

A PAIXÃO COMO UM MODO DE VIDA

Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo

Wolfgang Schwentker

Nos últimos anos, a vida e a obra do médico, psicanalista e anarquista austríaco Otto Gross têm sido objeto de renovado interesse. Seu tema central, a liberação do indivíduo das normas sociais e políticas da sociedade burguesa na virada do século, vem ocupando na atualidade aqueles que estão preocupados em verificar de que maneira os indivíduos podem se defender, num mundo crescentemente ameaçado pela expansão tecnocrática e guiado por processos administrativos e políticos de tomada de decisão cada vez mais complexos. Na realidade, nos chamados movimentos alternativos, precisamente esses grupos que tentam se esquivar do controle do indivíduo exercido pelo aparato burocrático e fugir do otimismo das sociedades industriais modernas, voltando-se para formas comunitárias de vida e de atividades econômicas, redescobriram Otto Gross como um dos seus pais espirituais, exaltando-o como o “profeta dos modos de vida alternativos”(1)

Mesmo seus contemporâneos - companheiros do círculo de vanguarda literária e artística, amigos políticos e colegas profissionais estavam igualmente fascinados pelo homem e por sua obra. O radicalismo intelectual e o carisma pessoal, bem como a coerência com que Otto Gross colocava a própria vida a serviço da visão de uma sociedade livre da autoridade e do controle, asseguravam a ele muitos seguidores, particularmente no círculo boêmio de Munique e na comunidade anarquista, situada em Monte Verità, em Ascona. (2) Gross inspirou muitos escritores que o conheceram a fazer retratos literários dele.(3) Para Erich Mühsam, poeta anarquista e amigo íntimo que em 1905 levou Gross para Ascona pela primeira vez, ele era “o pupilo mais importante de Sigmund Freud”.(4) O próprio Freud considerou Gross um dos pensadores mais originais entre os seus alunos, mas não lhe previa uma grande carreira devido à sua dependência de drogas.(5) Ao biógrafo de Freud, Ernest Jones - apresentado pessoalmente por Gross à prática psicanalítica, antes da Primeira Guerra Mundial -, ele lembrava a concepção romântica de gênio. (6) E Max Weber, que o conheceu entre 1906 e 1907 na casa de Edgar e Else Jaffé, atribuiu ao jovem psicanalista um poder quase carismático.(7)

Tentarei reconstruir, a seguir, a relação de Max Weber com Otto Gross em três etapas. Primeiro, examinarei a trajetória teórica de Gross naquilo que é relevante para as discussões entre Weber e ele; em seguida, voltarei à posição de Weber sobre essas teorias e à sua participação no convívio com os adeptos de Gross; e, finalmente, vou investigar as interpretações de Weber das relações entre o erotismo e o mundo moderno.

As origens e a educação de Otto Gross pareciam apontar, num primeiro momento, para uma tradicional carreira burguesa como médico. Nascido em 1877, filho de um renomado professor de criminologia em Graz, estudou medicina nessa cidade, em Munique e em Estrasburgo, depois de privilegiada escolarização. Após se graduar numa disciplina psiquiátrica, obteve a posição de doutor-assistente numa clínica austríaca. Entre 1901 e 1902 publicou seu primeiro trabalho científico no *Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminallistik*, uma revista editada por seu pai. (8) Mesmo nesses primeiros artigos, a questão que o preocupava era a possibilidade de definir posições éticas fundamentais coral a ajuda de métodos científicos e empíricos. “Atualmente, em todo lugar, as pessoas estão

começando a perceber”, escreveu ele em um dos seus ensaios, “que a reforma e a salvação das ciências humanas deverão vir das ciências naturais e da revolução metodológica e do conhecimento trazida por elas”.(9)

