a se reencontrarem, especialmente a reencontrar seus corpos.

*Sem tergiversações (evasiva, subterfúgio, rodeios) sobre a natureza do real ou do verdadeiro, Feuerbach escreve: “É verdadeiro o que se manifesta aos sentidos” Ou então: “A manifestação sensível é a própria realidade”. A morte de Deus é menos importante do que a destruição do que durante tanto tempo o tornou possível. (...) (ONFRAY, 1999, p. 214)*

Na vontade de uma promoção dos sentidos, Nietzsche colocava, depois de Feuerbach, os delineamentos de uma autêntica filosofia do corpo: uma carne em paz consigo mesma e com o mundo, o único mundo que existe.

Com o prazer como fio condutor da ética, “o homem já não é artista, é ele próprio obra de arte. Um corpo artístico, estético é, pois, necessário: contra os anjos e suas tentações brancas, seus modelos translúcidos, a carne deve tornar-se virtude” (Onfray, 1999, p. 225).

Ainda que Max Weber tenha lido Nietzsche, é no segundo grupo – na tradição dos negadores do corpo – que ele escolhe para criar sua concepção de fazer ciência, ser cientista e mesmo ser uma pessoa, com os prazeres e dores que possam ser sentidos e expressos. Seus valores eram outros e, mesmo com o sofrimento do corpo, não se permitiu uma ruptura com a tradição puritana materna.

A partir do que foi problematizado neste capítulo, observo uma relação ambígua, paradoxal, múltipla entre corpo e intelecto, razão e sensualidade, externo e interno, ordem e desordem, dor e prazer. É uma condição da vida que nos provoca escolhas, seja para um diálogo permanente – tenso e terno – entre natureza e cultura; seja para buscar uma compreensão de que o intelecto faz parte do corpo; é uma parte significativa dele, mas não

é algo à parte e nem é mais importante do que outros aspectos do corpo. No caso de Max Weber, sua opção fez com que seu corpo reagisse de modo a dar um equilíbrio ao que era demasiadamente negligenciado. Mas isso também provocou certo prazer.

## Livro do Contexto

*O século XIX é representado, por vezes, como o século burguês por excelência. O declínio de grupos dinásticos e aristocráticos como grupos dominantes de sociedades europeias e a sua substituição por classes médias e trabalhadoras industriais foi um processo gradual. No que se refere às classes médias, só veio a completar-se efetivamente depois de 1918. (Nobert Elias)*

*A cultura burguesa do século XIX, como sabemos, apresentou variações marcantes através dos tempos, de um lugar para outro, entre seus vários estratos, e por conseguinte nas atitudes. (Peter Gay)*

*O confronto entre a fria razão e a cultura dos sentimentos, que caracteriza a concorrência entre as ciências sociais e a literatura, não permanece limitado ao âmbito das publicações científicas e literárias: ele marca também as biografias públicas e pessoais dos escritores e intelectuais. (Wolf Lepenies)*

## Uma Civilização em Fragmentos

A vida de uma pessoa – assim como a de qualquer outro ser – está envolvida por uma multiplicidade de eventos cósmicos, químicos, físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos, nos quais cada uma dessas esferas se desdobra em tantas outras que sempre se entrecruzam na paisagem da experiência da vida e morte de cada um. Esse é o caso, também, de Max Weber. Limito-me a explicar e apontar alguns aspectos do contexto sociocultural e psicológico do período em que se realizou todo um estilo de vida e, mais do que isso, um *ethos* social ao qual Peter Gay (1988-1995) denominou de *a experiência burguesa*, e que está relacionado com o prazer na sociedade e em particular na esfera da instituição científica.

De 1831 até 1920 muitos acontecimentos, movimentos, atitudes e estilos de vida ocorreram em um processo de transformações sem parada ou sossego. No campo da vida privada, uma parcela dos burgueses buscava casamentos em acordos acertados entre as pessoas da mesma classe social ou com a elite aristocrática que, apesar da sua decadência financeira, tinha seus títulos de nobreza que ainda eram reconhecidos pelo *status* privilegiado. Por outro aspecto, uma parcela dessa classe média que também enriqueceu por meio da exploração de mão –de obra infantil, feminina e masculina empregada em fábricas, carvoarias, indústrias e mesmo no comércio, permitiu que alguns de seus jovens

experimentassem o casamento pelo sentimento romântico de amor e não apenas pelo acordo calculado da soma e acúmulo de riqueza.

*A reserva, o recato, a reticência e decência burguesas, para não mencionar a pudícia e hipocrisia, concediam às classes médias tempo e espaço para organizar e reorganizar sua reação a um mundo em constante transformação. Em conjunto, todos esses artificios formavam uma grandiosa armadura de táticas defensivas, dentro da qual se encontrava um amplo e privilegiado espaço para experiências excitantes, ainda que perturbadoras. Esses artificios, a um só tempo, pessoais e culturais, mantinham a sensualidade bem viva, porém oculta da vista do público, como as caudas da sereia (...) sob a vaga do oceano. (GAY, 1988, p. 328)*

Há uma grande tradição de críticos que se propuseram a *desmascarar* a sociedade burguesa do século XIX: Marx, Nietzsche e Freud seriam seus principais elaboradores, tanto em questões ético-sociais como culturais fundamentais. Porém, é com o século XIX que as principais mudanças de comportamento nos domínios da intimidade acabam por se elaborar e ganhar forma. É o caso da produção de cartas entre os casais de namorados, noivos, e de esposas e esposos ternamente apaixonados, desejosos um pelo corpo do outro e somente por ele; diários registrados com zelo, para um aprofundamento do conhecimento pessoal e não para expor publicamente, e uma grande disposição para expressar seus sentimentos mais secretos. Esse aspecto da realidade burguesa está presente na vida de Max Weber: ao comprometer-se – mesmo que não fosse nada oficializado ou mesmo falado em relação aos sentimentos dos dois jovens – com Emmy Baumgarten, sua prima da parte materna, ele não se comprometeu com qualquer pessoa antes de conversar pessoalmente com ela; isso fazia parte de sua visão cavalheiresca do terno jogo entre os sexos opostos e seu esmero para honrar a palavra empenhada.

Era a época da utilização da educação científica como principal caminho para civilizar e tornar-se o que havia de mais polido e racional na cultura burguesa. A população instruída, em sua maioria, era a de burgueses das classes médias. Nesse aspecto, na Alemanha, uma boa parte dos filhos de funcionários públicos era encaminhada para as universidades a fim de prosseguirem nas atividades dos pais, que também, muitas vezes, haviam sido herdadas de seus pais. Apesar de Max Weber se formar na mesma área de atuação do pai, ele desenvolveu seu próprio campo de atividade profissional distintamente do pai, mas era, também, um funcionário público.

No campo da política encontramos a Europa dividida em tendências diversas: na Inglaterra o parlamentarismo não depôs os representantes da nobreza e garantiu-lhes uma vida longe das massas, mas também, não permitiu à realeza dirigir sozinha o país; na França, apesar da experiência da república após um período de transição, houve por parte dos revolucionários a formação de uma forma de governo parlamentar-presidencialista, além das tentativas de insurreições de caráter socialista. Na Alemanha o caso ocorreu de forma distinta, pois o sistema político alemão atravessou o século XIX baseado em pequenos feudos, nos quais cada principado era autônomo e vivia com a perspectiva medieval de autonomia dos príncipes em relação ao rei Guilherme I e depois Guilherme II. A mudança política na Alemanha ocorreu quando Bismark realizou o processo de unificação mudando o sistema feudal em moderno que, em relação à França e à Inglaterra é muito tardia e terá influência sobre o *ethos* alemão, que consiste em baixa estima e tendência arrogante em se considerar mais forte e melhor que os outros povos.

*Numa biografia da Alemanha seria imprescindível descrever como esse sentimento de fraqueza e de inferioridade de poder se converteu de súbito no seu oposto, quando o outrora escassamente integrado Estado veio, ainda que tardiamente, a unificar-se no*

*contexto de uma guerra vitoriosa. No lugar dos sentimentos de inferioridade nacional, cujas raízes eram, com frequência, muito profundas, surgiram agora os sentimentos fortemente enfatizados de grandeza e poderio nacionais. (ELIAS, 1997, p. 165)*

Durante a I Guerra é possível observar, por meio das cartas pessoais, como Max Weber se portou de modo tenso e vital quando a Alemanha deflagrou a guerra, sua postura acalorada de colaborador, como foi também o caso de muitos intelectuais alemães e cidadãos de diversas profissões e hierarquias e suas esposas, filhos e filhas. Pelo fato de já estar com 50 anos e ter problemas de saúde, Weber não pegou em armas, mas assumiu o cargo de oficial disciplinar da Comissão dos Hospitais Militares do Corpo de Reserva. Mesmo assim, ele escreve entusiasmado uma carta à esposa a respeito da guerra.

*As impressões que venho tendo aqui entre nossa gente são parte do que – repetidas vezes – faz a vida valer a pena ser vivida, apesar do fato de, como organizador e oficial disciplinar dos hospitais militares de reserva do distrito de Heidelberg, eu ter realmente de ver quase todos seus lados desagradáveis. Temos demonstrado que somos uma grande nação civilizada. Pessoas que vivem numa civilização altamente refinada e depois no entanto são iguais aos horrores da guerra lá fora (o que não é nenhuma realização para um negro senegalês!), que apesar disso volta assim, inteiramente decente como a grande maioria da nossa gente – são verdadeiros seres humanos, o que sem a menor dúvida não se pode deixar passar despercebido em meio a todas as atividades do tipo desagradável. Essa experiência vai definitivamente durar, não importa qual seja o desfecho. (13 de janeiro de 1915). (WEBER Apud MARIANNE WEBER, 2003, p. 607)*

Seu entusiasmo (prazer?) pela guerra, revela a ambiguidade do homem. Tanto é assim que, naquele período, os problemas emocionais e físicos pelos quais ele vinha passando desde 1897, desapareceram. Ele continuará participando de diversas formas na vida pública e política tentando colaborar com as melhores decisões possíveis para a

Alemanha, ainda que na maioria das vezes não obtivesse êxito. Além disso, irá refletir, academicamente, sobre esse assunto da política como uma esfera que concorre com a religião, uma esfera que pode dar sentido à vida, principalmente quando a questão envolve uma guerra em que as pessoas devem ou têm que defender sua pátria, seus conterrâneos. Na guerra haveria um sentido na morte, portanto, um sentido para viver.

Além dos perigos enfrentados pelas políticas externas, havia o drama de enfrentar os perigos internos de cada sociedade europeia, com a economia de mercado começando a determinar o código das condutas nas grandes cidades, o acúmulo de pessoas pobres, desempregadas e exploradas como mão de obra barata. Com o aumento da miséria, da prostituição, do alcoolismo, do estupro, do assassinato, e a ausência de uma entidade competente para atender aos interesses das classes baixas, surgem organizações sociais como os sindicatos dos trabalhadores de fábricas e os grupos de revolucionários socialistas que se expressam em milhares de tendências nas principais capitais europeias.

Um nome não poderia deixar de ser dito: Karl Marx. As ideias dele, com a colaboração de Friederich Engels, foram aos poucos sendo divulgadas em diversas regiões da Europa, tentando mostrar aos trabalhadores a importância de se organizarem, se manterem unidos, exigirem cuidados básicos para o trabalho e para suas vidas e as de suas famílias. Essa exigência socialista era um dos principais perigos internos de cada sociedade europeia que tinha na sua origem a urgência de uma redistribuição de riquezas que era desenvolvida coletivamente, mas distribuída de forma injusta. Vários intelectuais se engajaram nessa luta contra o sistema capitalista de produção. Os conflitos não foram poucos e as repressões foram tão ou mais elevadas que os levantes e insurreições dos pobres contra os ricos. Peter Gay sintetiza as tensas relações políticas desse contexto de maneira única:

*Era uma ansiedade alimentada por sentimentos ubíquos num tempo de instabilidade. Os franceses temiam o impacto de sua baixa na taxa de natalidade no recrutamento de futuros exércitos para lutar com os alemães; os americanos, preocupados com o fluxo maciço de imigrantes, achavam isso menos desejável do que a população até então relativamente homogênea; os aristocratas não conseguiam se reconciliar com as espetaculares vitórias da democracia; os patricios de elites decadentes odiavam os parvenus que conspiravam para deslocá-los dos pináculos do poder; os ingleses ficavam nervosos com a invasão dos trabalhadores irlandeses em suas desordenadas e crescentes cidades industriais; os membros dos recentemente organizados movimentos trabalhistas se ressentiam daqueles que queriam restringir suas atividades; os conservadores se assustavam com o apelo cada vez maior das ideias socialistas, que, se chegassem a ser vitoriosas, deveriam significar a morte da civilização. (GAY, 2001, p. 86)*

Max Weber observava que, no caso da Alemanha, não havia condições, pelo menos no período em que vivia, para que a organização socialista se estabelecesse como organização política para dirigir tal sociedade. Ele acreditava em valores liberais com bases nacionalistas e, por assim ser, conservador, ainda que estivesse atento aos problemas sociais causados pelo desenvolvimento capitalista, particularmente, na Alemanha.

Além de todas essas formas de se organizar e lutar politicamente a favor de seus interesses, um outro movimento que começava de forma quase imperceptível, muitas vezes ridicularizado pelas demais formas de organizações sociais, também se estabeleceu e, na sua exuberância, provocou mudanças radicais que continuam a propagar-se até os nossos dias: o movimento feminista.

Essa era uma época em que os homens predominantemente controlavam o espaço público. Mas não por muito tempo. Tanto na Inglaterra quanto na França e na Alemanha as mulheres começavam aos poucos e timidamente com suas expressões de descontentamento no que se refere ao papel que lhes era imposto pela sociedade, e passaram a entrar nas

instituições universitárias e de pesquisas, nos campos das artes, literatura, música e esporte; também, nas fábricas, indústrias e comércio. Mas se algumas delas, pobres, ricas ou das classes médias, davam seus primeiros passos em direção à independência econômica e social; outras – a maioria – ainda mantinham os valores e as práticas da cultura tradicional, as quais, para além de ser um valor específico da cultura vitoriana dos oitocentos, eram valores seculares de imposição de poder do homem sobre a mulher –, preparavam-se, através de suas famílias para acompanhar seus maridos e ter uma instrução básica de literatura, música e prendas do lar. Algumas dessas mulheres se rebelaram contra tal padrão e fizeram nome, como é o caso de George Sand e George Eliot, Beatrice Potter (Webb), Marianne Weber, Mina Tolber.

*À medida que avançavam as décadas vitorianas, mais e mais mulheres protestavam contra a sua dúbia condição de realeza e sua muito real submissão doméstica. Algumas se rebelaram às claras. Mas uma substancial maioria delas, treinadas para a aceitação, continuou a levar a vida num ambiente familiar e social ditado pelas preferências masculinas. Mantinham o silêncio ou confessavam ter prazer – muitas vezes tinham prazer – em quaisquer poderes ocultos que seus maridos estivessem dispostos a descobrir nelas. Os defensores dos direitos das mulheres no século XIX trabalharam duro para desmascarar a ideologia como uma impostura – o que, em grande parte, era. E também trabalharam duro para desmascarar sua contrapartida: a suposição da inferioridade feminina, com seus dividendos domésticos. (GAY, 2001, p. 307)*

Alguns homens participaram ativamente em favor da emancipação das mulheres. Entre os diversos intelectuais, temos John Stuart Mill, que chegou a discursar a favor de algumas solicitações das feministas no parlamento inglês, onde tinha direito a uma cadeira. Max Weber também apoiou o direito das mulheres de serem independentes e escolherem seguir uma profissão. Ele defendia os interesses de sua mãe em relação à opressão do pai;

encorajou Marianne Weber e outras mulheres – Else Jaffé e Dora Gross, por exemplo, a estudarem e desenvolverem suas pesquisas de acordo com seus interesses.

O movimento feminista está intimamente ligado aos movimentos culturais, como o romantismo, o realismo, o naturalismo, o expressionismo e o simbolismo. Foram movimentos estéticos e éticos que provocavam nas classes instruídas mudanças de comportamento que iam da exploração íntima da sexualidade, da busca incessante por explicações racionais dos comportamentos tradicionais entre homens e mulheres e todas as suas variantes, da aproximação da forma objetiva de observar os comportamentos dos animais e da natureza e relacionar com o comportamento humano, da explosão de sentimentos, sensações e sensualidades dos quadros de pinturas expressionistas.

No campo da sexualidade, haverá uma diversidade de comportamentos que envolvem tanto o aspecto tradicional quanto o reacionário e o revolucionário. Houve casos em que os amantes apaixonados se casaram por se reconhecerem amantes nos termos românticos da época, mesmo pertencendo à mesma classe social. Há cartas que foram escritas em tom e fôlego de quem sente a falta do corpo e da personalidade do outro. Também houve casamentos por interesses econômicos sem qualquer vínculo com afeto entre as partes e que provocava situações tão expostas e discutidas pelos intelectuais da época, situações que foram corretamente nominadas de relações de hipocrisia, e muitas vezes de prostituição familiar.

Mas entre um extremo e outro ocorreu a descoberta do *eu* pelas tendências estéticas e científicas, particularmente a psicanálise; ainda que a maioria das pessoas seguisse o padrão tradicional da sociedade oitocentista – que ainda era voltada para a visão de mundo religiosa e cristã – e visse nas leituras, científicas e estéticas, verdadeiras pornografias. Muitas pessoas recusaram-se a seguir o que era exigido pela sociedade e

classe social às quais pertenciam e, mesmo, se posicionaram contra esses valores. É o caso das experiências realizadas em Ascona. Lá, as pessoas se consideravam livres das pressões sociais e valores morais tradicionais e reacionários, pois se relacionavam sexual e emocionalmente com o parceiro que lhes interessassem; havia experiências com as drogas, sem qualquer tipo de censura ou inibição. Tudo isso acontecia a partir dos estudos e propostas de experimentação junto ao Estado que, através de permissões temporárias, autorizava tal experiência.

Otto Gross – discípulo e dissidente de Freud – e o seu conhecido círculo erótico foi um dos principais, talvez o principal planejador e realizador da comunidade de Ascona. Max Weber soube dessa experiência e ficou chocado e mesmo revoltado contra essa atitude que tentava “se disfarçar de experiência científica”. Para ele, o fato de as mulheres quererem viver os seus amores livres de acordo com seus impulsos sensuais era um grande equívoco delas, pois somente os homens saíam ilesos dessas relações. Mesmo assim ou por isso mesmo, Weber foi a Ascona conversar e prestar assessoria jurídica à esposa de Otto Gross que precisava de auxílio financeiro e de uma reparação, pois possuía filhos com ele, mas convivia com outro homem. O pai de Otto Gross solicitou à justiça a guarda dos netos; então Weber atuou como um consultor, para ela, junto às questões da justiça, mesmo que em muitos aspectos não entende-se como Dora Gross conseguia levar um estilo de vida tão miserável e bem mais vulnerável que o estilo de vida burguês, estilo do qual ela antes fazia parte. A ideia que Weber expressou sobre a liberação sexual mudará gradativamente até atingir uma postura de quem busca o prazer e a felicidade neste mundo.

*Cada vez mais, os pesquisadores convergiam para a convicção de que a sexualidade é o ingrediente mais poderoso na constituição humana, mais poderoso do que o orgulho, a*

*cobiça e o medo (e talvez a causa que os explica) (...) Não há dúvida de que a vida humana é impensável sem a sexualidade. 'O homem e a mulher', escreveu Seved Ribbing, enfatizando sua afirmação com suas reiteraões majestosas, 'se desenvolvem à perfeição física e espiritual apenas por essa razão'. Se a sexualidade humana desaparecesse, 'a vida seria reduzida a um deserto árido; as artes, as ciências, a vida do Estado e da cultura e até mesmo uma parte considerável da religião não poderiam mais existir'. (GAY, 2000, p. 225)*

Um dos aspectos fundamentais desta tese se propõe a observar e interpretar a relação dos estudos de Weber com a sexualidade, incluindo sua própria experiência que, tanto pela ausência em uma fase de sua vida quanto pela existência em outra fase é visível à mudança de alguns valores e, por consequência, abordagem e indagações científicas.

A partir do ano de 1902 até o ano de 1914, antes da I Guerra Mundial, Weber desenvolveu diversas atividades longe da universidade em que lecionava e realizava pesquisas. Essas atividades paralelas impressionam: escreveu artigos de metodologia: ensaios sobre Roscher e Kines, 1903; *A Objetividade do Conhecimento Científico e o Bem-estar Social*, 1904; *O Sentido da "Neutralidade de Valor"*, 1913. Sobre economia política: *A Questão Fideicomissória na Prússia à Luz das Estatísticas Agrárias e do Bem-estar Social*, 1904; *Condições agrárias na antiguidade*, para o *Dicionário Conciso de Ciência Política*, 1909; organizou, conseguiu colaboradores e escreveu alguns artigos para o *Esboço de Economia Política*, 1908-1909; "*Observações*" [Crônicas sobre a revolução Russa de 1905] e *A Situação da democracia burguesa na Rússia*, ambos em 1905; *A psicofísica do trabalho industrial*, 1908-1909. Ensaio sobre religião: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 1904-1905; uma série de estudos sobre religião intitulada *A ética econômica das religiões do mundo*, que ele começou a escrever em 1911 e concluiu por volta de 1914, mas que só foram publicadas em 1915 e 1919. Ensaio sobre a imprensa em 1910-1911.

Weber foi co-editor, ao lado de Sombart, do jornal acadêmico *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* [Arquivos para a Ciência Social e o Bem-estar Social]. Também participou da organização e foi organizador da Sociedade Sociológica que teve sua primeira convenção em 1910. Houve no início grande entusiasmo e interesse da parte de vários e importantes cientistas, mas não corresponderam ao projeto de pesquisa estabelecido naquele período. Max Weber se desligou da Sociedade em 1912.

Além dessa produção científica, Weber ainda participou de polêmicas tanto escritas em jornais como em tribunais. Seu senso de honra muitas vezes não lhe permitia nem que o ofendessem muito menos àqueles a quem ele amava ou tinha amizade ou, mesmo, pelo simples fato de alguma pessoa desprotegida – econômica, social ou psicologicamente – lhe pedisse ajuda em algum processo judicial ou de foro menos oficial.

Suas crises não deixaram de aparecer durante esse período, ainda que tivessem diminuído. Mesmo assim, ele sempre necessitou de momentos de isolamento, ou algumas semanas em locais distantes da Alemanha. Assim, ele continuava a realizar viagens, às vezes na companhia de Marianne, às vezes sozinho. Ele viajou para: Riviera, Itália, Scheveningen, Ostende, Hamburgo, Holanda e Bélgica. Na Exposição Universal em St. Louis, Hugo Münsterberg organizou um congresso acadêmico internacional e convidou, entre outros intelectuais, para participar de tal evento Max Weber, que foi com sua esposa e se propôs a experimentar tudo que fosse possível. Nos Estados Unidos, eles viajaram por diversas cidades. Ao lado da esposa e da mãe, Weber viajou para a Sicília; Turim, costa rural da lavanda na Provence, Florença, Ascona, Inglaterra, entre outros tantos lugares.

A relação entre as crianças e os adultos no século XIX começa a ter um contorno de maior separação entre a infância e a fase adulta. A criança será observada e vista como um pequeno selvagem que precisa ser controlado e educado de acordo com os valores

morais que a sociedade moderna reconhece como melhores, mas também de acordo com os novos conhecimentos obtidos pelas ciências.

As crianças das classes sociais baixas ainda não terão acesso a essa educação com base na formação científica, mas sofrerão a repressão tanto quanto as crianças das classes médias e altas, principalmente a repressão do seu corpo infantil. Um dos temas mais abordados pela pedagogia e medicina infantil está relacionado ao problema da masturbação: tanto nos lares das classes altas, médias e baixas, quanto nos internatos, orfanatos, reformatórios, os corpos infantis serão vigiados, reprimidos e mesmo severamente castigados quando essa prática for comentada ou cometida pelos pequenos. Haverá inventos, que serão utilizados como forma de combater tal ato, o que provocará, muitas vezes, em algumas crianças, a perda física parcial ou total do aparelho reprodutor. Esse é um dos aspectos mais cruéis da história do século XIX na Europa, uma vez que na política, na economia, na literatura, na ciência, na arte, a moral vitoriana cada vez mais se adaptava às novas práticas e valores que eram inventadas pelas estruturas sociais e expressas pela sensibilidade e genialidade dos indivíduos. Porém, o corpo humano, particularmente o da criança será, ainda, observado e reprimido com uma brutalidade singular, um desejo compulsivo de esvaziar qualquer traço de pulsão natural, sensualidade animal que habita em cada ser humano. Nesse aspecto, a herança religiosa e cristã, apesar de ceder em diversos aspectos da vida social, não cedeu com a mesma intensidade para a sexualidade, principalmente a sexualidade infantil. Max Weber teve uma educação austera dentro da tradição cristã com singularidade protestante. Sua relação com a escrita e sua compulsão em racionalizar as mais diversas áreas da vida evidencia um valor sem comparação para com o aspecto espiritual do corpo e um afastamento do seu aspecto físico.

*Durante o século XIX, o “vício” da masturbação, ou da “autopolução” impeliu muitos homens e algumas mulheres eruditos a adotarem posturas que denunciavam o quanto eles estavam alarmados; a literatura dá aconselhamentos médicos e de exaltação moral que foi inundada por verdadeiras avalanches de casos macabros de apelos desesperados e repetidos para que se passasse à ação antes que fosse demasiado tarde. A credulidade dos doutrinadores em assuntos médicos era ainda maior do que seu desejo teológico de ter uma crença; e os temores nervosos paralisavam a capacidade mental de médicos que, em outras áreas de sua experiência, eram mais informados. ‘A questão da masturbação é praticamente inesgotável’, declarou Sigmund Freud em 1912. Já fazia um século ou mais que se mostrava inesgotável’. (GAY, 1999, p. 215-216)*

Assim, mesmo que a criança e o adolescente das classes médias, principalmente, fossem reconhecidos como identidades diferentes da vida dos adultos, eles eram rotulados e incompreendidos por uma gama de profissionais das mais diferentes áreas do saber. A contenção dos desejos e dos instintos era ensinada na infância e na adolescência; dificilmente um filho típico das classes médias não apresentava consequências de desequilíbrio emocional como resultado de tal violação ao impulso vital.

No campo da música, é no século XIX que os ouvintes começam a educar seus ouvidos para as audições. A música erudita – que cada vez mais é apresentada em teatros, salas de espetáculos reservadas exclusivamente para as referidas execuções – passam a ser experimentadas de uma forma completamente diferente de até então: as pessoas deveriam fazer silêncio na hora em que fossem executadas as músicas, os recitais; era o cultivo da arte do ouvir. Pode parecer coisa pouca, mas até por volta de 1850, muitos músicos tocavam obras de Bach, Hydin e Mozart não para serem apreciadas, mas para distrair um público que estava muito mais interessado em conversas diversas regadas a cerveja e vinho, jogos de cartas e namoros proibidos. Na segunda metade do século XIX outros jovens talentos começavam a chamar a atenção para a necessidade de ouvir cada vez mais com

distinta educação as músicas que eram executadas ao vivo. Esses jovens eram Beethoven, Chopin, Liszt, Schumann, Schubert.

*A campanha levada a cabo no século XIX para elevar a música de um mero entretenimento a um êxtase era minuciosa e quase antinatural. A atenção era completa e silenciosa durante a execução de uma peça musical violenta certos impulsos humanos básicos, presentes nos ouvintes mais devotos como entre os iletrados. Por isso o clamor para que se sublimasse o desejo de participação ativa no espetáculo era difícil de fazer respeitar: ele contrariava uma experiência fundamentalmente agradável.* (GAY, 1995, p. 32).

Essa experiência de se conter em meio a um turbilhão de emoções provocadas pela música e, principalmente, pela forma como ela era executada possibilita imaginar Max Weber e suas emoções controladas desde a infância até sua vida adulta. Os diversos casos de conflitos provocados pelos controles emocionais estão diluídos em vários aspectos da vida dos burgueses, não apenas na sua austera formação religiosa, ainda que essa possa ter sido, à época, a mais incisiva das formas de controle do comportamento humano.

Nas artes, particularmente nas artes plásticas, houve uma transformação tanto na concepção por parte do artista quanto na forma de recepção por parte da sociedade. Os artistas aparecem desconectados de seus “protetores” – conexão que era comum no período em que havia a nobreza –, agora circulam pelos mercados para a venda de seus trabalhos, o que muitas vezes lhes custava uma vida de privações. Por outro lado, surge um público que não só começa a frequentar os salões de exposições de pinturas como também começa a comprar certas obras que lhe transmitem sensações e valores diferentes, como é o caso das pinturas de Cézane, Monet, Manet, Delacroix e Renoir.

*Durante todo o século, os patronos da alta cultura foram apanhados na selva de opiniões discordantes e testemunharam – às vezes provocaram – conflitos ruidosos. As suas preferências e as suas brigas eram toldadas por ansiedades difusas: como sabemos, aqueles que diagnosticaram a sociedade vitoriana experimentaram o seu tempo como excepcionalmente perturbado, e eles incluíam na lista de itens que os deixavam nervosos o que as pessoas faziam com qualquer tempo de lazer e dinheiro extra que podiam reunir. Em 1904, num exaustivo levantamento de artes na Europa do século XIX, o historiador de arte alemão Friederich Haack isolou os acontecimentos que, assim pensava, tinham produzido o seu caráter único, citando principalmente a Revolução Francesa e a corrente do livre-comércio de estilos que ela havia liberado. Juntos esses dois acontecimentos romperam a ditadura do gosto que instituições como o Estado, a nobreza e a Igreja haviam imposto durante séculos. Podemos acrescentar que foi a entrada maciça dos burgueses no mercado do consumo cultural, junto com o status social ascendente daqueles que produziam o que esses compradores desejavam que tornou o velho consenso muito mais problemático. As escolhas burguesas reagiam a uma variedade de impulsos; a geografia da política e da cultura estavam inextricavelmente entrelaçadas. (GAY, 2001, p. 60-61)*

Essa pulverização nos gostos a respeito das obras de arte estava em todos os cantos do sistema social da moderna sociedade europeia e essa sensação, esse sentimento, essa certeza de uma sociedade que se esfacelava e se dividia cada vez mais foi um dos assuntos de obsessão para o cientista Max Weber.

Na literatura muitos escritores se intitulavam cientistas ou mais do que cientistas, pois a partir de suas observações do cotidiano parisiense, londrino ou berlinense, não só descreviam com precisão cirúrgica a vida social e psicológica das grandes cidades modernas como imprimiam uma estética deslumbrante na forma de escrever os conflitos, as alegrias, perseguições e injustiças sociais, as emoções pessoais de cada indivíduo que fluíam nas páginas, além do conteúdo moral de se posicionar diante das situações existenciais e coletivas de suas respectivas sociedades. Os exemplos são vários: Balzac,

Flaubert, Hugo, Zola, Dickens, Goethe, nos romances; Rimbaud, Verlaine, Baudelaire, Heine, Goethe, Schiller, Matheu Arnold e Wordsworth na poesia. Os franceses Balzac, Zola e Flaubert se intitulavam escritores que utilizavam a ciência para lhes garantir uma interpretação adequada da sociedade.

Stephan George foi considerado um dos maiores poetas e intelectuais na virada do século XIX para o século XX. Ele defendia um retorno a uma vida aristocrática, longe das massas modernas e suas atitudes comuns como se fossem formigas. Sua perspectiva era a de que somente poucos poderiam partilhar de sua companhia e sua reflexão. Acreditava que a língua devia ser o principal veículo de criação e não de reprodução, daí seu desprezo pela educação em massa e, principalmente, à introdução das mulheres no universo da vida pública. Sua crítica à ciência e aos cientistas estava relacionada ao aspecto bitolado do discurso científico por não conseguir encontrar um meio de expressar os acontecimentos e fatos observados com um mínimo de palavras que, além de traduzi-los, deveria criar novas formas de pensar, sentir e agir, não apenas a partir dos fenômenos naturais, mas ampliando por meio do refinamento da linguagem humana, que é o que caracterizava a superioridade do homem.

A literatura de teor erótico foi extremamente perseguida e combatida na Europa dos oitocentos. A alta literatura, como as obras de Proust e Wilde, as poesias de Rimbaud e Verlaine foram consideradas de importância formativa apesar dos três últimos terem sofrido perseguições – sendo que Wilde e Verlaine foram submetidos a julgamentos e prisões na Inglaterra e na França, respectivamente – por suas práticas homossexuais. Aliás, a temática homossexual abordada na alta literatura só era aturada quando o assunto fosse tratado como algo da antiguidade clássica ou como uma corrupção do comportamento civilizado ou, mesmo, como uma doença que era digna de ser relatada. O caso mais clássico

é a obra de Proust na qual ele aborda a temática masculina e feminina em diversas passagens do seu *Em Busca do Tempo Perdido*, mas que concentra e dedica um livro inteiro ao assunto no seu *Sodoma e Gomorra*, que está inclusa na sua vasta obra simbolista. Por outro lado, as revistas pornográficas, ainda que fossem combatidas pelas autoridades policiais, eram divulgadas e se alastravam em paralelo à repressão que sofriam.

*Os romancistas do século XIX exploraram todos os temas que importavam: o dinheiro, a classe, a política. Estudaram as manobras arrevistas sociais e as aventuras de viajantes nos trópicos, as seduções do poder e o consolo da religião. De caderno na mão, percorreram o novo mundo dos esportes, da ferrovia, da miséria industrial. Dissecaram a textura social em que estavam imersos, e discriminaram as nuances mais sutis de posição e dos costumes. A serviço de seu ofício, tornaram-se especialistas em procedimentos parlamentares, nas implicações da economia política, nos sofrimentos dos grevistas, nos rituais dos jantares festivos, na etiqueta das visitas matinais e dos duelos. Transformaram seu tempo na era do romance da sociedade. Mas sua preocupação fundamental sempre foi o amor. (GAY, 2000, p. 120)*

Max Weber sofreu influência dos romances e poesias de sua época e das épocas anteriores, entretanto, nos seus trabalhos eles aparecem de maneira discreta e sem cor, mas nem por isso ele deixa de refletir a respeito dos diversos temas de seus estudos sociológicos com essa vasta e rica literatura. Houve por duas vezes encontro entre Max Weber e Stephan George. Segundo Marianne Weber, George causou grande impressão no casal e o contrário também foi verdadeiro, pelo menos por um período.

*Os dois, claro, pareciam inteiramente diferentes. “Incorporavam” possibilidades humanas inteiramente diferentes, e criavam seus mundos intelectuais com instrumentos inteiramente diferentes. Weber fazia isso com sua razão, que infundia toda a cultura material, com a ajuda de uma experiência direta realidade e um poder criativo explícito. George modelava seu mundo interior com uma intensa força visual e representação*

*plástica expressas numa estrutura lingüística bela, controlada e individual. Os dois tinham um profundo sentimento de responsabilidade por seu tempo. Mas enquanto Weber aceitava as forças do presente como eram, material para moldar como uma missão, o outro via nelas apenas os aspectos diabólicos e procurava superá-los, rejeitando-os. Atribuía-se o cargo de profeta e líder numa conversão e transformação de orientação retrógrada. Isso Weber rejeitava expressamente.(...) (MARIANNE WEBER, 2003, p. 535)*

Ainda no contexto do século XIX, o movimento estético apresenta uma diversidade de escolas e dentro delas uma diversidade de tendências que acabavam, muitas vezes, por rivalizarem umas contra as outras, deixando em seus rastros amizades fidedignas e inimizades radicais. Foi o caso de Schlegel, Novalis, Keats, Shelley e Byron, Coleridge, Wordsworth e Scott. A esse respeito, Peter Gay escreve sobre os românticos:

*Os românticos foram profetas, poetas e propagandistas do coração desvelado no século XIX. (...) O que estava em jogo era importante: os líderes do movimento romântico consideravam que sua tarefa consistia em voltar a fazer do mundo um lugar encantado. Sentiam necessidade urgente de restaurar a ideia de mistério e de maravilhoso que os deístas, céticos e ateus do século XVIII (...) tinham procurado eliminar como um cientificismo frio, com insultos ímpios ou chistes banais. (GAY, 1999, p. 49)*

Eles, os românticos, lutavam e exigiam um mundo que para Max Weber pertencia a um passado que não tinha validade para a ciência. Ainda que respeitasse tal pensamento – e o caso de George é bastante elucidativo – e outros tantos relacionados a uma vida de encantamento religioso ou um encantamento fictício de qualquer natureza, ele não abria mão da racionalidade objetiva e rigorosa em que acreditava ser a ciência que se propunha a fazer.

Seguindo esse aspecto houve, por quase todo o século XIX, tanto na França, na Inglaterra como na Alemanha uma tensa e controversa luta entre as ciências sociais e a literatura. Uma luta entre a cultura dos sentimentos e a cultura dos fatos. Vale lembrar que essa luta não terminou e é possível que não acabe tão cedo.