Gross compartilhava o entusiasmo típico da virada do século em relação aos procedimentos científicos e técnicos. Adotava a expectativa alimentada pelos monistas de que os novos métodos científicos de aquisição do conhecimento iriam não apenas enriquecer as distintas disciplinas, mas também apontar caminhos novos para questões filosóficas, morais e até mesmo religiosas fundamentais. Seus instrumentos nesse processo eram os métodos da psicanálise, que se tornaram famosos com as publicações de Freud. O ponto de partida de seu trabalho teórico foi a indagação a respeito dos fatores que constituem a síntese da psique e das causas responsáveis pelos distúrbios mentais no homem. As respostas que Gross encontrou indicaram importantes linhas de desenvolvimento para a psicanálise nos anos seguintes. Ele foi um dos primeiros a apontar a conexão entre conflitos psicopatológicos e problemas sociais. Gross não questionava a idéia da base sexual das neuroses, que ganhou muita evidência na teoria freudiana desde a obra inicial *Sexualidade na etiologia das neuroses* (1898) e atraiu atenção para além das fronteiras disciplinares, sobretudo após os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, publicado em 1905. (10) Mas, em oposição a Freud, enfatizou os componentes sociais e culturais na estrutura causal dos distúrbios mentais, fazendo deste um tema importante no Congresso de Psicanálise em Salzburg. As conseqüências desse ponto de vista, não só para a atividade científica de Gross, mas também para seu modo de vida pessoal, fizeram dele a principal figura de um anarquismo motivado pela política sexual e um dos mais importantes protagonistas do “movimento erótico” antes da Primeira Guerra Mundial.

Em 1913, Gross expõe em dois artigos para um jornal expressionista de esquerda, *Die Aktion*, a quintessência de suas reflexões e experiências, marcada, como toda sua obra, pelo uso excessivo de clichês sexuais.(11) O ponto de partida de sua teoria sobre a liberação da moralidade sexual dominante foi a obra de Friedrich Nietzsche, a quem ele saudava com entusiasmo. Gross adotou de Nietzsche a perspectiva de que as condições políticas e sociais existentes não garantiam às personalidades fortes dotadas de talentos extraordinários nenhuma possibilidade de auto-realização. Os constrangimentos normativos, impostos pela sociedade capitalista, engendravam estruturas de personalidade patogênicas justamente nesses indivíduos excepcionais, por não encontrarem nenhum espaço para satisfazer sua ânsia por formas desordenadas de auto-realização. Essa era a firme convicção de Gross: o conflito entre indivíduo e sociedade resultante dessa contradição tendia a produzir disfunções sócio-estruturais e psíquicas. Ele dizia que o próprio Nietzsche havia descrito adequadamente os fenômenos socialmente patogênicos, fundando, assim, a sociologia biológica. Para Gross, Nietzsche fora capaz de mostrar que a discrepância entre desejos individuais e demandas sociais levava inevitavelmente, “em virtude das represálias do público em geral, à eliminação justamente dos indivíduos mais saudáveis e mais fortes - aqueles mais capazes de se expandir-, a uma seleção negativa e, portanto, a um declínio da raça, a uma progressiva degeneração hereditária”.(12) Por outro lado, os fenômenos psicopatogênicos, com as garras repressivas das instituições sociais cravadas internamente nessas personalidades, só se tornaram perceptíveis com a ajuda das pesquisas de Freud. Eles poderiam ser descritos como experiências traumáticas, fobias ou repressões.

O conflito entre indivíduo e sociedade, o que “sob pressão da coabitação social” se transforma necessariamente em “um conflito interno do indivíduo”, era para Otto Gross a expressão de uma crise cultural fundamental. A seu ver, as estruturas familiares patriarcais autoritárias e um código moral institucionalizado no casamento perpetuaram esse conflito ao longo de séculos. Um primeiro passo para estabelecer a “liberdade da individualidade” - no sentido de uma utopia individualista e anarquista, tal como destacada por Stirner e Kropotkin - exige a liberação do indivíduo das normas éticas prevaletentes na esfera sexual. Pois a sexualidade era vista como o “motivo universal de uma interminável sucessão de conflitos internos, não em si mesma, mas como objeto de uma moralidade sexual, em conflito insolúvel com tudo que representa valor, vontade e realidade”.(13)

Em Heidelberg, os que professavam essa orientação erótica dos valores e da vida, influenciados por Gross, eram amigos íntimos e conhecidos de Max e Marianne Weber. Marianne pintou um vívido quadro do ingresso desse “movimento erótico” no mundo acadêmico de Heidelberg:

Por volta dessa época, o núcleo do professorado da vida intelectual de Heidelberg recebia uma variedade de novos estímulos vindos de jovens sem posição oficial e em diferentes estágios de desenvolvimento, que pretendiam adentrar o círculo acadêmico em alguma ocasião no futuro, ou então desejavam viver numa atmosfera intrinsecamente intelectual. Modernas correntes fluíram para as margens hospitaleiras daquela

pequena cidade. Os jovens instituíram um estilo de vida diferente, fora do convencional, paralelamente com as estruturas firmemente estabelecidas da velha geração. Novos tipos de pessoas, ligadas aos românticos em seus impulsos intelectuais, mais uma vez questionaram os sistemas burgueses de pensar e viver. Eles contestavam a validade de normas de ação universal, buscando uma “lei individual” ou negando qualquer “lei”, de modo a permitir que apenas o *sentimento* influenciasse o fluxo da vida. (14)

Que explicação existe para a evidente e considerável influência sobre o meio acadêmico desse “movimento”, que ostentava a visível marca de Gross?

Com suas teorias, Otto Gross se tornara um representante do culto da decadência e da obscura atmosfera mística de inquietação e rebeldia de seu tempo - primeiramente, nos cafés de Schwabing, mas depois também nos círculos intelectuais das cidades universitárias do sudoeste. (15) Sua crítica à respeitável moralidade sexual burguesa do século XIX - que diferia da cultura aristocrática e da vida camponesa dos séculos anteriores por sua crescente tendência a privatizar a esfera sexual - foi característica do meio subcultural dos boêmios em geral. Mas essa crítica só foi capaz de alcançar um efeito mais amplo, atingindo a burguesia educada e liberal, diante do contexto de desenvolvimento de uma nova consciência entre as mulheres. Não era simplesmente o resultado de um desejo por participação social e política; era também uma reação contra a estigmatização da mulher, típica da virada do século, tal colho encontrado nas obras de Nietzsche ou Otto Weininger. (16) (A obra *Sexo e caráter [Geschlecht and Charakter]*, de Weininger, que surgiu em 1903 como uma dissertação em filosofia, se tornou um best seller e atingiu sua décima edição em 1912!). Havia também razões de ordem biológica e médica. Desde a virada do século, as mulheres haviam começado, de uma forma mais ampla, a descartar sua posição como fisicamente inferiores. (17) Avanços na medicina tornaram possível, pela primeira vez, realizar abortos relativamente seguros e eliminaram largamente os riscos do parto. As mulheres começavam a repensar seu papel tradicional no casamento e na família, no Estado e na sociedade. A demanda por igualdade política, social, econômica e cultural, que estava sendo evocada enfaticamente naquele instante pelas organizações de mulheres, também tocava na “questão sexual”. O tema da sexualidade e do erotismo emergiu mais uma vez da esfera privada e íntima e, ao fazê-lo, se distinguiu em dois aspectos. Em primeiro lugar, serviu para nutrir uma extravagante cultura da emoção de caráter erótico. Basta recordar as manifestações literárias do erótico em Arthur Schnitzler e D.H. Lawrence, a ornamentação decorativa nas artes visuais, como em Gustav Klimt ou Max Klinger, ou a apoteose filosófica de Lou Andreas-Salomé. (18) Também foi significativa a ênfase na emancipação política por meio da autonomia sexual nas fileiras radicais do movimento das mulheres burguesas. (19) Ao mesmo tempo, porém, podemos observar como o processo de racionalização da sexualidade, iniciado no último terço do século XIX, recebeu um impulso científico entre 1900 e 1920, dando origem a uma onda de publicações “sexológicas” e, finalmente, conduzindo ao estabelecimento de instituições de pesquisa. A publicação do famoso livro de Iwan Bloch, *A vida sexual do nosso tempo nas suas relações com a cultura moderna (Das Sexualleben unserer Zeit in seinen Beziehungen zur modernen Kultur)*, de 1907, é um exemplo; a fundação do Instituto para a Ciência Sexual de Berlim por Magnus Hirschfeld, em 1918, é outro. Assim, a compreensão racional da sexualidade não somente nas ciências naturais, mas também nas ciências da cultura, se sobrepôs aos esforços para alcançar sua liberação moral. (20)