A cultura dos sentimentos era nitidamente estimulada pelos poetas, romancistas, músicos e grupos de intelectuais ligados à boemia e aos movimentos artísticos considerados de vanguarda, mas também por movimentos reacionários que entendiam a vida moderna como uma ameaça ao refinamento do espírito. Tanto de um lado como de outro, as pessoas que participavam dessa cultura faziam uma crítica radical aos excessos de racionalidade, contabilidade e rigor formal do conhecimento científico que estava em acelerada ascendência como o conhecimento que revela a “verdadeira” natureza das coisas. A Sociologia será severamente criticada tanto por revolucionários, conservadores e reacionários. Tanto Nietzsche e De Bonald, por exemplo, viram na “famigerada” disciplina uma tendência para desumanizar a humanidade por sua linguagem matemática, pelo seu rigor em busca de um discurso objetivo, pela tendência a considerar o comportamento humano como expressão de uma influência coletiva que era muito mais forte que qualquer indivíduo e sua tentativa de individualidade.

Talvez, duas personalidades que podem ser consideradas testemunhas radicais dessa cultura sejam John Stuart Mill e Augusto Comte – suas tensões emocionais podem ser comparadas em muitos aspectos com as de Max Weber. No caso de Mill, sua relação com a racionalidade e a contenção vitoriana é um tipo acabado de como se portar na sociedade que mantinha seus privilégios e valores aristocráticos e que permitia a aproximação de uma burguesia crescente, rica e com sede de status e prestígio. Ele sofreu uma doença tipicamente nervosa, na qual qualquer sistematização de leituras ou escritos lhe

provocavam compulsões de lágrimas e dores emocionais. Dois acontecimentos lhe permitiram encontrar um equilíbrio entre a razão e a emoção: o primeiro foi o encontro com a mulher que ele amou para o resto de sua vida, e que mesmo casada ele a esperou e a desposou depois que ela tornou-se viúva; o outro se relaciona à estética. Mill passa a dar maior importância à poesia, particularmente à poesia de Wordsworth, pelo seu apelo à simplicidade e à vida no campo, um aspecto que Mill não poderia viver, pois por ser filho de James Mill, sua educação foi uma experiência que o pai imprimiu ao filho, desenvolvendo na criança uma sofisticação racional formal singular e que, provavelmente, tenha sido um dos principais fatores que desencadearam seu sofrimento psíquico aos 30 anos de idade.

Augusto Comte também passou por uma dor psíquica que ele mesmo não soube definir nem em que momento começou tal tormenta, nem porque isso aconteceu. Era amigo de Mill e recebia uma ajuda monetária do amigo periodicamente. Também se apaixonou por uma mulher – que foi abandonada pelo marido –, mas que apesar de querê-lo como um amigo sensível e inteligente, nunca deu a ele qualquer esperança de uma relação amorosa. Com ela, Comte começou a se voltar para a poesia, mas como forma de impressioná-la. Com a morte dela, ele começou a desenvolver sua teoria de uma religião secular, além disso, ele começou a cultuá-la como a uma santa. Diferente de Mill que encontra seu equilíbrio na arte e na relação salutar com a mulher amada, além de ser um defensor dos direitos das mulheres na sociedade moderna, Comte terminou seus dias cultuando sua amada como se fosse uma santa e se auto-proclamando sacerdote de uma religião civil, porque relacionada à humanidade e ao ser humano, além de ser contra qualquer tipo de emancipação feminina.

Não obstante as duas tendências – a de Mill e a de Comte – eles são duas grandes expressões de como no século XIX a inclinação racionalista, empirista, positiva do discurso científico era confrontada permanente com os diversos discursos e práticas estéticas, religiosas e políticas nas mais diversas tendências e nos variados matizes.

No que consiste à cultura científica, a busca por um rigor metodológico que se inicia nas ciências da física e química e depois nas biológicas, consiste em observar, classificar, cruzar dados e descobrir leis que emanam dos fenômenos próprios das ciências citadas, Esses princípios logo seriam seguidos por outras, entre as quais a Sociologia. Na França, E. Durkheim rompe com os discursos de A. Comte e busca nos estudos estatísticos e descrições antropológicas o “material objetivo” para desenvolver suas teorias sobre as regras sociais, as influências morais do grupo sobre o indivíduo, o processo de mudança pelo qual passava a sociedade europeia que desde o século XVIII modernizava-se. Mesmo assim, não se pode deixar de observar que os critérios utilizados por Durkheim para a classificação dos tipos de suicídio foram, em parte, buscados na literatura de sua época. Lepenies tem uma reflexão que cabe como argumento quanto à importância de observar o prazer como um elemento fundamental para a vida do cientista e da ciência, tanto para o século XIX quanto para os dias atuais.

*O ataque da literatura e dos literatos à sociologia – em muitos casos um ataque do espírito antiiluminista – é bem-sucedido sempre que o pensamento sociológico, subjugado e fascinado pelas possibilidades da ratio e pelo desejo de imitar as ciências naturais, pretende poder substituir-se à metafísica e à religião, como também à mente e à fé. A eliminação dos sentimentos nas ciências sociais e em outras disciplinas se dá em nome de uma razão arrogante, que pretende ser não apenas meio para o conhecimento, mas também concepção do mundo e igualmente substituto para a religião. Mas com isso a razão se excede e promete mais do que pode realizar e, quando as dúvidas que nela*

*mesma surgem não são suficientes para fazê-la corrigir-se, os sentimentos não somente recuperam seus direitos, mas também se intensificam até tornarem-se um culto do irracional, como ocorre nas ideologias totalitárias. (LEPENIES, 1996, p. 24)*

Na Alemanha, a Sociologia será pouco considerada, pois não sendo uma ciência autônoma, no máximo servirá como uma disciplina complementar para outras. Era assim que pensava Max Weber, um dos principais cientistas que contribuiu para consolidar a Sociologia como ciência autônoma. Havia outros intelectuais como George Simmel e Ferdinand Tönnies que desenvolveram um tipo de estudo que envolvia não só os fatores históricos e políticos, mas também se relacionavam com as tendências estéticas da época, como o expressionismo alemão, a poesia vitalista de Stephan George e a filosofia da vida de Nietzsche. Também abordavam os quadros de pinturas dos séculos anteriores e observavam a importância do estudo do corpo humano na sociedade moderna. Esses aspectos, a princípio, foram considerados não-científicos pela tendência que triunfava, no momento, nas instituições científicas e universitárias. Mas em um aspecto eles estavam de acordo, pois partilhavam da mesma fonte filosófica bastante difundida e discutida na época, a teoria de Dilthey sobre a relação entre as ciências da cultura e as ciências da natureza. Para esse filósofo, um acontecimento cultural é sempre singular, nunca poderá se repetir em qualquer lugar ou geração futura, pois trata-se do caráter histórico das relações e processos humanos, diferentemente das relações e processos naturais que além de seguirem um padrão, estão limitados por uma lei de causas e efeitos imutáveis. Max Weber, em parte, concordará com essa postura, mas acrescentará a importância do estudo objetivo e, portanto, longe do discurso literário que cria ficção.

Nesse contexto de tantos movimentos sociais, fossem políticos, estéticos, éticos, religiosos, Max Weber apresentou interesse tanto em participar quanto em observar,

assimilar e às vezes incorporar, criticamente, algo em sua reflexão e obra. É por volta de 1908 e 1913 que ele entra em contato com alguns círculos de artistas e boêmios e o erotismo passa a ter uma relevância para seus estudos, principalmente sobre a religião.

Com a mudança para a casa de seus falecidos avós maternos, os Weber começaram a fazer mais reuniões, e aos domingos muitos jovens e adultos, pessoas das diversas áreas – teólogos, filósofos, cientistas, artistas, estudantes – participavam, aos domingos, dessas reuniões intelectuais, entre os quais Stephan George, Friederich Naumann, Ernest Bloch, Georg Lukács, jovens acadêmicos, Georg e Gertrud Simmel, e tantos outros. Weber se interessava, ou por assuntos especializados de abrangência profissional ou por assuntos íntimos, de caráter pessoal, reservados a poucos amigos. É nesse período que ele compra um piano e começa a tocar trechos de músicas de diversos autores, e às vezes cantava em voz alta. Começou a interessar-se pela arte, particularmente a música e inicia um estudo minucioso que envolve tanto antropologia quanto matemática para a compreensão do processo de racionalização da música. Continuava com suas viagens, às vezes, acompanhado de sua esposa ou sua mãe ou de ambas ao mesmo tempo. Ele passou a se interessar pelos pintores, compositores e poetas contemporâneos. Estava às voltas com a poesia de Stephan George e Heine Maria Rilke – fazia inclusive leituras em voz alta –, Tolstói e Dostoievski; ouvindo eventos musicais que incluíam Wagner, Schumann, Bethoveen, Chopin, entre outros; visitando exposições de pintores como Renoir, Monet e Manet, entre outros. É Marianne quem nos relata esse momento especial que ela qualificou de uma “boa vida”:

*Retornando ao ano de 1909: a recém-desabrochada vida de Weber tornava-se cada vez mais pitoresca e variada nos estudos e nos assuntos pessoais. Um novo grupo científico-filosófico fundado por Otto Klebs e Alfred Weber, o Janus, congregava jovens intelectuais*

*e suas mulheres para horas festivas de muita presença de espírito e encanto. Às apresentações dos mais variados campos de conhecimento seguiam-se animadas discussões. O importante não eram os resultados, nem importavam se um ou outro homem provava estar certo. As pessoas presenteavam-se trocando ideias e estímulos, e a presença das mulheres acrescentava um toque pessoal particular. (MARIANNE WEBER, 2003, p. 477)*

O encontro de Weber com Stephan George possibilitou-lhe maior compreensão sobre a poesia, mas não aceitava que houvesse possibilidade de um movimento estético triunfar sobre o processo de racionalização que o ocidente europeu desenvolvera. Via que essa estética, em processo de fragmentação com o mundo moderno, era consequência do próprio processo de racionalização. Se em algum momento Weber apresentou alguma esperança no encantamento do mundo, ele legou ao erotismo, pois mesmo a religião e suas diversas promessas de dar um sentido à vida produzia, de qualquer forma, uma aristocracia que não possibilitava o encontro com o todo.

## Livro das Vertigens

*Observar o homem de fora é a crítica e a saúde do espírito. Porém não para sugerir, como Voltaire, que tudo é absurdo. Mas para sugerir, como Kafka, que a vida humana está sempre ameaçada e para preparar, pelo humor, os momentos raros e precisos em que acontece aos homens se reconhecerem e se encontrarem. (Merleau-Ponty)*

*Weber: Você consegue se imaginar sendo uma mística?*

*Marianne: Seria a última coisa que eu iria pensar, com certeza. E você? Você consegue se imaginar assim?*

*Weber: Pode até ser que eu seja um deles. Como em minha vida eu 'tenho sonhado' mais do que o permitido, eu não me sinto realmente 'à vontade' ou 'em casa' em parte alguma. É como se eu pudesse, se eu quisesse me retirar completamente de tudo*

*Amadureci cedo em termos intelectuais, mas muito tarde em todos os outros aspectos. (Weber)*

*Então diremos como Prometeu: Acreditas que devo ir ao deserto porque nem todos os sonhos de exuberância amadureceram? (Weber)*

## **Max Weber como um Prometeu ou O Trágico é Prazer como Estilo de Vida**

Todas as pessoas que por um motivo ou outro imprimiram uma perspectiva pessoal na visão de mundo de sua sociedade e de uma tradição podem ser consideradas um Prometeu. Como no mito, há uma ousadia em roubar o fogo que é dos deuses – ou da sociedade, do coletivo – para desenvolver uma forma nova de pensar, agir ou fazer o que antes os homens não haviam realizado. Mas a pessoa que ousou tal ação passa a sofrer a ira dos deuses – ou a cobrança da sociedade – e o castigo está na águia que devora, durante o dia, o fígado de Prometeu para, durante a noite, ser regenerado, para um novo processo de dilaceração na manhã seguinte, sem uma esperança de que um dia isso termine para o dilacerado. Ainda assim, Prometeu não se arrepende de sua atitude heróica.

Max Weber, como tantos outros cientistas e intelectuais, pode ser visto como uma dessas pessoas que seguiram os passos de Prometeu; e como Prometeu ele sofre as dilacerações culturais por meio das leituras de sua obra e sua biografia por tantos estudiosos, desde a graduação universitária às pesquisas profissionais de alguns intelectuais nos diversos cantos do mundo. Paradoxalmente, é essa dilaceração que, em parte, o mantém vivo até os nossos dias. O meu estudo é mais uma bicada da águia no fígado do herói para provocar a dor e o prazer das dúvidas, da construção de problemas e das tentativas de resolvê-los e propor outra forma de interpretação de alguns aspectos da vida e obra desse importante cientista das ciências humanas.

Há uma grande quantidade de estudos sobre a vida e a obra de Max Weber, nas mais diversas áreas dos estudos das ciências humanas e em diversos países do mundo. O processo de leitura dessas interpretações teve que ser selecionado e cortado em torno do tema que me proponho a estudar e, mesmo assim, a quantidade de leitura continuou considerável. As informações eram tantas e muitas vezes contraditórias que a sensação era de um processo vertiginoso de circulação de ideias, conceitos, valores e perspectivas que não paravam, pois em alguns pontos verifiquei informações que não estavam nas demais bibliografias e, quando estavam, elas apresentavam contradições. Essa é uma das características fundamentais do mundo moderno tão estudado por Weber: excesso de informações e que, separadamente, se impõem como forças independentes entre si e autônomas de qualquer base ou raiz que possa vir a lhe mostrar sua origem.

O trágico é um acontecimento e um conceito que os alemães resgataram dos gregos, como uma forma de pensar e sentir a vida em suas diversas dimensões, um estilo de vida. Há uma alta tradição que desenvolveu pensamento e atitude em torno do trágico: Winkelmann, Schiller, Schelling, Hegel, Hölderlin, Schopenhauer e Nietzsche são as referências fundamentais desse movimento cultural ao redor do trágico, segundo Roberto Machado (2006). Há diferenças substanciais de um para o outro, abordagens distintas, e, no entanto, a percepção de que o paradoxo e a fatalidade; a vida e o destino do indivíduo se desdobram em situações e consequências que ele não desejava que tivesse acontecido.

Nietzsche, segundo Machado, é o mais alto resultado dessa elaboração que começa em meados do século XVIII. Para ele, a natureza possui dois instintos estéticos fundamentais que movem a vida, as forças da construção e da destruição, que são incapazes de existirem uma sem a outra e impossíveis de serem destruídas pelo homem, pois elas são a vida. A razão apenas esconde essa situação paradoxal. Para toda apresentação

harmoniosa da natureza, um ruptura, uma desordem, uma fenda. A esses dois movimentos, Nietzsche denominou Apolo e Dionísio, respectivamente: Razão e Loucura; Organização e Criação.

Max Weber sofreu influência da formação desse espírito trágico. Antes dele, Georg Simmel e Werner Sombart já haviam percebido e expressado essa visão trágica diante da vida. No entanto, em Weber essa visão torna-se sombria, leva menos em consideração o aspecto solar do processo que analisou minuciosamente na relação entre a religião e a constituição de uma ética econômica e na esfera política, particularmente na Alemanha de seu tempo. E podemos estender essa visão trágica para os seus últimos escritos sobre a ética econômica das religiões mundiais, em que ele escreve a respeito do conflito entre as diversas esferas de valores que se soltaram da vida uma das outras com tendência a colidirem por seus interesses distintos em concorrência na vida. Essa tensão foi colocada por ele como conflito de valores. Ao perceber que o erotismo é a força irracional mais irresistível, que liga o ser humano ao que há de mais profundo na vida e na natureza, e que rompe com a vida burocratizada e rotinizada, ele consegue vislumbrar um *reencantamento do mundo*. Entretanto, suas observações quanto à ausência de uma religião de fraternidade radical não lhe permite “resolver” ou encontrar uma “solução” para o *desencantamento do mundo*.

Se, por um lado, a produção da sociologia da religião de Max Weber nos dá uma dimensão do seu sentimento e compreensão acerca do prazer, a atividade prática da política lhe acendia uma pulsão vital da qual muitas vezes sentiu falta, quando de suas crises psíquicas. Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial vimos como ele se portou de maneira entusiasmada e com o passar do primeiro ano da guerra se tornando, inclusive, o administrador dos hospitais de reserva de Heidelberg. Além disso, ele ofereceu seu tempo

ao serviço militar alemão, mas foi rejeitado. No entanto, ele apresentou uma infundável atividade paralela entre os assuntos específicos de sociologia da religião; artigos sobre a reforma constitucional para a Alemanha no *Frankfurter Zeitung*, jornal de circulação nacional; cartas a alguns dos dirigentes do Reichstag solicitando as mudanças necessárias na Constituição. Então, ele participou de várias atividades que cruzavam seu conhecimento científico com a vida prática – e que vamos citar apenas alguns: “*A Alemanha entre as Potencias Mundiais Européias*”, em Munique (1916); participou de proclamações ao lado de intelectuais tão respeitados quanto ele, encontros como os *Volksbund* (1917); assessor político do *Frankfurter Zeitung*, para escrever sobre a reconstrução política da Alemanha após a guerra (1918); participou de uma conferência confidencial formada por especialistas, que H. Preuss, ministro do Interior, convidou, pois este redigia uma Constituição para o Reich; o príncipe Max de Baden estabelece contato com Weber e funda a *Heidelberger Vereinigung für eine Politikdes Rechts* [Associação de Heidelberg por uma Política Baseada na Justiça] na casa deste último, com a participação de diversos intelectuais e políticos locais e nacionais; por sugestão do príncipe, Weber foi convidado para o *Ausschus für Friedensverhandlugen* [Comitê para as Negociações de Paz] e participou com vontade, mas se decepcionou com o processo das negociações e com o resultado (1919).

Essas participações de Weber no centro dos acontecimentos políticos de sua pátria e das relações com o mundo o deixavam excitado e em permanente vontade de contribuir para construir uma Alemanha potente e estabelecer com o mundo uma relação de respeito mútuo e de pé de igualdade com as grandes potências mundiais. A recusa em aceitar a culpa da guerra como exclusivamente responsabilidade da Alemanha mostra o grau de patriotismo que o intelectual possuía. Além disso, a Alemanha mais uma vez estava estilhaçada em diversos movimentos políticos que buscavam mudar a estrutura de poder do

Estado alemão: havia os socialistas, os pacifistas, os anarquistas, a média burguesia, os estabelecidos no poder que tinham levado a Alemanha àquela situação e que não queriam abrir mão de seus benefícios. Nesse contexto de arraso e desolação, Max Weber apresentou por diversas vezes força, coragem e vontade de mudar a distribuição do poder. Seja concordando ou discordando de seus aliados ou opositores, ele apresentou, por diversas vezes, aquilo que tanto estudou em suas sociologias política e da religião: o carisma.

O tema do carisma em Weber está relacionado às figuras do herói e do profeta, duas lideranças que não seguem qualquer sistema externo de regras, valores ou idéias formais. São indivíduos dotados de poderes excepcionais e que seguem seus “valores interiores” que são gerados pelas suas experiências exclusivas “da graça celestial” e “da força divina do herói” é uma típica situação de uma liderança que se estabelece pela perspectiva pessoal de exercer essa autoridade. Nesse sentido leva os seus seguidores a um sentimento de crença, entusiasmo e obediência ao seu poder extraordinário.

*O domínio carismático autêntico não conhece, portanto, os códigos jurídicos abstratos e os estatutos e nenhum modo “formal” de adjudicação. Sua lei “objetiva” emana concretamente da experiência altamente pessoal da graça celestial e da força divina do herói. A dominação carismática significa uma rejeição de todos os laços com qualquer ordem externa, em favor da glorificação exclusiva da mentalidade genuína do profeta e herói. Daí, sua atitude ser revolucionária e transpor todos os valores; faz que um soberano rompa todas as normas tradicionais ou racionais: “Está escrito, mas eu vos digo”. (WEBER, 1982: 288).*

Em *Política como Vocação*, Weber apresenta uma situação bastante caótica da democratização da sociedade ocidental burguesa que ele compreende como uma manipulação de alguns homens em relação às massas amorfas que formam os cidadãos

comuns que apresentam seus votos em épocas para elegerem seus representantes. O uso da máquina partidária e da imprensa a favor ou contra os candidatos aos cargos de lideranças locais, municipais, estaduais e federais é capaz de criar uma falsa liderança que não tem qualquer vocação para a política. Esta vocação tem por base o carisma, o dom excepcional que o indivíduo possui para exercer liderança. A democratização e o aparato que se desenvolveu com ela criam homens dispostos a viver da política e não para a política inclinando-se para uma demagogia. O político por vocação desenvolve sua liderança caso venha a estabelecer uma relação de equilíbrio entre sua ética da convicção e a ética da responsabilidade. Este senso de responsabilidade, proporção e paixão cruzadas e devidamente associadas permite uma atuação política que possibilite uma ruptura com as rotinas, às ilusões e as falsas promessas que rondam e se estabelecem na moderna sociedade de massas.

*A política é feita, sem dúvida, com a cabeça, mas certamente não é feita apenas com a cabeça. Nisso, os proponentes de uma ética de fins últimos estão certos. Não podemos prescrever a ninguém que deva seguir uma ética de fins absolutos ou uma ética de responsabilidade, ou quando uma e quando a outra. Só podemos dizer o seguinte: se nas épocas da excitação “estéril” – a excitação não é afinal, a paixão autêntica – se então subitamente políticos da Weltanschauung surgem em massa e transmitem a palavra de ordem, “O mundo é estúpido e mesquinho eu não”, “a responsabilidade pelas conseqüências não recai sobre mim, mas sobre os outros a que sirvo e cuja estupidez e mesquinharia devo eliminar”, então declaro francamente que indagaria primeiro o grau de certeza íntima que apóia essa ética dos fins últimos. Tenho a impressão de que em nove em cada dez casos trata-se de oradores verbosos que não compreendem plenamente o que estão chamando a si, mas que se embriagam com sensações românticas. Do ponto de vista humano isso não me é muito interessante, nem me comove profundamente. Mas é profundamente comovente quando um homem maduro – não importa se velho ou jovem em anos – tem consciência de uma responsabilidade pelas conseqüências de sua conduta*

*e realmente sente essa responsabilidade pelas conseqüências de sua conduta e realmente sente essa responsabilidade no coração e na alma. Age, então, segundo uma ética de responsabilidade e num determinado momento chega a um ponto que diz: “Eis-me aqui: não posso fazer de outro modo”. Isso é algo genuinamente humano e comovente. E todos nós que não estamos espiritualmente mortos devemos compreender a possibilidade de encontrar-nos, num determinado momento, nessa posição. Na medida em que isso é válido, uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem genuíno – um homem que pode ter a “vocaçãõ” para a política. (WEBER, 1982: 151)*

Esse duplo aspecto de senso de realidade e senso de honra são valores que o próprio Weber se impunha como fins. Muitos de seus colegas acadêmicos, amigos e jovens estudantes e alguns outros tantos de militância política tinham não só respeito por Weber como esperavam que ele viesse a se candidatar a algum cargo político, o que não aconteceu. Não por ele não desejar, mas pelo fato dele compreender que essa escolha não poderia ser apenas sua, mas também dos grupos dos quais ele participava ativamente. Mesmo declinando da possibilidade de vir a ser um líder, ele não deixou de refletir e escrever sobre a necessidade de um líder carismático que vivesse para a política com paixão, senso de proporção e responsabilidade.

John Patrick Diggins faz um comentário profundo a respeito da visão trágica de Weber sobre a política moderna, particularmente, a política alemã. Escreve:

*Para Weber, a política moderna exigia algo próximo de um “renascimento” da tragédia, e a tragédia, como a imitação de ações nobres, não se pode esperar que surja da democracia, onde simplesmente suportamos o medíocre enquanto esperamos o extraordinário. A idéia weberiana de tragédia está longe da estratégia teatral de retratar uma ascensão dramática e uma queda calamitosa, embora realmente envolva provações de liderança, intenções mal compreendidas e ironias de ação. Mas especificamente, o*

*senso de tragédia em Weber, consiste em dois componentes. Primeiro, penetrar as ilusões e a racionalizações na vida das pessoas, que se permitem aproximar do poder em nome da liberdade; ou, uma autodecepção diferente, perder uma emoção profunda, como o amor e, em vez de sofrer a perda, legitimá-la usando a razão como racionalização psicológica. Em segundo lugar, uma compreensão de que não há nenhum sentido verdadeiro do mundo senão as interpretações e valores que trazemos para ele, e escolhemos nossos valores “às cegas”, sem um conhecimento objetivo e à exclusão de outros valores e compromissos. A tragédia envolve o conflito de escolhas irreconciliáveis, mas o conhecimento de uma situação trágica pode também ser educativo, no sentido em que revela os impulsos controladores de nossos pensamentos que impedem o encontro da mente consigo mesma. (DIGGINS, 1999, p. 308)*

Ainda que não haja um conceito ou uma expressão direta em referência ao trágico, nos termos aqui abordados, o paradoxo das consequências que Weber analisou em seus estudos sobre a influência da conduta religiosa sobre a ética econômica apresenta esse espírito trágico. Com o prazer esse paradoxo se expressa de forma mais intensa e direta no próprio corpo humano e isso é perceptível na forma como Weber lidou com a guerra e significativamente com sua doença, atividade científica, política, pedagógica, estética e erótica. Esta última de grande importância para as outras esferas da sua vida, particularmente, a intelectual.

A partir de 1910, Weber modifica sua visão rígida e puritana sobre as relações extraconjugais, que ele havia abominado até então, como foi o caso da proposta “pseudocientífica” dos estudos psicanalíticos de Otto Gross em Ascona. Sua relação amorosa com a pianista Mina Tobler ocorre por volta de 1911 e 1912. Antes ele havia tentado aproximar-se de Else Jaffé, em 1910, que o recusou, talvez pelo fato de ser amiga de sua esposa. Houve uma longa separação entre os dois. Mas em 1917 eles se encontraram e a relação com intimidade erótica aconteceu. Existe uma relação entre as experiências pessoais de Weber

com essas duas mulheres e seu interesse tanto pela estética quanto pelo erotismo como forças concorrentes com o conhecimento científico e religioso. Sua convicção estará mais do que nunca sob a tensão do conflito de valores, que ele encontrava e refletia a respeito da vida moderna, mas também porque sentia em si mesmo.

Entre 1915 e 1919, Weber continuou com seus estudos sobre as religiões, paralelamente com outras atividades, e também nesse período ele lia consideravelmente o Antigo Testamento, os Profetas, os Salmos, os livros de Jó e Jeremias. Marianne relata que havia uma simpatia, mesmo uma comoção de Weber em relação a Jeremias por ser dado a ele, por Deus, o dom das profecias e que geralmente não eram coisas boas que ele tinha a revelar: um profeta da desgraça.

*(...) A figura de Jeremias, o profeta da condenação, comoveu-o especialmente, e a análise que Weber apresenta dele, assim como a análise dos puritanos, revela um íntimo envolvimento. Quando pelas noites ele lia para Marianne fragmentos de seus manuscritos, ela via o destino do próprio Weber expresso em muitas passagens. (MARIANNE WEBER, 2003, p. 694)*

Ainda que esse comentário seja uma intuição sincera, o fato é que por diversos momentos, Weber chamou a atenção das autoridades sobre os rumos que a guerra estava tomando com sérias consequências para a Alemanha, por uma série de erros políticos e diplomáticos que as autoridades estavam tomando. No entanto, ele não foi “ouvido”. Mesmo quando a situação estava perdida, ele aceitou participar do acordo de paz; e, ainda que fosse voto vencido, ao lado de alguns poucos intelectuais, ele não admitiu que a Alemanha fosse responsabilizada, exclusivamente, pela guerra. Mesmo vendo que muitas

vezes tinha razão no que havia avisado e escrito e não fora ouvido, não se sentia gratificado por isso; ao contrário, aumentava o interesse em ajudar a reconstruir sua pátria.

Max Weber escreveu em sua obra de Sociologia da Religião a respeito de um processo de “*desencantamento do mundo*”, perda de sentido da vida, racionalização da existência que nos levaria a um mundo sem um valor unitário. É impossível não ver aqui uma ambiguidade diante da tragédia do desenvolvimento: o horror de perceber o fim do sentido da vida, mas o prazer de se posicionar heroicamente diante do fato, sem abolir a racionalidade que, segundo o autor, é a causadora dessa perda. Isso é viver em tragédia. E é em sua Sociologia da Religião que o tema do prazer aparece pelo seu avesso. Ao identificar e construir conceitualmente o processo de racionalização a partir de um determinado aspecto da vida sociocultural da Europa ocidental que era a esfera religiosa, Weber encontra na *ascese* um processo de afastamento daquilo que compreendemos por prazer e diversão para a construção de uma cultura racional, séria, fria, mas que tinha um valor para a salvação ou para agradar ao Criador; processualmente nem mesmo esses valores continuariam a ter eficácia e então ocorreria uma *perda de sentido* da vida.

*O mundo como tal não é aprovado nem pela ascese nem pela contemplação. Mas o asceta rejeita o seu caráter empírico, eticamente irracional, de coisa criada, as tentações éticas dos prazeres mundanos, o gozo e o descanso nas suas alegrias e dádivas. Em contrapartida, ele aprova o seu próprio procedimento racional no âmbito das instituições do mundo como sendo uma missão e um modo de confirmar a graça. Pelo contrário, para o místico contemplativo vivendo no mundo, a atuação – e, mormente, a atuação no contexto do mundo – é, só por si, uma tentação, contra a qual ele tem de defender o seu estado de graça. Minimiza, por conseguinte, a sua ação, “conformando-se” com as instituições do mundo tal como elas são, vivendo nelas, por assim dizer, incógnito, como em todos os tempos fizeram os “pacíficos da terra”, posto que Deus determinou que nelas houvésemos de viver. (WEBER, 2006, p. 219)*

Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* há várias passagens nas quais Weber explicitamente comenta e até deixa transparecer traços de valores sobre a relação da ética puritana com a vida, o corpo humano, os sentidos e os sentimentos. Desde a definição do problema até o último capítulo, encontramos a negação do prazer como ponto fundamental da ética puritana, particularmente a calvinista, obtendo, por conseguinte o desenvolvimento de afinidades com o espírito do capitalismo. A ascese protestante buscava atuar no mundo rejeitando-o: ação para construir coisas no mundo, mas para a Glória de Deus, ao mesmo tempo em que se recusa a divinizar a criatura. E, no entanto, Weber alerta: “Analisar na minúcia a recusa dos prazeres espontâneos da vida cotidiana em sua influência sobre o espírito dos tipos humanos mais excelsos do puritanismo e de todos quantos passaram por sua escola é uma tarefa que de todo modo não poderia ser realizada nos horizontes deste esboço” (Weber, 2004, p. 266).

Contudo, Weber, ao definir o seu problema entra em aspectos da cultura puritana que já revela o que poderá ser encontrado e desenvolvido em termos de comportamento individual e social. No caso, os puritanos possuem como um dos “traços de caráter mais importantes” o oposto da “alegria de viver com o mundo” e é desse traço religioso que haveria uma “afinidade íntima” com a participação na vida de aquisição capitalista.

*(...) o “espírito do trabalho”, de “progresso” ou como se queira chamá-lo, cujo despertar somos tentados a atribuir ao protestantismo, não pode ser entendido como hoje sói acontecer, [como se fosse “alegria do mundo” ou de qualquer outro modo] em sentido “iluminista”. (...) Se é para encontrar um parentesco íntimo entre [determinadas manifestações d’o antigo espírito protestante e a cultura capitalista moderna, não é sua (pretensa) “alegria com o mundo” mais ou menos materialista ou em todo caso antiascética que devemos procurá-lo mas sim, queiramos ou não em seus traços puramente religiosos. (WEBER, 2004, p. 38)*

Ainda, sobre a definição do problema, Weber cita um documento, que é atribuído a Benjamin Franklin, na busca de definir, preliminarmente, o que ele entende por “espírito do capitalismo” – essa “máxima de uma conduta de vida eticamente coroada”. Entre os tópicos elaborados encontra-se uma reprovação a quem ganha dinheiro apenas para se sustentar e se divertir; também, é valorizado negativamente aquele que não se dedica ao trabalho de sol a sol e se volta para o lazer e folga. Paralelamente e em afinidade com esse “espírito do capitalismo” encontra-se a expressão ética do protestante em desenvolver o trabalho como vocação, a profissão como uma obrigação, um dever.

*De fato: essa idéia singular, hoje tão comum e corrente na verdade tão pouco autoevidente, da profissão como dever, de uma obrigação que o indivíduo deve sentir, e sente, com respeito ao conteúdo de sua atividade “profissional”, seja ela qual for, pouco importa se isso aparece à percepção espontânea como pura valorização de uma força de trabalho ou então de propriedades e bens (de um “capital”) – é essa ideia que é característica da “ética social” da cultura capitalista e em certo sentido tem para ela uma significação constitutiva. Não que ela tenha crescido somente no solo do capitalismo: pelo contrário, mais adiante trataremos de rastrear-la passado adentro (...).*  
(WEBER, 2004, p. 47)

O conceito de *vocação* que Weber rastreia historicamente até chegar à tradução de Lutero que tem o significado de uma posição na vida, um ramo de trabalho definido, terá grande consequência para a valorização positiva do trabalho que até então, na história da cultura ocidental, não havia tido. Mas será com os protestantes ascéticos que essa valorização terá um resultado significativo para a relação entre “vida religiosa e ação terrena”.

O calvinismo é de longe a mais radical e decisiva força ascética que impôs um estilo de vida voltado para a negação do corpo, dos sentidos, dos sentimentos, da vida. As outras variações – pietismo, metodismo e as seitas anabatistas – seguiram, em alguns aspectos esse movimento, mas atenuando seja em torno dos sentimentos, seja em torno dos sentidos. Seja em relação ao trabalho, à vida amorosa, amizade, fruição estética ou mesmo na simples atividade esportiva, tudo era visto, sentido e vigiado com muita desconfiança e severidade para que não houvesse qualquer tentação do indivíduo de deixar de glorificar a Deus para divinizar a criatura. Essa necessidade de uma auto-inspeção permanente estava presente no protestante austero para ter a certeza de sua salvação para o Outro Mundo.

*Em conjunto com a peremptória doutrina da incondicional distância de Deus e da falta de valor de tudo quanto não passa de criatura, esse isolamento íntimo do ser humano explica a posição absolutamente negativa do puritanismo perante todos os elementos de ordem sensorial e sentimental na cultura e na religiosidade subjetiva – pelo fato de serem inúteis à salvação e fomentarem as ilusões do sentimento e a superstição divinizadora da criatura – e com isso fica explicada a recusa em princípio de toda a cultura dos sentidos em geral. Isso por um lado. Por outro lado, ele constitui uma das raízes daquele individualismo desiludido e de coloração pessimista como o que ainda hoje percute no “caráter nacional” e nas instituições dos povos com passado puritano – em flagrante contraste com as lentes tão outras pelas quais mais tarde a “Ilustração” veria os seres humanos. No período histórico do qual nos ocupamos, vestígios desse influxo da doutrina da predestinação se mostram com nitidez em manifestações elementares tanto da conduta de vida quanto da concepção de vida, ainda quando sua vigência como dogma já estivesse em declínio: sim, ela não era senão a forma mais extrema da exclusividade da confiança em Deus, cuja análise interessa aqui. Isso se vê, por exemplo, na admoestação tantas vezes repisada na literatura puritana inglesa contra toda confiança na ajuda e na amizade dos homens. Profunda desconfiança dos amigos, inclusive do amigo mais próximo, é o que aconselha até mesmo o bondoso Baxter, e Bailley recomenda abertamente não confiar em ninguém e não confidenciar a ninguém nada de comprometedor: “homem de confiança”, só Deus mesmo. (WEBER, 2004, p. 96)*

De forma resumida e muito direta, Weber nos esclarece quanto ao que aqui nos interessa, saber sua abordagem a respeito do prazer e a negação, por ele sofrida, pela ética protestante: a relação entre ascese, racionalização e ausência de prazer é evidente.