Max Weber foi pela primeira vez confrontado com esse processo, no meu entendimento, na “Associação para a proteção das mães” (“Bund für Mutterschutz”), de cuja fundação participou, em 1905, na companhia de Werner Sombart, Friedrich Naumann, Iwan Bloch e outros. (21) As atividades da Associação, forte aliada da esquerda do movimento das mulheres burguesas, no início deviam se limitar a questões sociopolíticas, promovendo principalmente o bem-estar de mães solteiras e seus filhos. Mas quando a ala radical da Associação, sob a liderança de Helene Stöcker, assumiu o controle a partir de 1906, os problemas de política sexual e direito matrimonial se tornaram visivelmente mais importantes. Dentro do movimento das mulheres burguesas, essa mudança de interesse desencadeou violentos desentendimentos a respeito da relação entre emancipação sexual e econômica. A Associação atacou a convencional ossificação do casamento burguês e difundiu como alternativa uma “nova ética”, segundo a qual as mulheres poderiam exigir o direito de se envolver em relacionamentos sexuais independentemente de considerações de caráter material e legal. O direito ao “amor livre” e a filhos ilegítimos, que os fervorosos adeptos do movimento exigiam para si, foi expressamente rejeitado por Weber, levando-o a deixara Associação no começo de 1906. Numa carta a Robert Michels - que no final de 1906 enviara a ele um ensaio dedicado ao tema do erotismo, publicado na revista da Associação -, Weber expressou o brusco veredicto: “Esse bando do *Mutterschutz* [proteção de mães] é definitivamente um grupo equivocado. (...) Hedonismo grosseiro e, como objetivo das mulheres, uma ética que beneficiaria somente os homens (...) o que simplesmente não faz o menor sentido”. (22)

A primeira evidência da confrontação entre o casal Weber e os representantes do “movimento erótico” foi o livro de Marianne Weber, *Esposa e mãe no desenvolvimento do direito (Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung)*, lido em manuscrito por Max Weber no verão de 1906. (23) No capítulo final desse livro (“Crítica do casamento, interpretação do casamento e relações sexuais extraconjugais”), Marianne criticou severamente a teoria da libertinagem de Gross, por suas bizarras pretensões médicas e sua sedutora linguagem filosófico-moral. Ela assim o fez do ponto de vista da vertente do movimento das mulheres burguesas, que estava muito mais interessada na igualdade legal das mulheres do que em sua emancipação moral e econômica. Naquele momento, ela evitou um confronto radical, para não se enredar “na armadilha de uma luta envolvendo questões de *Weltanschauung*”. (24) Ela considerava insustentável a conexão entre conhecimento científico e receitas de moral pragmática. Assim, ela abriu uma linha de argumentação que Max Weber retomaria de forma semelhante, um ano mais tarde, em parecer sobre um ensaio de Otto Gross.

Os temas do “movimento erótico” também ocuparam Max e Marianne Weber no ano seguinte, 1907. A pedido de Adolf von Harnack, Marianne deu uma palestra no Congresso Social Evangélico de Estrasburgo sobre *Questões de princípio ético sexual*, que parece ter sido fortemente influenciada por Max Weber. (25) É interessante notar que nessa palestra ela defende as normas éticas e legais do casamento moderno, recorrendo à teoria da racionalização, introduzindo temas evolucionários que Max Weber retomaria alguns anos depois, quase palavra por palavra, nas passagens que lidam com a sexualidade presentes na seção “Sociologia da religião” da obra *Economia e sociedade* e no texto “Considerações intermediárias” da *Ética econômica das religiões mundiais*. (26) O casamento como um companheirismo exclusivo entre homem e mulher, para a vida toda, com obrigações mútuas, era aos olhos dela o “produto de um desenvolvimento cultural”. O casamento surgira com a finalidade de atenuar, por contrato, o “brutal poder original do macho”. Desse ponto de vista, ela interpretava as teorias do “ceticismo ético-sexual” como uma “reação contra a degradação da sexualidade pelos ideais do ascetismo”. Ela acusava os adeptos dessas doutrinas de “complacência ética, de acomodação das demandas éticas aos ‘fatos’ dados e ao *real* estado da moralidade sexual”. (27)