*(...) o decisivo para nossa consideração sempre foi a concepção do “estado de graça” religioso, encontrada em todas as denominações, precisamente como um estado (status) que separa o homem do estado de danação em que jaz tudo quanto é criatura, ou seja separa do “mundo”, mas cuja posse só se pode garantir – seja lá como tenha sido obtida, e isso depende da dogmática da respectiva denominação – [não por um meio mágico-sacramental de qualquer espécie, nem pela descarga na confissão nem por obras pias isoladas, mas somente] pela comprovação em uma conduta de tipo específico, inequivocamente distinta do estilo de vida do homem “natural”. É daí que provém para o indivíduo o estímulo ao controle metódico de seu estado de graça na condução da vida e, portanto, à sua impregnação pela ascese. Esse estilo de vida ascético significava, porém, como vimos precisamente uma conformação racional de toda a existência, orientada pela vontade de Deus. E essa ascese não era mais um opus supererogationis, mas um feito exigido de todo aquele que quisesse certificar-se de sua bem-aventurança. (...) Essa racionalização da conduta de vida no mundo mas de olho no Outro Mundo é [o efeito d]a concepção de profissão do protestantismo ascético. (WEBER, 2004, p. 138-139)*

O trabalho racional como meio para afastar as tentações do mundo ao mesmo tempo em que possibilitava sinais do estado de graça (*certitudo sallutis*) do indivíduo, pois aproveitava ao máximo o tempo para a glorificação de Deus e não em adoração à criatura e suas realizações. Ainda, o trabalho servia como meio de expressar uma vocação, uma profissão específica, racionalmente planejada, organizada e sistematizada, na qual o indivíduo produziria riqueza como meio para confirmar tal estado de graça, mas do uso dessa riqueza deveria ser retirado apenas o necessário para uma “vida digna” onde não incluía ócio e prazer.

*(...) Não o trabalho em si, mas o trabalho profissional racional, é isso exatamente que Deus exige. A ênfase da ideia puritana de profissão recai sempre nesse caráter metódico da ascese vocacional, e não, como em Lutero, na resignação à sorte que Deus nos deu de uma vez por todas. (...) A riqueza é reprovável precisamente e somente como tentação de abandonar-se ao ócio, à preguiça e ao pecaminoso gozo da vida, e a ambição de riqueza somente o é quando o que se pretende é poder viver mais tarde sem preocupação e prazerosamente (...)* (WEBER, 2004, p. 147)

Assim, essa ética puritana não apenas introduziu um sentimento de repulsa pelo corpo, pelos sentidos, sentimentos, pela vida, mas ela chega mesmo a querer torturá-los através da atividade do trabalho – que seria a única coisa sensata a ser feita neste mundo –, a ponto de transformá-lo em algo “desalegre”, mesmo sendo revestido pelo caráter capitalista na época de Weber:

*E mais: pode-se duvidar, afinal, de que fosse tão forte como fator psicológico a propalada “alegria” do artesão medieval com “a sua criação”. Não há dúvida de que sempre houve algo assim. Mas, em todo caso, a ascese despiu o trabalho do atrativo deste mundo terreno – hoje aniquilado para sempre pelo capitalismo – e dirigiu-o para o Outro Mundo. O trabalho profissional como tal é querido por Deus. A impessoalidade do trabalho nos dias de hoje: essa sua desalegre falta de sentido do ponto de vista do indivíduo é aqui transfigurada religiosamente, ainda. O capitalismo na época de seu surgimento precisava de trabalhadores que por dever de consciência se pusessem à disposição da exploração econômica. [Hoje está bem assentado e é capaz de impingir a vontade de trabalhar sem oferecer prêmios do Outro Mundo.]* (WEBER, 2004, p. 273)

Abordamos a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* na perspectiva de como o prazer aparece como um elemento importante para as argumentações de Weber, ao traçar o perfil psicológico dos indivíduos que partilhavam de valores culturais puritanos e que contribuíram para o surgimento do espírito capitalista e sua cultura. Se assim for, essa

relação estabelecida e cheia de questionamentos, mesmo nos dias de hoje, abre portas para a influência da falta de prazer nos ambientes de trabalho, onde justamente eram os locais mais almejados pelos puritanos. Hoje essa “desalegre falta de sentido do ponto de vista do indivíduo” é flagrante em muitos locais de trabalho e de estudos também.

A partir de 1911, Weber escreveu e publicou sua sociologia da religião que incluiu além do protestantismo, as manifestações culturais mais amplas, em torno das chamadas religiões mundiais: budismo, induísmo, islamismo, judaísmo e cristianismo, numa abordagem múltipla das influências sócio-econômicas sobre cada uma dessas religiões como da perspectiva estritamente religiosa de cada uma delas e também da influência destas sobre a ética econômica. Esse trabalho rendeu um grande tratado que encontra-se resumido, de forma inacabada, no seu livro póstumo *Economia e Sociedade*.

*A Psicologia Social das Religiões Mundiais* que fora escrito em 1913, mas publicada em 1914, na qual Weber tende a aprofundar o que ele começara a fazer em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nesse caso, abordaremos da mesma forma o documento, ainda que respeitando o interesse principal do autor, focando como relevante como o prazer aparece em sua abordagem sobre as relações estabelecidas entre ética econômica e ética religiosa das religiões mundiais.

Uma das influências que a ética econômica possui – “(...) impulsos práticos que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões.” (Weber, 1982, p. 309) – é a da ética religiosa, e apesar de várias outras influências, Weber se dedica a ela. Traçando um mapa histórico e cultural das “religiões mundiais”, ainda que às vezes ele não defina o tempo historicamente, ocorre uma definição em torno do confucionismo, hinduísmo, budismo, islamismo, judaísmo e cristianismo, considerando outras religiões como

complemento para a comparação dos tipos de “racionalização” que cada uma sofreu de acordo com sua ética religiosa influenciando a ética econômica correspondente de cada povo.

Segundo Weber, desde a origem das religiões, magia era a força principal de organização de ação dos homens no mundo e que contribuía para um processo de racionalização, posto que as relações entre o poder do feiticeiro e as forças sobrenaturais estabeleciam uma ordem e um entendimento sobre o cosmos e a vida humana. Mas tal processo promoveu mudanças nas relações estabelecidas entre os feiticeiros, os grupos privilegiados e a massa de crentes, possibilitando a separação da ética religiosa em relação à magia. Quanto mais racional, no que consiste em apresentar uma regulamentação de conduta de vida neste mundo para agradar ao(s) deus(es), tanto mais se distanciava da concepção de que seria possível influenciar a vontade desse mesmo deus ou de outros deuses por meio de rituais mágicos. O resultado desse processo está no surgimento da religião de salvação e nas profecias de salvação; ambos seriam elementos fundamentais para a racionalização do mundo. No entanto, Weber divide em *profecia “exemplar”* e *profecia “emissária”*. A primeira tendeu para as condutas das religiões orientais que “fogem deste mundo” tomando como exemplo a conduta de Buda, por exemplo. A segunda influenciou as religiões islâmica, judaica e cristãs, e se propõe a “rejeitar este mundo”, mas atuando nele para que se torne um mundo de acordo com a vontade de Deus. A primeira possui um caráter extático-contemplativo; a segunda, um caráter ascético-intramundano. Enquanto a primeira apresenta uma conduta religiosa de vida que nega as ações neste mundo, a segunda não só aceita a ação, como a toma como a única forma de santificação na vida. E, então, novamente Weber retoma a sua exposição sobre a ética protestante e sua

contribuição para o aparecimento e fortalecimento do espírito do capitalismo e todo o processo de racionalização que daí resultou na Europa ocidental e nos Estados Unidos modernos.

Mas o que nos interessa aqui é a sua abordagem sobre o prazer durante sua análise sobre o processo de racionalização que a religião desenvolve desde sua origem até atingir o caráter ascético-intramundano e daí ser observada pelo conhecimento científico e filosófico como mais uma esfera irracional da vida humana.

Ao analisar a importância do sofrimento para a religião, Weber desenvolve uma reflexão que leva em conta a necessidade que tanto as camadas privilegiadas como as massas desprivilegiadas tinham em obter saúde, riqueza e vida longa. Weber mostra que nos rituais mágicos das sociedades “primitivas” – e essa visão evolucionista irá permear todo o seu ensaio –, o sofrimento era visto como um castigo aos homens que descumpriram os procedimentos estabelecidos para agradar aos deuses, forças sobrenaturais, rituais que deveriam ser devidamente observados e realizados, daí as doenças, mortes, falta de sorte. Esses homens eram apartados dos outros, principalmente quando ocorria alguma festa ritual ou qualquer tipo de manifestação religiosa. Tal era a postura da religião em sua valorização negativa dada para o sofrimento. Assim ele escreve:

*Se a expressão geral “fortuna” cobrir todo o bem representado pelas honras, poder, posses e prazer, será então a fórmula mais geral a serviço da legitimação, que a religião teve para realizar os interesses externos e íntimos dos homens dominantes, os proprietários, os vitoriosos e os sadios. Em suma, a religião proporciona a teodiceia da boa fortuna para os que são afortunados. Essa teodiceia está ancorada em fortes necessidades (“farisáicas”) do homem e, portanto, é facilmente compreendida, mesmo que não se atente bem, com frequência, para os seus efeitos. (WEBER, 1982, p. 314)*

Dessa concepção negativa do sofrimento, Weber explica como foi possível o sofrimento deixar de ser visto como algo negativo e ser considerado um valor positivo: através das práticas de mortificação do corpo por parte do ascetismo mágico, em que se consegue ter experiências místicas e com a promessa de salvação do indivíduo dos sofrimentos que ele haveria de passar neste mundo se possibilitou o surgimento do profeta, daí a religião de redenção pôde se desenvolver por meio da criação do mito de um “redentor” e, mais uma vez, o sofrimento foi considerado um valor positivo.

*O indivíduo, a fim de evitar, ou eliminar, os males relacionados com ele – acima de tudo a enfermidade – não se voltou para o culto da comunidade, mas como indivíduo, procurou o feiticeiro como o “conselheiro espiritual” mais velho e pessoal. O prestígio dos mágicos particulares, e dos espíritos ou divindades em cujos nomes eles realizavam seus milagres, angariou-lhes proteção, a despeito de sua filiação local ou tribal. Em condições favoráveis, isso levou à formação de uma “comunidade” religiosa, que foi independente de associações étnicas. Alguns dos “mistérios”, embora nem todos, seguiram esse curso. Prometeram a salvação dos indivíduos, em relação à enfermidade, pobreza e todas as formas de sofrimento e perigo. Assim, o mágico transformou-se no mistagogo; ou seja, surgiram as dianastias hereditárias de mistagogos, ou organizações de pessoal treinado por um chefe de acordo com regras. Esse chefe tinha de ser aceito como a encarnação de um ser supra-humano ou simplesmente como um profeta, ou seja, como o porta-voz e agente de seu deus. As disposições religiosas coletivas para o “sofrimento” individual per se, e para a “salvação” dele, surgiram desse modo. (WEBER, 1982, p. 314-315)*

A questão do mito do redentor possibilitou o surgimento de uma teodiceia do sofrimento a partir da esperança de salvação. É evidente que essa teodiceia do sofrimento variou de acordo com os contextos culturais e os momentos históricos respectivos de cada religião observada por Weber. No entanto:

(...) *A concepção da ideia de redenção, como tal, é muito antiga, se por ela entendermos uma libertação da desgraça, fome, seca enfermidade e, em última análise, do sofrimento e morte. Não obstante, a redenção só alcançou significação específica quando expressou uma “imagem do mundo” sistemática e racionalizada e representou uma posição face ao mundo, pois o significado, bem como a qualidade pretendida e real da redenção, dependeu dessa imagem e dessa posição. Não as ideias, mas os interesses material e ideal, governam diretamente a conduta do homem. (...) (WEBER, 1982, p. 323)*

Está evidente que Weber inclui a questão do prazer e de todas as significações que isso pode ter como um aspecto de interesse dos indivíduos que buscavam abrigo nas religiões. Mesmo que esse não tenha sido o seu interesse fundamental no aspecto consciente do texto, salta aos olhos quais as motivações originais de cada pessoa que ele ressaltava ao mostrar as variações de valores em torno do sofrimento para a necessária explicação, e assim o apaziguamento de seus sentimentos e suas práticas diante da vida, para aqueles que passassem por algum tipo de infortúnio ou que estavam se sentindo ameaçados por algum tipo de sofrimento.

Em seu outro ensaio, *As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*, escrito no ano de 1906, Weber se dedica ao conceito de seita e quer diferenciá-la do conceito de igreja. Em um dado momento, ao abordar a forma de como era dada admissão à congregação batista local, ele percebeu que só era realizada após “exames cuidadosos” e “investigações detalhadas” a respeito da conduta da pessoa e que remontavam à sua infância. Então, Weber descreve: “(Conduta inconveniente? Frequência à tavernas? Dança? Teatro? Jogo de cartas? Falta de pontualidade nos compromissos? Outras frivolidades?)” (Weber, 1982, p. 350).

Em seu importantíssimo ensaio, de 1915 – que apresenta três títulos diferentes no Brasil – *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções; Teoria dos Graus de Orientação*

*da Rejeição Religiosa do Mundo; Considerações Intermediárias*, Weber expõe as dificuldades e tensões que a ética religiosa de salvação – ele também denomina ética de fraternidade, religião de fraternidade, religião de salvação, ética de salvação de fraternidade – estabelece com as diversas esferas do mundo que se desenvolveram e ganharam autonomia, como a própria religião também então ganhou. Ele parte da ideia de que as esferas econômica, política, estética, erótica, intelectual, entre outras, que ele não cita, sempre tiveram uma relação com a esfera religiosa, mas com o processo de racionalização em graus variados, histórica e culturalmente que todas essas esferas passaram de maneira e momentos distintos, tenderam a entrar em choque com os valores da esfera religiosa quando esta mudou de sua origem mágico-ritualística para uma religião ética de salvação.

*Na discussão acima mencionada, tomamos como certo e pressuposto que uma grande fração, especialmente importante para o desenvolvimento histórico, de todos os casos de religiões proféticas e redentoras viveu não só num estado agudo como permanente de tensão em relação com o mundo e suas ordens. (...) Isso se segue do significado da salvação e da substância dos ensinamentos proféticos, tão logo eles evoluem para uma ética. A tensão também foi maior, quanto mais racional foi em princípio a ética e quanto mais ela se tenha orientado para valores sagrados interiores como meios de salvação. Em linguagem comum, isto significa que a tensão tem sido maior quanto mais a religião se tenha sublimado do ritualismo, no sentido do “absolutismo religioso”. Na verdade, quanto mais avançou a racionalização e sublimação da posse exterior e interior das “coisas mundanas” – no sentido mais amplo – tanto mais forte tornou-se a tensão, por parte da religião, pois a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais, permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior. Isso resulta, de modo geral, da evolução dos valores do mundo interior e do mundo exterior no sentido do esforço consciente, e da sublimação pelo conhecimento. Esta consequência é muito*

*importante para a história da religião. A fim de elucidar os fenômenos típicos que se repetem em relação às éticas religiosas, muito variadas, examinaremos uma série desses valores. (WEBER, 1982, p. 376-377)*

Para o interesse deste estudo, foco as considerações de Weber a respeito do prazer e da felicidade, seja de ordem positiva ou negativa nas cinco esferas que entram em conflito com a religião por seguirem suas próprias necessidades internas e externas de consciência e autonomia no processo de racionalização do mundo, particularmente no Ocidente, mas que não deixa de levar em consideração as outras formas de cultura não-ocidental.

A relação da religião da fraternidade com as diversas esferas que se apresenta no mundo se estabelece sob uma tensão permanente, ainda que haja diferenças de graus; no caso, o misticismo recusa tal confronto na sua atitude extático-contemplativa, ao passo que o ascetismo mundano dos puritanos rejeita tais esferas, mas atua no seio delas. É necessário deixar registrado que, para Weber, esses dois tipos de ética de salvação geralmente não são encontrados na realidade de maneira pura, ainda que sirvam como tipos ideais.

A relação entre economia e religião sempre existiu, posto que o ser humano na origem das religiões solicitava vida longa, saúde e riqueza para este mundo, mas também para o outro mundo. Quando a religião desenvolve da sua condição mágico-ritual para uma religião ética de fraternidade, e a economia torna-se uma esfera impessoal de relações de troca, a tensão entre ambas torna-se intensa.

Na esfera política, a relação com a religião tornou-se claramente tensa quando, pelo mesmo motivo, a impessoalidade que rege o mercado econômico exigirá também uma atuação do Estado moderno. Nesse caso, o uso da violência se legitima contra qualquer grupo ou pessoa que tente se contrapor às leis estabelecidas pela instituição maior da

sociedade. E, no entanto, Weber reconhece que as guerras existiram desde a origem da humanidade e está intimamente relacionada com motivos religiosos, mas a diferença é que estas são guerras santas, enquanto que as do Estado moderno são por motivos mundanos, de poder para este mundo; não em nome de Deus, mas em nome de uma terra, pátria, de um outro valor. Os dois exemplos por ele citados dentro dessa perspectiva de guerra santa são: o puritanismo “com seu particularismo da graça e seu ascetismo vocacional” e as cruzadas medievais. Por outro lado, os místicos com suas atitudes radicais antipolíticas e apolíticas baseiam-se na “benevolência e fraternidade acósmica”.

Na relação com a esfera estética, a religião utilizou-se da arte como um meio de expressar alguns conteúdos de ordem mística ou religiosa. Mas a estética também sofreu um processo de conscientização da sua esfera e criou autonomia frente à religião da fraternidade e esta identificou tal processo como uma disputa. Tanto para o místico contemplativo como para o asceta ativo, a arte será vista com desconfiança e posta como um meio de sair da ética de salvação de fraternidade. Os produtores das artes e os apreciadores apresentam uma ambígua relação com a religião: enquanto ela fornecer elementos fecundos de experimentações estéticas será possível uma “relação ingênua” sem grandes tensões, mas quando for exigido que o artista, a arte ou seus admiradores abandonem certas tendências estéticas em favor da ética de salvação fraternal a tensão brotará com tanta intensidade quanto for a exigência. Além da possibilidade de a arte ser considerada como um meio de salvação deste mundo.

*Com essa pretensão a uma função redentora, a arte começa a competir diretamente com a religião salvadora. Toda ética religiosa racional deve voltar-se contra essa salvação interior-mundana, irracional. (...) Na realidade, a recusa dos homens modernos em assumir a responsabilidade dos julgamentos morais tende a transformar os julgamentos*

*de intenção moral em julgamentos de gosto (“de mau gosto”, ao invés de “repreensível”). A inacessibilidade do recurso aos julgamentos estéticos exclui dissensão. Essa passagem da avaliação oral para a ética, na conduta, é uma característica comum das épocas intelectualistas; resulta, em parte, das necessidades subjetivas e em parte do medo de parecer de mentalidade limitada de um modo tradicionalista e filisteu. (WEBER, 1982, p. 391)*

No campo do erotismo, “a maior força irracional da vida”, a tensão foi acentuada, posto que muitos dos rituais mágicos eram de conteúdo orgiástico-sexual, nos quais os êxtases tendiam a se confundir com tais rituais. Além disso, a esfera do amor sexual passou por um processo de sublimação que refinou no erotismo, que significou considerar o conteúdo natural da relação humana e ter acesso ao aspecto irracional da vida com beleza e delicadeza. As religiões de salvação observam esse processo como um desvio do caminho de salvação, posto que eleva a condição de criatura numa esfera do sublime e assim leva a abandonar a busca da salvação para o outro mundo.

A escrita de Weber toma contornos dramáticos e mesmo poéticos ao observar o processo de sublimação e desenvolvimento da esfera erótica. E aqui vale uma citação longa. Escreve ele:

*A última intensificação da esfera erótica ocorreu em tempos das culturas intelectualistas, quando essa esfera colidiu com o traço inevitavelmente ascético do homem especialista vocacional. Sob essa tensão entre a esfera erótica e a vida cotidiana racional, a vida sexual especificamente extraconjugal, que havia sido afastada das coisas cotidianas, pôde surgir como o único laço que ainda ligava o homem à fonte natural de toda vida. O homem emancipara-se totalmente do ciclo da velha existência simples e orgânica do camponês.*

*Uma tremenda ênfase de valor sobre a sensação específica de uma salvação interior em relação à racionalização foi o resultado disso. Uma alegre vitória sobre a racionalidade*

*correspondeu, em seu radicalismo, à rejeição inevitável, e igualmente radical, por uma ética de qualquer tipo de salvação no outro mundo, ou supramundana. Para essa ética, a vitória do espírito sobre o corpo deveria encontrar seu clímax precisamente aqui, e a vida sexual poderia até mesmo adquirir o caráter de ligação única e necessária com a animalidade. Mas essa tensão entre uma salvação da racionalidade que se voltava para o mundo interior e a que se voltava para o mundo exterior será mais aguda e mais inevitável precisamente onde a esfera sexual é sistematicamente preparada para uma sensação erótica muito valorizada. 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.*

*Nessas condições, a relação erótica parece oferecer o auge insuperável da realização do desejo de amor na fusão direta das almas entre si. Nessa entrega sem limite é tão radical quanto possível em sua oposição a toda funcionalidade, racionalidade e generalidade. É citada aqui como significado singular que uma criatura, sem sua irracionalidade, tem para outra, e somente para essa outra específica. Do ponto de vista do erotismo, porém esse significado, e com ele o conteúdo de valor da própria relação, baseia-se na possibilidade de uma comunhão, experimentada como uma unificação completa, como um desaparecimento do “tu”. É tão esmagadora que pode ser interpretada “simbolicamente”: como um sacramento. O amante considera-se preso à essência da verdadeira vida, que é eternamente inacessível a qualquer empresa racional. Sabe-se livre das frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quanto da banalidade da rotina cotidiana. Essa consciência do amante baseia-se na indelebilidade e inexauribilidade de sua própria experiência, que não é comunicável e, sob esse aspecto, equivale à “posse” do místico. Isso ocorre não apenas devido à intensidade da experiência do amante, mas à imediação da realidade possuída. Sabendo que sem objetivo místico, como se enfrentasse a luz mortífera de uma esfera irreal. (WEBER, 1982, p. 396-397)*

Não se pode deixar de perceber uma descrição e análise quase pessoal dessa relação necessária para o ser humano: sair da rotina, criar um contato direto com o mundo natural, aproximar-se de uma experiência sem possibilidade de ser traduzida racionalmente como se fosse uma possessão mística, indica muito do momento e das relações que Weber

estava estabelecendo com o mundo. E a noção de unidade da diversidade é apresentada aqui na sua alternativa erótica da qual a religião tentou, em alguns momentos e em algumas culturas, abafar ou esconder.

Na esfera intelectual encontramos a necessidade de explicar o sentido da vida. E, no entanto, a religião da fraternidade entra em tensão com a esfera intelectual exatamente pelo fato de haver uma falta de capacidade da ciência de explicar o sentido da vida e de negar à religião a possibilidade de explicar tal sentido. Nesse caso, a falta de sentido na vida leva a uma vida sem felicidade.

*(...) Em todos os tempos e todos os lugares, a necessidade de salvação – cultivada conscientemente como a substância da religiosidade – resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida. Na verdade, essa conexão tem sido mantida com graus variados de evidência: nesse nível, todas as religiões exigiram, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja, de alguma forma, significativo, pelo menos na medida em que se relacione com os interesses dos homens. Como já vimos, essa pretensão surgiu naturalmente como o problema habitual do sofrimento injusto, e, daí, como o postulado de uma compensação justa para a distribuição desigual da felicidade individual no mundo. Daí, a pretensão tendeu a progredir, passo a passo, no sentido de uma crescente desvalorização do mundo. Quanto mais intensamente o pensamento racional ocupou-se do problema da compensação justa e retributiva, tanto menos pareceu possível uma solução totalmente interior e tanto menos provável, ou mesmo significativa, uma solução exterior. (WEBER, 1982, p. 404)*

Assim, Weber chega a um ponto que ele tanto buscava como fio condutor desse processo de “evolução” das diversas esferas de valores em tensão com a religião, mas com o intelectualismo o problema do sentido do mundo toma contornos trágicos pelo fato de que mesmo a cultura possibilitando ao homem ocidental uma racionalidade múltipla, justamente impede-o de encontrar “a verdade” do sentido da vida. Se, por um lado, o

conhecimento científico leva em consideração a relatividade dos valores e nega a qualquer esfera de valor, inclusive – e principalmente a si mesmo – a possibilidade de encontrar “o caminho”, ela não apresenta qualquer possibilidade de criar valores éticos.

*O camponês, como Abraão, podia morrer “saciado da vida”. O senhor das terras e o herói guerreiro feudais podiam fazer o mesmo, pois ambos cumpriam um ciclo de existência, além do qual não alcançavam. Cada qual, a seu modo, podia alcançar a perfeição do mundo interior em consequência da clareza ingênua da substância da vida. Mas o homem “culto”, que luta para se aperfeiçoar, no sentido de adquirir ou criar “valores culturais”, não pode fazer isso. Pode “cansar-se da vida”, mas não pode “saciar-se da vida”, no sentido de completar um ciclo. A possibilidade de aperfeiçoamento do homem de cultura progride indefinidamente, tal como ocorre com os valores culturais. E o segmento que o recipiente individual e passivo, ou o co-construtor ativo pode abarcar no curso de uma vida finita, se torna mais insignificante na medida em que mais variados e múltiplos se tornam os valores culturais e as metas de autoaperfeiçoamento. Daí, o condicionamento do homem a este cosmo externo e interno de cultura tornar menos provável que o indivíduo possa absorver a cultura como um todo ou aquilo que, em qualquer sentido, é “essencial” na cultura. Além disso, não há critério para julgar este último, tornando-se assim cada vez menos provável que a “cultura” e a luta pela cultura possam ter um significado do mundo interior para o indivíduo. (WEBER, 1982, p. 406-407)*

Essa observação de que há um estilhaçamento de valores no universo cultural e que não possibilita ao homem de cultura ter uma vida interior coerente, e mesmo com algum sentido, provoca a falta de referências para definir quais os valores fundamentais a serem trilhados ou defendidos, empurrando os indivíduos para uma vida sem sentido e portanto sem referências para decidir pelos seus prazeres. Mesmo as chamadas religiões de salvação fraterna, segundo Weber, apresentam uma aristocracia que inviabiliza a relação fraterna de dimensões acósmicas.

Em sua Sociologia das Religiões, no quinto capítulo de *Economia e Sociedade* (1921-1922) publicada postumamente, Max Weber promove uma síntese inacabada de todo o seu pensamento a respeito da influência da religião na vida prática do homem. Nessa longa análise, Weber lança uma profunda quantidade de comparações culturais a partir das quais ele constrói dois tipos puros de atitude religiosa que não se encontram na realidade, mas que servem como parâmetros para a compreensão de como determinados valores ascéticos e contemplativos determinam de forma diferentes a conduta de vida das mais diversas classes e ordens sociais.

A despeito de algumas repetições que ele já havia escrito nos trabalhos anteriores, encontramos outras abordagens sobre o prazer que não haviam sido escritas por Weber até então:

*Mas quer a profecia tenha um caráter mais ético ou mais exemplar, a revelação, significa sempre – é esse o elemento comum –, para o próprio profeta em primeiro lugar, depois para os seus auxiliares, uma visão unitária e significativa. A vida e o mundo, os acontecimentos sociais tal como os cósmicos têm para a profeta um determinado “sentido” sistematicamente unitário. E o comportamento dos homens – para que se lhes possa proporcionar salvação – tem de se orientar por esse “sentido” e ser moldado, em função dele, de maneira unitária e conveniente. A estrutura desse sentido pode ser diversa, já que ele é capaz de fundir numa mesma unidade motivos que parecem heterogêneos no plano lógico. Com efeito, o que domina toda essa concepção não é, em primeiro lugar, a coerência lógica, mas sim as avaliações de ordem prática. Ela significa sempre, só que em graus diferentes e com resultados diferentes, uma tentativa de coordenar o comportamento prático, transformando-o numa conduta na vida, diferentemente do aspecto que esta possa ter em cada caso. Tal “sentido”, além disso, implica sempre a importante concepção religiosa do mundo como um “cosmos”, ao qual se exige que constitua um todo de algum modo “convenientemente” ordenado, e cujos fenômenos isolados são medidos e avaliados em função desse postulado. (WEBER, 2006, p. 101)*

Essa relação entre a junção de tudo que vai da vida de um indivíduo, passando pelas relações entre as pessoas, as coisas, o mundo, a natureza e o cosmos dá “sentido” e motivo para viver e para morrer; é uma provocadora de prazer existencial que nem uma outra experiência pode oferecer e que é um poder do profeta.

Houve um processo “evolutivo” das religiões ou mágicas primitivas cujo caráter naturalista pré-animista cedeu lugar aos procedimentos religiosos e mágicos de caráter simbolistas dando surgimento à mitologia, e suas diversas antropomorfizações das variadas divindades que até então eram concebidas como sobrenaturais sem qualquer relação com as aparências humanas. Ocorre que, na origem das religiões, com algumas exceções – budismo, por exemplo – a crença de que havia uma alma separada do corpo, mas que o habitava enquanto ele estivesse vivo e que o abandonava momentaneamente – durante o sono ou num momento de desmaio, ou definitivamente, ao morrer – e a crença em deuses, demônios, espíritos, possibilitaram o desenvolvimento da área de competência na esfera religiosa que consistia em mediar ou administrar as relações entre o mundo dos seres humanos vivos e as esferas da vida espiritual das almas, deuses, demônios e espíritos.

Antes de mais nada, os interesses religiosos originariamente se voltavam para este mundo com forte apelo para os resultados econômicos: viver bem, com longevidade, sem doenças, ou prejuízos nas diversas atividades econômicas – caça, pesca, agricultura etc.... Mas com o processo de racionalização tanto da esfera religiosa como das outras esferas – economia, política, artes, erotismo, intelectualismo, entre outras –, os valores religiosos dos não-leigos começaram a desenvolver interesses para com a vida no outro mundo, abandonando, negando ou recusando este mundo. É claro que a religiosidade popular continuou com interesses voltados para este mundo.

*(...) O do ut dê é, sem exceção, o principal traço distintivo. Essa característica é inerente à religiosidade quotidiana das massas, em todos os tempos e em todos os povos, e também se encontra em todas as religiões. Evitar o mal aparente “deste mundo” e atrair as vantagens aparentes “deste mundo”, tal é o conteúdo de todas as preces normais, mesmo nas religiões mais voltadas para o Além. (WEBER, 2006, p. 68)*

Para que tal processo de racionalização se consolidasse foi necessário o surgimento do sacerdote que segue os princípios estabelecidos por instituição clerical. Contrapondo-se ao feiticeiro, que usa da magia para coagir os demônios ou espíritos, o sacerdote usa a prerrogativa do culto para estabelecer uma relação com os deuses ou espíritos da sua crença. Segundo Weber, tais conceitos são fluidos, mas caso não surgissem o clero e o sacerdote seria impossível a continuidade e o desenvolvimento da racionalização na esfera religiosa. No entanto, sem o surgimento do profeta, que possibilita as “revelações metafísicas” ou “ético-religiosas” e a “comparticipação dos adeptos não sacerdotais de um culto, dos *leigos*”, não haveria clero algum.

O abandono dos interesses “econômicos” voltados para “este mundo” e a busca para salvar a vida para o “outro mundo” empurra a atitude religiosa para a esfera do irracional. É com o surgimento de um “clero” que se estabelece a diferença entre feiticeiros e sacerdotes. Estes são “funcionários profissionais que influenciam os “deuses” por meio da veneração”, ao passo que aqueles, recorrendo aos meios mágicos, coagem os “demônios”. Mas tais conceitos são fluidos.

Ocorre ainda uma inversão de valores durante o processo de racionalização da esfera religiosa quando a ordem da natureza e as relações sociais, particularmente o direito, deixam de ser consideradas equivalentes aos deuses. Estes passam a ter poder e vontade sobre aquelas. É o caso do deus ético – Varuna, na Índia; Maat, no Egito; Lykos, na Ática;

Dike ou Thémis e Apolo. —, ainda que não seja o mais forte, coloca sob sua ordem a esfera jurídica. Tal perspectiva modifica as “aplicações intelectuais” das diversas culturas. Devido à vontade do deus ético, determinados tipos de condutas deverão ser seguidos e obedecidos. Ao passo que os deuses apresentam-se cada vez mais como forças independentes que impõem regulamentos, aprovam comportamentos ou desaprovam, enviando castigos. Essa seria uma das formas em que começou a existir uma ética religiosa. As outras seriam: “(...) uma sob a forma de normas de comportamento com motivação puramente mágica, cuja violação é tida como abominação religiosa (...)” (Weber, 2006, p. 79); a outra consistiria “através de manipulações feiticeiras, por parte de indivíduos com carisma mágico, impor a qualidade de “tabu” a objetos e pessoas, cujo contato teria como consequência para terceiros, um sortilégio maléfico. (...)” (Weber, 2006, p. 79).

O tabu possibilita o surgimento de um sistema ético: interdições alimentares, proibição de trabalhar em certos dias, proibição de casamentos em relação a certos grupos de pessoas.

Dessa racionalização que passa a atribuir força superior aos deuses ocorre uma concepção de que se deve obedecer à vontade divina, sob pena de cair sob castigo divino. O pecado e a piedade passam a ser valorizados como dois aspectos fundamentais da conduta de vida dos indivíduos. O primeiro, para ser evitado e, o segundo, para ser buscado. Mas ainda aqui estamos num momento de pura manifestação mágica na conduta da vida.

*A profecia e o sacerdócio são os dois esteios da sistematização e racionalização da ética religiosa. Além deles, todavia, tem importância um terceiro fator determinante quanto a essa evolução: é a influência dos “leigos” junto dos quais profetas e sacerdotes procuram desenvolver uma ação ética. (WEBER, 2006, p. 87)*

Nesse processo de racionalização da vida, a figura do profeta é uma das três características básicas para que a religião ganhe um conteúdo metafísico e um conteúdo ético. Sociologicamente, um profeta apresenta um carisma pessoal, “que em virtude da sua missão anuncia uma doutrina religiosa ou uma ordem divina (...)” (Weber, 2006, p. 88).

O profeta realiza gratuitamente a propaganda da “ideia” revelada; basicamente são propagandas contra os cultos extáticos. Ao seguir o conteúdo da missão revelada, não segue os trâmites exigidos pelas instituições humanas: clero, Estado, família; ele os usurpa. Ele está associado ao mestre moral, em especial ao mestre da ética social.

O profeta se orienta através da “proclamação de uma verdade religiosa de salvação, em virtude de revelação pessoal. Eis o que devemos reter como característica decisiva do profeta” (Weber, 2006, p. 96).

Assim, dois tipos de profetismo são construídos conceitualmente por Weber: 1) a profecia ética: o profeta é “um instrumento que, por incumbência de um deus, proclama a vontade deste – quer seja de ordem concreta ou uma norma abstrata – e que, em virtude desse encargo, exige obediência como dever ético”; 2) a profecia exemplar: o profeta a partir de “seu próprio exemplo, mostra aos outros o caminho para a salvação”.

*Mas quer a profecia tenha um caráter mais ético ou mais exemplar, a revelação profética significa sempre – e esse o elemento comum –, para o próprio profeta em primeiro lugar, depois para os seus auxiliares, uma visão unitária da vida, obtida graças a uma postura perante esta que é conscientemente unitária e significativa. A vida e o mundo, os acontecimentos sociais tal como os cósmicos têm para o profeta um determinado “sentido” sistematicamente unitário. E o comportamento dos homens – para que se lhes possa proporcionar salvação – tem de se orientar por esse “sentido” e ser moldado, em função dele, de maneira unitária e conveniente. A estrutura desse “sentido” pode ser diversa, já que ele é capaz de fundir numa mesma unidade motivos que parecem*

*heterogêneos no plano lógico. Com efeito, o que domina toda essa concepção não é, em primeiro lugar, a coerência lógica, mas sim as avaliações de ordem prática. Ela significa sempre, só que em graus diferentes e com resultados diferentes, uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, ou seja, uma tentativa de coordenar o comportamento prático, transformando-o numa conduta na vida, indiferentemente do aspecto que esta possa ter em cada caso. Tal "sentido", além disso, implica sempre a importante concepção religiosa do mundo como um "cosmos", ao qual se exige que constitua um todo de algum modo "convenientemente" ordenado, e cujos fenômenos isolados são medidos e avaliados em função desse postulado. (WEBER, 2006, p. 101)*

Segundo Weber, daí advém as tensões entre as diversas esferas que se desenvolvem com o processo de racionalização que a vida social no ocidente europeu acelerou a partir do século XVII.

*Todas as tensões mais fortes do modo íntimo de viver, assim como da relação exterior com o mundo resultam, pois, do choque dessa concepção do mundo como um todo razoável, consoante o postulado religioso, com as realidades empíricas. Evidentemente, a profecia não é de maneira nenhuma a única instância a ter de lidar com esse problema. Também toda a sapiência sacerdotal e toda a filosofia alheia ao clero, a intelectualista e a comum, se ocupam dele de um modo ou de outro. A questão derradeira de toda a metafísica desde sempre rezou assim: se o mundo como um todo e a vida, em particular, devem ter um "sentido", qual pode ele ser e que aspecto há-de ter o mundo para lhe corresponder? (WEBER, 2006, p. 101-102)*

Em uma comunidade confessional o sacerdote é obrigado a levar em consideração as necessidades da camada de leigos, para manter e aumentar a camada de fiéis. No entanto, há um conflito permanente entre o profeta e seus seguidores, de um lado, e os sacerdotes de outro. A tensão gira em torno do poder. O profeta questiona e invalida os poderes mágicos do sacerdote, pois somente ele é o portador da força divina e emissário da revelação, seja

ele um profeta ascético ou exemplar. A tradição sacerdotal tende a se apropriar da força inovadora do profeta ou pode sucumbir a essa força.