Essa discussão pública foi acompanhada, no mesmo ano, por inúmeros debates privados com os seguidores do “movimento erótico”. Como, por exemplo, Frigida, esposa de Gross, que desde os tempos de Friburgo se relacionava com o casal Weber, ou ainda Else Jaffé - antiga amiga de Marianne, aluna de Max Weber e esposa de Edgar Jaffé, editor do *Archiv für Socialwissenschaft and Sozialpolitik* com Weber e Sombart -, que era amiga íntima de Otto Gross na época. Weber criticou veementemente a posição moral dessas duas mulheres e incentivou Marianne, em numerosas cartas, a defender resolutamente seu ponto de vista, até mesmo com o risco de ruptura pessoal. (28) De 1907 em diante, Weber começou a lidar sistematicamente com a psicanálise e a relação entre sexualidade e filosofia moral. Naquele ano, ele leu as principais obras de Freud e, por meio de Else Jaffé, se familiarizou, em primeira mão, com a obra científica de Gross. No verão daquele ano, Gross submeteu um ensaio aos editores do *Archiv für Sozialwissenschaft*. Weber rejeitou o artigo e enumerou as razões numa longa carta a Else Jaffé, (29) cujo intuito era evidentemente convencê-la da insustentabilidade científica das teorias de Gross. De um ponto de vista sistemático, essa carta apresenta três aspectos importantes: leva Weber a uma avaliação mais sutil das doutrinas de Freud e de Gross; baseado na antinomia entre “ética heróica” e “ética média”, delineia uma ética de valores quase idealista; e, mais uma vez, aponta para os problemas da produção acadêmica guiada por juízos de valor.

Weber reconheceu nas obras de Sigmund Freud uma realização científica da mais alta categoria. Ele próprio conferiu grande importância à psicanálise para a pesquisa em história cultural, mas criticou os primeiros trabalhos de Freud por uma casuística ainda pouco desenvolvida e por inconsistências semânticas na terminologia psicanalítica. Em contraste, sua crítica ao ensaio de Gross ia numa direção bem diferente. Ele reprovava Gross por querer derivar de suas descobertas psicanalíticas orientações para a vida prática e, mais importante, por procurar elevar tais orientações ao nível de uma teoria ético-normativa. Dessa maneira, aos olhos de Weber, Gross deixava a “posição de ciência estrita”, para se mover progressivamente em direção ao campo da “especulação metafísica”.

Os esforços de Gross para adaptar as normas éticas às realidades da vida cotidiana levaram Weber a uma generalização dos preceitos éticos. Conforme Weber, todos os códigos éticos podem ser divididos em dois grupos: um tipo de “ética heróica”, que impõe demandas de princípio sobre o indivíduo, “as quais ele geralmente não está apto a corresponder, exceto nos principais momentos de sua existência”, e uma forma de “ética média”, cujo intuito é

simplesmente ir ao encontro das demandas da vida cotidiana. (30) O próprio Weber visualizou, nessa época, um quadro de referência aceitável para a orientação de vida do indivíduo no compromisso exclusivo com a primeira categoria, ou seja, com um idealismo ético, citando como exemplos a ética dos primeiros cristãos e a de Kant. Cada um precisa estar pronto, em sua própria conduta, a fazer sacrifícios e aceitar a responsabilidade pelas conseqüências que esta possa ter para a vida dos outros, mesmo com o risco de não poder cumprir as demandas auto-impostas.

E, finalmente, ele mostrou a Gross que sua estrutura teórica estava permeada por juízos de valor, o que tornava impossível aceitar sua contribuição para uma revista acadêmica. A ciência, para ele, era “técnica, ela ensina métodos técnicos”, e não lhe competia fornecer interpretações radicais. Weber, assim, apresentou uma crítica muito próxima da que seria feita por Freud à fala de Gross sobre “as perspectivas culturais da ciência” no Congresso Internacional de Psicanálise, em 1908. Freud teria replicado: “Somos médicos e queremos continuar médicos” (31) - uma objeção que Gross simplesmente não podia aceitar. Ambos, Weber e Freud, se opunham à tentativa de Gross de instrumentalizar o conhecimento médico-científico visando mudar a sociedade.