*(...) Um profeta é sistematizador no sentido de uma uniformização das relações do homem com o mundo, partindo de posições de valor unitárias. O clero sistematiza o conteúdo da profecia ou das tradições sagradas no sentido de uma articulação casuística e racional e de uma adaptação aos hábitos de pensamento e de vida da sua própria camada social e dos leigos por ele dominados. (WEBER, 2006, p. 114).*

Dessa sistematização ocorrem três perspectivas que se complementam para o processo de racionalização e desenvolvimento da religião ética: 1) o desenvolvimento do conteúdo da doutrina sacerdotal; 2) a prédica, que consiste em ser a “instrução coletiva acerca de coisas religiosas e éticas”; 3) a cura de almas. Essas duas últimas perspectivas exigem uma atuação prática por parte do clero em relação às massas de fiéis e acaba por atuar na conduta de vida dos mesmos de maneira sistematizada. Não obstante, os grupos de leigos apresentam seus próprios racionalismos que tendem a entrar em conflito com a racionalização do clero das diversas religiões éticas.

A relação entre as classes e ordens sociais com as religiões éticas dá-se de forma diversa e bastante tortuosa. As camadas camponesas mantêm relações de afinidade com as ações mágicas e ritualísticas, e somente aproximam-se das religiões éticas caso essas e o clero lhes possibilitem mágicas para uma vida longe das pragas e outras doenças naturais e sociais. As classes ricas somente se interessam pela religião caso essa legitime sua riqueza e justifique as condições de miséria da maioria. Como as religiões éticas se voltam para o Além e desprezam qualquer valor para a riqueza material, não houve qualquer possibilidade de estabelecerem um contato íntimo. As ordens de cavalaria feudal só se aproximaram das religiões éticas de salvação quando estas discursaram e legitimaram a guerra santa. As

classes médias burguesas e a pequena burguesia se interessaram pelas religiões éticas de salvação pela relação urbana que mantinham em comércio, artesanato, órgãos administrativos; ainda assim, as burocracias civil e militar mantiveram uma relação com essas religiões como meio para domesticar o povo. A classe proletária de jornaleiros e escravizados se tiveram algum contato com essa religiosidade foi de pouca influência, mesmo assim para exigir melhorias para esta vida.

Por vários motivos houve uma aproximação de algumas das classes e ordens sociais em relação às religiões confessionais, religiões de salvação e religiões éticas de salvação: necessidades de melhoria das condições materiais de vida; necessidade puramente intelectual.

*Toda a necessidade de redenção é expressão de uma “carência” e, por isso uma situação penosa no plano social econômico é, naturalmente, uma causa muito eficiente do seu aparecimento, embora não seja de modo nenhum a causa exclusiva. Sendo iguais as demais circunstâncias, as camadas privilegiadas positivamente em termos sociais e econômicos mal sentem, por si mesmas, a necessidade de redenção. Antes atribuem à religião, em primeiro lugar, o papel de “legitimar” ou o seu próprio modo de viver e a sua situação na vida. Esse fenômeno, que é dos mais universais, radica em conjunturas psicológicas muito gerais (...) Essa necessidade psicológica de conforto, que reclama a legitimidade da boa sorte, é algo que toda a experiência quotidiana nos dá a conhecer, quer se trate de destinos políticos, de diferenças na situação econômica, de saúde física, de êxito na competição amorosa ou qualquer outra coisa. O que as pessoas dotadas de privilégios positivos exigem, interiormente, da religião – se é que lhe exigem alguma coisa – é a “legitimação”, nesse sentido psicológico. Mas nem todas as camadas sociais privilegiadas positivamente sentem essa necessidade na mesma medida. (WEBER, 2006, p. 151-152)*

Ao observar o dilema do sofrimento como um aspecto fundamental da religião ética de redenção, Weber aponta para a valorização positiva do mesmo para uma possível vida melhor no outro mundo. O ressentimento pode fazer parte da construção de uma teodiceia do sofrimento, mas de forma alguma seria o principal elemento dessa religiosidade ética de salvação. Mesmo concordando com Nietzsche quando o assunto é a religião ética judaica, Weber recusa para as demais religiões éticas como o budismo, islamismo e mesmo o cristianismo essa característica como algo fundamental de constituição. Ele entra nas questões de ordem puramente intelectual para explicar essa relação positiva com o sofrimento por parte dessas religiões.

*Mas em parte alguma se manifestam tão claramente a importância limitada do “ressentimento” e o caráter questionável da aplicação demasiado generalizada do esquema do “recalcamento” como no erro cometido por Nietzsche, ao aplicar também o seu esquema ao exemplo totalmente inadequado do budismo. Este é, com efeito, o que há de mais radicalmente oposto a qualquer moralismo do ressentimento.(...) a necessidade de redenção e a religiosidade ética têm outras causas, para além da situação social dos privilegiados em sentido negativo e do racionalismo da burguesia, dependente das condições práticas da vida. Trata-se do intelectualismo, puramente como tal, e, em especial, das necessidades metafísicas do espírito, que não é obrigado a meditar sobre questões éticas e religiosas pela urgência material, mas sim pela sua própria necessidade íntima de apreender o mundo como um cosmos com sentido e de poder tomar posição perante ele. (WEBER, 2006, p. 161-162)*

E é aqui, na busca da redenção, de parte das classes privilegiadas que buscam a “iluminação” mística, que ocorre o desprezo pela natureza, pelo mundo físico, pelo universo do corpo e a busca de um sentido para vida

*Em geral, a ânsia de redenção proveniente das classes privilegiadas caracteriza-se pela disposição para a mística da “iluminação” – que havemos de analisar mais adiante – associada a um tipo de qualificação para a salvação que é especificamente intelectualista. Isso implica uma séria depreciação do que é natural, corporal, sensual, considerado em virtude da experiência psicológica – como uma tentação ao afastamento dessa via específica de salvação. Nesse processo, podem também, por vezes, ter desempenhado um papel a intensificação, o exigente refinamento da sexualidade e, ao mesmo tempo, o desvio da sexualidade normal em benefício de reações compensatórias de descompressão, de acordo com uma conduta na vida pautada exclusivamente pelo que é intelectual. (Ao que parece, a psicopatologia ainda hoje não conseguiu interpretar de modo inequívoco esse papel.) É o que certos fenômenos, nomeadamente nos mistérios gnósticos – um sublime sucedâneo masturbatório para as orgias dos camponeses –, parecem sugerir irracionalização do religioso cruza-se a natural necessidade racionalista, por parte do intelectualismo, de entender o mundo como um cosmo dotado de sentido. Daí resultam quer a doutrina indiana do karman (a que em breve nos havemos de referir) e a sua variante budista, quer em Israel, por exemplo, o Livro de Job – provavelmente, oriundo de círculos intelectuais nobres –, quer problemáticas análogas na literatura egípcia e na especulação gnóstica, assim como o dualismo maniqueísta. (WEBER, 2006, p. 168)*

Ainda sobre o intelectualismo e sua concepção de redenção que “desencanta” o mundo, Weber escreve:

*A redenção que o intelectual procura é sempre uma libertação da “aflição interior”; razão pela qual é, por um lado, mais alheia à vida e, por outro lado, tem um caráter mais fundamental e mais sistemático do que a libertação da aflição exterior, que é própria das camadas sociais não privilegiadas. O intelectual procura por vias, cuja casuística tende para o infinito, conferir à sua conduta na vida um “sentido” sem falhas, ou seja, “unidade” consigo próprio, com os homens, com o cosmos. É ele quem efetiva a concepção do “mundo” como um problema de “sentido”. Quanto mais o intelectualismo faz recuar a crença na magia – e, portanto, os fenômenos do mundo se “desencantam”, perdem o seu sentido mágico, já só “são” e “acontecem”, mas nada “significam” mais –*

*tanto mais premente se vai tornando a exigência de que o mundo e a “conduta na vida”, cada um como um todo, sejam inseridos numa ordem significativa e “dotada de sentido”. (169)*

*Os conflitos desse postulado com as realidades do mundo, com as suas ordens, e as possibilidades que ele proporciona à conduta na vida condicionam a fuga ao mundo característica dos intelectuais. Esta pode ser uma fuga para a solidão absoluta ou, mais modernamente, para a Natureza (Rousseau) inviolada pelas criações humanas. E tanto pode ser aquele romantismo que foge ao mundo como também a fuga para o meio do “povo” não contaminado pelas convenções humanas (o narodnitchestvo russo [populismo]). Ora pode assumir uma postura mais contemplativa, ora mais ativamente ascética; ora pode procurar mais a salvação individual, ora aspirar a uma transformação coletiva do mundo numa perspectiva ético-revolucionária. Todas essas tendências, igualmente acessíveis ao intelectualismo apolítico, podem também apresentar-se como doutrinas religiosas de redenção, e, de vez em quando, assim fizeram. O caráter de renúncia ao mundo, que é específico da religiosidade dos intelectuais, tem também aí uma das suas raízes. (WEBER, 2006, p. 169-170)*

Weber identifica vários grupos sociais inseridos nas classes sociais medianas cujo intelectualismo promove tal perspectiva de redenção: nobres apolíticos ou aforadores, funcionários, prebendários, eclesiásticos, monásticos, universitários e outros. Além deles, apresenta o “intelectualismo proletaróide” ligado “ao intelectualismo nobre”: “os que se encontram à beira do mínimo para sobreviver, os pequenos funcionários, (...) os professores primários de todo tipo, os cantores ambulantes, os leitores, os narradores, os recitadores e outros funcionários liberais proletaróides. (...) A intelectualidade autodidata das camadas sociais negativamente privilegiadas: (...) intelectualidade campesina russa de cariz proletário e (...) intelectualidade proletária, socialista e anarquista (...)” (Weber, 2006, p. 170).

*Se se quisesse definir sucintamente as camadas sociais que foram portadoras e propagadoras das chamadas religiões universais, pois poder-se-ia dizer que, no caso do confucionismo, é o burocrata organizador do mundo; no hinduísmo, é o mágico o organizador do mundo; no budismo, é o monge mendicante que atravessa o mundo a pé; no islão, é o guerreiro subjugador do mundo; no judaísmo, é o mercador ambulante; no cristianismo, porém, é o aprendiz de artesão itinerante. Todos eles entendidos não como expoentes das suas profissões, nem dos seus “interesses de classe” materiais, mas sim como agentes ideológicos de uma determinada ética ou doutrina de redenção que mais facilmente se conjugam com a sua situação social. (WEBER, 2006, p. 176)*

A redenção e o ideal de Deus apresenta, a partir da profecia ética, variações como: as escatologias messiânicas – garantia de justa compensação, prometendo uma compensação futura neste mundo; a noção do além, onde podem viver em um mundo dos mortos, reencarnarem em animais e plantas de acordo com sua forma como viveram e sua condição sócio-econômica.

A concepção de redenção está associada ao afastamento dos sofrimentos físicos, psíquicos, sociais, políticos nas mais variadas situações em que se encontra uma cultura, um povo, um indivíduo.

*Para nós, a ânsia de redenção – qualquer que seja a forma que ela adote – só interessa, essencialmente, na medida em que tenha consequências para o comportamento prático na vida. É principalmente graças à criação de uma “conduta de vida” especificamente determinada pela religião, cuja coesão resulta de um sentido central ou de uma finalidade positiva, que ela adquire essa tendência positiva e terrena. Ou seja, graças a uma sistematização, por motivos religiosos, do procedimento prático, traduzindo-se na orientação deste segundo valores unificadores. O objetivo e o sentido dessa conduta na vida podem estar dirigidos unicamente para o Além ou também, pelo menos em parte, para este mundo. É o que se verifica, em graus sumamente diversos e de maneiras significativamente diferentes, nas várias religiões e, no seio de cada uma delas, junto de cada um de seus adeptos. Naturalmente, também a sistematização religiosa da conduta de*

*vida, tanto quanto pretenda adquirir influência sobre o comportamento econômico, depara com firmes barreiras à sua frente. E as motivações religiosas – em especial, a esperança de redenção – de modo nenhum têm necessariamente de adquirir influência sobre o tipo de conduta na vida – em particular, sobre a econômica –, mas podem fazê-lo numa medida muito grande. (WEBER, 2006, p. 195-196)*

As vias de redenção influenciam a conduta na vida de acordo com as crenças estabelecidas pelas religiões. Weber constrói dois tipos ideais de vias de redenção que ele denomina de “ascético” – religiosa e mística. No primeiro caso temos uma busca de certeza de salvação para o Além, mas com atuação neste mundo. A via de redenção mística se caracteriza pela recusa de uma ação externa neste mundo, mas em uma atitude de repouso interior e exterior para deixar que seja preenchido pela força divina.

Essa busca de uma vida longe de qualquer tipo de sofrimento, seja espiritual ou físico, dá a direção dos estudos de Weber sobre como a religião acaba por influenciar a conduta de vida dos indivíduos e suas atitudes práticas em termos econômicos. Dois aspectos podem ser levados em consideração: 1) a necessidade material e prática para resolver problemas na esfera do aqui e agora; 2) a necessidade de dar um sentido para a vida e, junto a ela, a morte, tanto para este mundo como para o outro. Por tanto é de um múltiplo prazer que se trata dos prazeres físicos, psíquicos, sociais e existenciais.

O próprio Max Weber não estava interessado no prazer do cotidiano do aqui e agora, ou prazeres eudemonistas. Ele interessava-se pela busca de uma relação mais profunda com a vida, na criação e manutenção de valores que pudessem ser conectados e estabelecidos sem a perda da *dignidade* ou *honra* do que se quisesse ser: uma *personalidade*. Afirmo, mesmo, que o prazer seria uma consequência dessa realização de uma vida dotada de sentido, com profunda intelectualização e incorruptível senso de honra.

Os prazeres e felicidades simples, do cotidiano não eram relevantes, no seu trabalho intelectual, mas eram exatamente eles que lhe restauravam um pouco de equilíbrio emocional. Os prazeres do intelecto (ético e reflexivo) não só o excitavam como lhes provocavam desequilíbrios vertiginosos: insônias, medos, raivas que nem mesmo ele sabia por que os sentia.

Ele estudava tantas áreas de conhecimento, participava de diversos tipos de atividades públicas, ajudava aos que solicitavam sua ajuda, e percebia que nem as religiões, nem a ciência, nem o erotismo, ou a estética, poderiam interligar os diversos valores que a vida em sociedade criava e continuava a criar, mas que entravam em conflito permanente. Nesse aspecto, haveria apenas o esforço do indivíduo para recriar valores e encontrar o sentido da própria vida. E isso, também, dá prazer e é trágico.

*A “cultura” do indivíduo certamente não consiste na quantidade dos valores culturais que ele reúne, mas numa seleção desses valores. Mas não há garantia de que ela tenha chegado ao fim que seria significativo para o indivíduo precisamente no momento “acidental” de sua morte. (WEBER; 2006, p. 245)*

## Livro das palavras à vida

*Um dia perguntaram a Weber o que sua vida acadêmica significava e ele respondeu: 'Quero ver até que ponto consigo agüentar.' O que ele quis dizer com isso? Talvez considerasse como sua tarefa suportar as antinomias da existência e, além disso, libertar-se ao máximo de ilusões, mantendo, mesmo assim, seus ideais intactos e preservando sua capacidade de dedicar-se a eles. (Marianne Weber)*

*Pois as coisas só podem valer a pena para um ser humano, enquanto humano, quando ele pode fazê-las com paixão e devotamento. (Max Weber)*

## **Trilhos e Indícios**

A relação de Weber com a universidade era também ambígua, como foi toda a sua vida. Ele, por muitas vezes, expressou para sua esposa, em cartas, que não suportava mais essa vida de professor universitário. Aliás, ele passou quase dezoito anos afastado de qualquer atividade acadêmica que lhe pedisse prazo e compromisso regular. Isso o deixava transtornado: os sintomas de insônia e outras agitações emocionais voltavam a rondar e o deixava em desespero.

Em 1918 ele foi contratado, em caráter experimental, para dar aulas em Viena, mas o estilo de aulas que ele exigia de si e gostava de ministrar logo o fizeram perceber que não teria condições físicas e emocionais para prosseguir. Em 1919 veio um convite para assumir uma cadeira na Universidade de Munique, e ele iria ministrar assuntos de sociologia e ciência política. Não só aceitou como suas aulas eram sempre lotadas: Cerca de 400 a 600 pessoas para cada curso que ele ministrava. Os jovens estudantes e mesmo intelectuais adultos ficavam encantados com o discurso de Weber. Alguns chegavam a dizer que não era tanto a forma como ele falava, mas principalmente o que ele tinha a dizer em um tempo que não havia tantas lideranças, mestres, profetas. E ele sempre recusou qualquer associação entre sua atividade acadêmica e as atitudes políticas ou místicas. Seu dom oratório, sua fala fluida sem olhar para as notas, seu rigor conceitual, emparelhado

com exemplos históricos diversos, davam um caráter às suas aulas de “obras de arte”, como disse à Marianne um aluno de Weber.