Depois dessa carta, o “contato” de Weber com Gross foi interrompido, mas nos anos seguintes a controvérsia do casal Weber com os seguidores de Gross residentes em Heidelberg continuou, ampliando o conjunto original de problemas. Não surgiram na discussão somente questões de emancipação erótica. Apareceram cada vez mais questões relativas ao papel cultural das mulheres na vida profissional moderna, à medida que elas entravam no mundo dos sistemas impessoais e das esferas de valor, realizando trabalho cultural num contexto de vida especificamente feminino.(32) No círculo dos discípulos de Gross, a discussão centrou-se fundamentalmente nas seguintes questões: se somente os ideais éticos ou também as emoções deveriam ser o princípio orientador da conduta do indivíduo; em que circunstâncias as normas éticas deveriam exigir validade incondicional; e (num confuso *revival* das idéias de Nietzsche com os postulados do “movimento erótico”) “se não seria permitido aos deuses o que foi proibido ao comum dos mortais”.(33) No decorrer dessas controvérsias, o pensamento de Max Weber se ocupou cada vez mais com questões relativas à maneira pela qual as oportunidades do indivíduo de conduzir sua vida dependiam da esfera ético-cognitiva, ou da esfera ético-estética. Como Marianne Weber observa em sua biografia, “Weber estava muito interessado nos efeitos de um erotismo livre de normas sobre a personalidade total, dado que esta lhe parecia mais importante, em última análise”.(34)

Foi nesse contexto que Weber escreveu, em 1908, uma abrangente resenha do livro do filósofo de Praga, Christian von Ehrenfels, intitulado *Ética sexual (Sexualethik)*, que foi de fundamental importância para o desenvolvimento da teoria sexual psicanalítica.(35) Nesse estudo, Ehrenfels desenvolve uma justificativa moral da poligamia como sendo de interesse de preservação da “tribo” e sua “procriação crescente” - o que de acordo com Weber se aproximava da moral dos anabatistas, pelo menos na sustentação teórica. Os anabatistas colocavam a poligamia dos homens do povo eleito, e desse modo, da nata da “potência viril”, a serviço de uma missão divina, conforme o mandamento do Gênesis. Ehrenfels apresentou uma doutrina sexual caracterizada pelo reducionismo biológico, estabelecendo inicialmente a diferença entre a moralidade sexual “natural” e a “cultural”. A característica da *moralidade sexual natural* consiste em que, sob suas regras, uma “tribo humana” é capaz de se manter constantemente num estado de saúde e vitalidade, por meio de uma seleção contínua. Seu fundamento constitutivo é o “fator viril”, definido como o excesso de potência reprodutiva masculina em relação à fertilidade feminina, e a prontidão para o intercuro. A resultante competição entre os homens atinge seu melhor resultado - preservar e manter a raça - “ao permitir que o *optimum* qualitativo dos rivais alcance o máximo quantitativo de reprodução, deixando aos demais derrotados a satisfação hetérica”.(36) Em contraste, a *moralidade sexual cultural* deve suas origens ao fato de que a reprodução e o nascimento estão ligados aos mesmos órgãos de excreção do corpo e, portanto, precisam ser escondidos por razões estéticas. Uma das conseqüências, de acordo com Ehrenfels, foi o triunfo das “virtudes sexuais femininas” da castidade e da modéstia. Essas virtudes eram culturalmente estimulantes, por canalizarem o excesso de sexualidade masculina, não despendido para fins procriativos, em direção à religião, à criatividade artística ou à produtividade cognitivo-sistematizadora, favorecendo, assim, um processo que desde Freud chamamos de sublimação das necessidades sexuais. Teoricamente, a moralidade sexual ocidental está situada em algum lugar entre o romantismo, o ideal monástico católico e o ideal pastoral protestante germânico, da monogamia como resignada união de almas. Na vida cotidiana secularizada, isso produziu duas variantes da moralidade sexual: para a mulher, o celibato ou a monogamia; para o homem, uma dupla moral sexual que é monogâmica na sua aparência oficial, mas poligâmica extra-oficialmente. Essa dupla moralidade é severamente criticada por Ehrenfels e, assim, reinterpretada de uma maneira antifeminista: Na esfera cultural, diz ele, favorece a “regra da hipocrisia” e na esfera fisiológica causa danos à

“saúde coletiva” ao sancionar legalmente a monogamia cristã, excluindo, assim, do processo biológico de evolução, os mais “aptos” - que se dedicaram a um “idealismo reprodutivo e procriador de implacável e incondicional tenacidade de propósitos”.