Um dos problemas com o qual Weber se deparou, estudou e combateu foi o fenômeno da burocracia. Ele não tinha qualquer tipo de ilusão de que a burocracia poderia contribuir para uma vida de liberdade dotada de sentido. Assim, ele escreve em seu ensaio sobre a *Burocracia*:

*O desenvolvimento do diploma universitário, das escolas de comércio e engenharia, e o clamor universal pela criação dos certificados educacionais em todos os campos levam à formação de uma camada privilegiada nos escritórios e repartições. Esses certificados apóiam as pretensões de seus portadores, de intermatrimônios com famílias notáveis (nos escritórios comerciais, as pessoas esperam naturalmente a preferência em relação à filha do chefe), as pretensões de serem admitidas em círculos que seguem 'códigos de honra', pretensões de remuneração 'respeitável' ao invés de remuneração pelo trabalho realizado, pretensões de progressos garantidos e pensões na velhice e, acima de tudo, pretensões de monopolizar cargos social e economicamente vantajosos. Quando ouvimos, de todos os lados, a exigência de uma adoção de currículos regulares e exames especiais, a razão disso é, de certo, não uma 'sede de educação' surgida subitamente, mas o desejo de restringir a oferta dessas posições e sua monopolização pelos donos dos títulos educacionais. Hoje, o 'exame' é o meio universal desse monopólio e, portanto, os exames avançam irresistivelmente. Como a educação necessária 'aquisição do título exige despesas consideráveis e um período de espera de remuneração plena, essa luta significa um recuo para o talento (carisma) em favor da riqueza, pois os custos 'intelectuais' dos certificados de educação são sempre baixos, e com o crescente volume desses certificados os custos intelectuais não aumentam mas decrescem.. (WEBER, 1982, p. 279).*

Essa síntese avassaladora a respeito da importância que se dá bem mais aos títulos, credenciamentos formais, do que ao sentimento de busca da verdade, inquietação intelectual e cultivo do talento nos provocam os seguintes questionamentos: que prazer existe nesse estilo de vida? Certamente algum, mas voltamos a perguntar como os gregos

na antiguidade: este prazer está sob o nosso controle? É bom? É nobre? Centenas de pessoas desesperadas para fazer cursos universitários e, muitas vezes, não se identificando com aquilo que devem estudar. A burocracia exige os relatórios, as fichas, as avaliações, os preenchimentos de currículo, em que uma multidão realizará a atitude exigida para agradar a tal comando, mesmo que não seja do agrado e do gosto de quem está fazendo tal atividade. Que desconforto! Mas ao mesmo tempo esse desprazer é de alguns. E aqui estamos no mundo dos “especialistas sem espírito”.

Ao proferir uma conferência em 1917 com o título “*Ciência como Vocação*”, Weber expôs sua compreensão de que a ciência é uma técnica que auxilia o homem a se movimentar no mundo objetivo, mas não lhe possibilita sentido, não lhe cria um senso ético, isto é característico do político e do religioso. O primeiro está em crise com a ética, pois seu campo de ação nega qualquer certeza de que fazer o melhor para a nação é fazer o bem, o belo; o segundo, carece nos dias atuais da força exemplar ou missionária de antes. Ele ainda arremata com sua ideia de que a ciência não pode promover felicidade. Assim, ele escreve:

*Depois da devastadora crítica feita por Nietzsche aos ‘últimos homens’ que ‘inventaram a felicidade’, posso deixar totalmente de lado o otimismo ingênuo na ciência (...) foi celebrado como caminho para a felicidade. Quem acredita nisso? - aparte algumas poucas crianças grandes que ocupam cátedras universitárias ou escrevem editoriais. (...)*

*Sob essas pressuposições interiores, qual o significado da ciência como vocação, depois de desaparecidas todas essas ilusões antigas, o “caminho para o verdadeiro Deus”, o “caminho para a verdadeira felicidade”? Tolstói deu a resposta mais simples, com as palavras: “A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?” É inegável que ciência não dá tal resposta. A única questão que resta é o sentido no qual a ciência*

*“não” dá resposta, e se ela ainda poderá ou não ter alguma utilidade para quem formule corretamente a indagação. (WEBER, 1982, p. 169-170)*

A posição de Weber com relação à ciência é que ela não pode responder aos indivíduos que escolha tomar diante das antinomias da vida. Há uma necessidade em conhecer, mas o conhecimento científico não é apenas o único tipo de conhecimento e, mesmo oferecendo uma compreensão do real, não pode indicar ou valorizar qual dos aspectos desse real pode ser visto como certo ou errado, bom ou mal. A isso cabe ao indivíduo fazer sua escolha diante de uma multiplicidade de valores que se apresentam no horizonte da sociedade moderna.

A universidade, não pode oferecer líderes que indiquem aos jovens “o que fazer e como se deve viver”. Ela pode no máximo contribuir para que esses jovens alunos desenvolvam seus intelectos na atividade do conhecimento, científico e estético, mas suas escolhas continuam sendo intransferíveis. Há uma crítica de Weber quanto à vida universitária iludir seus jovens no aspecto de que ali encontrariam professores que soubessem e pudessem encaminhá-los para uma vida feliz: justa, bela, boa. Uma vida de prazer. Nada mais longe do real.

Alonso de Carvalho (2004) desenvolveu um excelente trabalho no qual relaciona a teoria social e política de Max Weber com a educação, donde a liberdade era a principal motivação para suplantar a vida rotinizada e burocratizada que desenvolveria os “últimos homens” obedientes a cargos e salários, medíocres que lutam pela sobrevivência do dia-a-dia sem ter a mínima consciência de suas pobreza interiores. Ainda que a liberdade – e aí a liberdade de pensamento é fundamental nas universidades – seja um dos valores que Weber apresenta como principal, a ser defendido e permanentemente refletido, verifica-se que, o

prazer e a felicidade são abordados discretamente, por ele, por haver problemas mais urgentes em relação à situação pela qual ele e sua época estavam passando e que a sociedade moderna tenderia a aprofundar. Mas é possível valorizar a liberdade em detrimento de outros aspectos fundamentais da vida, como o prazer, por exemplo? É por isso que a denominação de *o último puritano*, segundo Diggins, em parte, é próxima do estilo de vida de Weber.

Partindo dessa perspectiva, tomo como indício um problema para desenvolver sobre a vida universitária e suas relações com os prazeres possíveis que a vida contemporânea oferece – incluo aí o prazer que considero estar nos estudos de Weber e que remete para uma *vida dotada de sentido*. Proponho-me a me a seguir por trilhos que ainda começo a vislumbrar, mas que não se restringirá à teoria social e política do referido autor.

Max Weber foi um homem que tinha um fascínio pelo trágico: o paradoxo, o insolúvel, o esforço heroico, a busca incessante e sem descanso para solucionar o que era impossível. E essa multiplicidade de atitudes e circunstâncias que ele estudava, combatia ou defendia o deixava em permanente tensão e angústia, dor e prazer.

Ao priorizar o indivíduo, em sua análise e diagnóstico sobre as tendências da sociedade ocidental moderna, Weber constatava que o processo de racionalização, burocratização e desencantamento só poderiam ser confrontados por seus pares opostos: carisma, paixão e vocação. Essa correlação de forças como destino e história só poderia ser suportada e heroicamente experimentada, por cada pessoa. Ainda que cada uma dessas esferas pudesse levar à conseqüências inesperadas e mesmo contrárias ao que o sujeito tivesse como objetivo.

*Vivemos como os antigos, quando o seu mundo ainda não havia sido desencantado de seus deuses e demônios, e apenas vivemos num sentido diferente. Tal como o homem helênico por vezes fazia sacrifícios a Afrodite e outras vezes a Apolo e, acima de tudo, como todos faziam sacrifícios aos deuses da cidade, assim fazemos nós, ainda hoje, tendo apenas a atitude do homem sendo desencantada e despida de sua plasticidade mística, mas interiormente autêntica. O destino e certamente não a "ciência" predomina sobre esses deuses e suas lutas. (WEBER, 1982: 175)*

Carisma, paixão e vocação, em Weber não estão desligados do aspecto reflexivo-racional dando-lhe um equilíbrio que trás o indivíduo de volta à vida, ao mundo de carne e osso. Não para negar o aspecto racional da sociedade ocidental, mas como possibilidade individual de superar a rotinização burocrática. Essa possibilidade não se realiza pelas massas populares; ela se realiza na aristocrática postura de alguns poucos.

Weber tinha uma postura científica bem próxima de como ele era na vida, saturado de ambiguidades, às voltas com dúvidas que não lhe permitiam um caminho para a abertura da vida, mesmo quando o assunto era o erotismo. O principal em Weber era buscar uma conciliação interior, uma conexão entre as palavras e a vida; coisa que ele, mesmo nos estudos sociológicos e mesmo na suas experiências pessoais, não conseguiu alcançar. Isso parece ser o cenário da justa medida do que seja a condição humana.

## Outros livros

ALMEIDA, Maria da Conceição. **Narrativas de uma ciência da inteireza**. In: Autobiografias, histórias de vida e formação: pesquisa e ensino. Eliseu Clemento de Souza (Org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

\_\_\_\_\_. **A ciência como bifurcação: uma homenagem a Ilya Prigogine**. In: Revista FAMECOS; Porto Alegre; N. 23; abril de 2004.

\_\_\_\_\_. **O lado onírico da ciência**. In: Revista FAMECOS; Porto Alegre; N. 18; agosto de 2002.

\_\_\_\_\_. **Sexo e Sexualidade em Michel Foucault**. In: Educação em Questão. Natal, 5 (1): 76-92, jan.-jun./93.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Devaneio**. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

\_\_\_\_\_. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BANDEIRAS, Lourdes e OSÓRIO, Rafael. **As Mulheres e Weber: incursão pela vida privada**. IN: Política, ciência, e cultura. Maria Francisca Pinheiro Coelho, Lourdes Bandeira, Marilde Loiola de Menezes (organizadoras). – Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Tradução João Bernard da Costa. Lisboa: Moraes Editora, 2ª. edição, 1980.

BÔAS, Gláucia Villas. **A Recepção da Sociologia Alemã no Brasil. Notas para uma Discussão**. In: BIB, Rio de Janeiro, n. 44, 2º. Semestre de 1997, pp. 73-80.

\_\_\_\_\_. **Ascese e Prazer: Weber vs Sombart**. Revista de Cultura e Política: Lua Nova, N. 52, 2001.

BORSOTTI, Carlos A. **A construção do objeto**. In: Temas de metodologia de la investigación em Ciências Sociales empíricas. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2007.

CARDOSO, Miriam Limoeiro. **Consideração metodológicas**. In: IDEOLOGIA DO DESENVOLVIMENTO BRASIL: JK-JQ. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2ª. ed., 1978.

CARVALHO, Alonso Bezerra de. **Educação e Liberdade em Max Weber**. Ijuí: Editora Unjuí, 2004.

CHACON, Vamireh. **Max Weber: a crise da ciência e da política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

DIGGINS, John Patrick. **Max Weber: A Política e o Espírito da Tragédia**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

ELIAS, Norbert. **Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

\_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador** (volume 1). Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

\_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador** (volume 2). Tradução Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GAY, Peter. **A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud: a educação dos sentidos**. Tradução Per Salter. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 (volume 1).

\_\_\_\_\_. **A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud: a paixão terna**. Tradução Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 (volume 2).

\_\_\_\_\_. **A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud: o cultivo do ódio**. Tradução Sérgio Góes de Paula, Viviane de Lamare Noronha. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (volume 3).

\_\_\_\_\_. **A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud: o coração desvelado**. Tradução Sérgio Bath. São Paulo: Companhia das Letras, 1999 (volume 4).

\_\_\_\_\_. **A Experiência Burguesa da Rainha Vitória a Freud: Guerras do Prazer**. Tradução Rosaura Eicheberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (volume 5).

GIDDENS, Anthony. **Política e sociologia no pensamento de Max Weber**. In: Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. Tradução de Cibele Saliba Rizeck. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

KAKAR, Sudhir. **O asceta do desejo**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KAMPER, Dietmar. **O trabalho como vida**. (Organizadora Cleide R. Campelo). São Paulo: ANNABLEME, 1997.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade**. Tradução Marina Appenzelner. Campinas, SP: Papyrus, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sociologia do Corpo**. Tradução Sonia M. S. Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, 2 ed.

LEPARGNEUR, Hubert. **Antropologia do Prazer**. Papyrus, 1985.

LEPENIES, Wolf. **As Três Culturas**. Tradução Maria Clara Cestato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996 (Ponta, 13).

LOPES Junior, Orivaldo. **O jardim do encantamento: uma crítica à ética protestante**. Revista Margem, N. 9 – Junho de 1999.

LUXEMBURGO, Rosa. **Camarada e amante: Cartas de Rosa Luxemburgo a Leo Jogiches**. tradução Norma de Abreu Telles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

MACHADO, Roberto. **O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

MacRae, Donald G. **As Ideias de Max Weber**. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, Editora da USP, 1975.

MASLACH, Christina e LEITER, Michael P. **Trabalho: Fonte de prazer ou desgaste! Guia para vencer o estress na empresa**. Tradução Mônica Saddy Martins. Campinas, SP: Papyrus, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas – 1948**. Tradução: Fábio Landa, Eva Landa; revisão da tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2006.

\_\_\_\_\_. **O método 5: a humanidade da humanidade**. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003. 2ª. Edição.

\_\_\_\_\_. **Da culturálise à política cultural**. In: Revista Margem, São Paulo, N. 16, P. 183-221, dez. 2002.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Tradução Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2006.

ONFRAY, Michel. **A Arte de Ter Prazer: por um materialismo hedonista**. Tradução Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção: Mesmo que o céu não exista).

PERUCCI, Antonio Flavio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Sexo Como Salvação Neste Mundo: A Erótica Weberiana nos Ensaios Reunidos da Sociologia da Religião**. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina – Mesa Redonda “Reacessando Max Weber: desencantamento ou reencantamento”! Centro Universitário Maria Antonia, São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

PRIGOGINE, Ilya. **Ciência, Razão e Paixão**. Organização de Edgard de Assis Carvalho e Maria da Conceição de Almeida. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Isa Hetzel, Lois Martin e Mauricio Macedo. Belém: EDUEPA, 2001.

SCHWENTKER, Wolfgang. **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 de 1996.

SOUZA, Jessé. **Homem, Cidadão: Ética e Modernidade em Weber**. Revista Lua Nova, N. 33 – 94. (p. 135-143).

WAAL, Franz. **Eu, primata: porque somos como somos**. tradução Laura Teixeira Motta. S. Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WAIZBORT, Leopoldo. **Max Weber e Dostoievski: Literatura Russa e Sociologia das Religiões**. In: A atualidade de Max Weber. (Organizador: Jessé Souza). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WALTON, Stuart. **Uma História das Emoções**. Tradução Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2007.

WEBER, Marianne. **Weber: Uma Biografia**. Niterói, RJ: Casa Jorge Editorial, 2003. Traduzido da versão inglesa de Harry Zohn por Alda Porto e Mario Antonio Eufrásio.

WEBER, Max. **O Sentido da “Neutralidade Axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas**. In: Metodologia das Ciências Sociais. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas. Tradução: Augustin Wernet

\_\_\_\_\_. **Burocracia**. In: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro, RJ: Editora Guanabara: 1982. Tradução: Waltensir Dutra.

\_\_\_\_\_. **Ciência como Vocação**. In: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro, RJ: Editora Guanabara: 1982. Tradução: Waltensir Dutra.

\_\_\_\_\_. **Política como Vocação**. In: Ensaios de Sociologia. Rio de Janeiro, RJ: Editora Guanabara: 1982. Tradução: Waltensir Dutra.

\_\_\_\_\_. **Sociologia das Religiões**. Editora Olho D'água.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.

## Anexos

### Bibliografia e cronologia de Max Weber

1864 – Nasce Max Weber em 21 de abril.

1889 – Promoção em estudos jurídicos em Berlim, tendo como dissertação inaugural: **Die Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der Offenen Handelsgesellschaft (O desenvolvimento do princípio de solidariedade e do bem próprio da sociedade comercial aberta)** Deu oportunidade a uma publicação no mesmo ano, sob o título **Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter (Contribuição à história das sociedades comerciais na Idade Média)**.

1891 – Tese de Doutorado.

1892 – Habilitação em direito na Universidade de Berlim. Defende uma tese sobre **Die Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats und Privatrecht. (O significado da história agrária de Roma para o direito público e privado)**.

Entre 1893 e 1897 – Casamento com Marianne.

- Participação em uma pesquisa empírica sobre os trabalhadores do rio Elba.

- Pesquisa sobre a bolsa de valores com publicações para revistas especializadas e uma publicação simplificada para a leitura e compreensão das classes populares.

- Assume o cargo de Professor em Economia na Universidade de Freiburg

- Crise psíquica que o afasta por 18 anos da atividade acadêmica.

Entre 1903 e 1906

**Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie. (Roscher e Knies e os problemas lógicos da economia histórica)**. Três artigos publicados no Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft.

1904 – **Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. (A Objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais)**, publicado na revista Archiv...

Entre 1904 e 1905 – Publicação de **Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus (A ética protestante e o espírito do capitalismo)** sob a forma de dois artigos na revista Archiv.

1908 – Participação de Weber na criação e organização da Associação Alemã de Sociologia.

1909 – Participação na obra coletiva: **Grundriss der Sozialökonomik (Fundamento da economia social)** O trabalho que Weber realiza para esta obra está na origem de Economia e Sociedade.

- Fundação da Sociedade Alemã de Sociologia.

1910 – I Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia em 1910, em **Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik**.

1913 – **Ueber einige kategorien der vers tehenden soziologie. (Sobre alguma categorias da Sociologia Compreensiva)**, publicado em Logos.

1917 – **Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen wissenschaften. (O sentido de “neutralidade axiológica” nas ciências sociológicas e econômicas)**, na revista Logos.

**Die Wirtschaftsethik der weltreligionen, III: Das antike judentum. (A ética econômica das grandes religiões do mundo, III: O judaísmo antigo)**, na revista Archiv.

1918 – Publicação do **Ensaio sobre o Sentido de “Neutralidade Axiológica” nas Ciências Sociológicas e Econômicas**.

1919 – **Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung; I: Konfuzianismus und Taoismus; Zwischenbetrachtung e II: Hinduismus und Buddhismus. (A ética econômica das grandes religiões do mundo. Introdução: I: Confucionismo e Taoísmo; Observações intermediárias e II: Induismo e Budismo)**, Dois artigos na revista Archiv...

- **Wissenschaft als Beruf (A Ciência como Vocação) e Politik als Beruf (A política como Vocação)**. Conferências diante da Liga de estudantes liberais em Munique.

Outono: sucede a Lujo Brentano na Universidade de Munique. Sua primeira conferência aborda **Die allgemeinsten kategorien der Gesellschaftswissenschaft. (As Categorias gerais da ciência da sociedade)**.

Inverno: aulas sobre a história social e econômica universal (publicada em 1923 sob o título **Wirtschaftsgeschichte (História econômica)**).

1920 – Primavera: aulas sobre a Sociologia do Estado.

Preparação para impressão da primeira parte da **Teoria das Categorias Sociológicas (início de Economia e Sociedade)**.

Preparação para impressão do primeiro volume de Religionssoziologie.

1920 – em 14 de junho morre Max Weber, em Munique.

1921 – Publicação de **Die Stat Eine Soziologische Untersuchung**. no Archiv...

- **Grundriss der Sozialökonomik, III. Abteuung. Wirtschaft und Gesellschaft. I: Die Wirtschaft un die Gessellschaftlichen Ordnungen und Mächte. (Fundamento da economia social, Seção III. Economia e Sociedade. A economia e as ordens e poderes sociais: trata-se da primeira versão da primeira parte de Economia e Sociedade.)**
- **Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik (Os fundamentos racionais e sociológicos da música).**