Sem dúvida, a idéia subjacente a esse argumento era a noção de uma suposta patogênese progressiva da cultura ocidental. Assim, na conclusão de seu estudo, Ehrenfels assinalou que o Ocidente só poderia evitar sua destruição diante da “influência mongol expansionista” se a moralidade sexual voltasse a ser biologicamente orientada e a sensualidade do homem culturalmente reprimida, fosse posta outra vez a serviço dos fins raciais racionais.(37) De acordo com Weber, Ehrenfels estava *em princípio* retornando ao moralismo com o qual tinham se comprometido o puritanismo primitivo, o pietismo racionalista e o iluminismo.(38) Essas correntes admitiam o intercuro sexual exclusivamente para a finalidade divina da procriação. A diferença fundamental em comparação com a ética sexual de Ehrenfels consistia certamente nos meios. O código moral sexual do puritanismo prescrevera a monogamia e, contudo, fora bem-sucedido do ponto de vista da população. A legitimação por Ehrenfels da poligamia se apoiava, segundo Weber, no sucesso atribuído à China nesse aspecto.

Esse modelo evolucionário de desenvolvimento tinha pouco em comum com o anarquismo político-sexual de Otto Gross, exceto no recurso a um modo de vida que era “fiel à natureza” e teve que se render à seleção dos indivíduos excepcionais. Ehrenfels era um moralista severo: os fundamentos morais da reforma sexual não deveriam ser, de modo algum, libertinos. Antes, uma reforma sexual moralmente liberal deveria servir ao homem que agisse com finalidade fortemente moral, e somente a ele. Sua missão não era definitivamente criar uma “zona livre” moral para uma cultura de experiência erótico-emocional; tinha, ao contrário, que comprometer seus agentes - como Weber o formulou - com a racionalização do impulso sexual dirigido ao apelo reprodutivo.

Se retomarmos os elementos biográficos e levantarmos as passagens relevantes da *Biografia (Lebensbild)* de Marianne Weber referentes aos anos seguintes, poderemos notar que a avaliação de Weber quanto ao “movimento erótico” sofre um deslocamento no decorrer de numerosas confrontações pessoais com seus protagonistas. Não é mais a obrigação moral como tal - a luta do indivíduo pelos fins eticamente mais elevados - que prevalece, mas as possibilidades individuais de se obter o grau máximo de auto-realização. A “ética heróica” idealista é suplantada por um “novo *insight*”: “Existe uma gradação do ético. Se o degrau eticamente mais alto é inatingível num caso concreto, se deve tentar o segundo ou o terceiro melhor. Isto não é algo que possa ser derivado de uma teoria, mas somente de uma situação concreta”.(39) A partir dessa posição, Weber desistiu da estrita rejeição moral aos adeptos de um modo de vida erótico-emocional, defendendo-os até mesmo de ataques pessoais. Ele respondeu categoricamente a uma censura de Rickert, segundo a qual a vida sexualmente promíscua tem um efeito debilitador sobre o caráter das mulheres (como Frieda Gross) em particular.(40) Mas, a despeito de sua boa vontade em mostrar compreensão, Weber se mantinha firme quanto às demandas morais nas relações interpessoais. Nesse sentido, logo antes de sua primeira visita às comunidades de Ascona, na primavera de 1913, ele escreveu a Georg Lukács: “O que é *formado* é, naturalmente, não só o que pode ser *valorado*, que está acima do que pode ser experimentado; *formado* é também o *erótico*, que mergulha nas profundezas e sonda as mais remotas frestas do calabouço. Ele compartilha com toda vida formada o destino carregado de culpa e está próximo até mesmo da atitude estética, na qualidade de sua oposição a tudo que pertence ao reino do Deus alheio às formas”.(41)

Weber não deixou de prestar assistência pessoal aos seguidores das doutrinas de Gross. Nas primaveras de 1913 e 1914 ele passou várias semanas em Ascona oferecendo assistência jurídica a Frieda Gross, num processo que envolvia questões de sustento e guarda. Frieda acompanhara Otto Gross em Ascona em 1910, a fim de apoiá-lo em seus esforços para fundar, em Monte Verità, uma universidade livre, a partir da qual pretendia combater a civilização ocidental com meios científicos.(42) Gross não conseguiu executar seu plano, provavelmente devido à oposição existente em várias instituições contra ele. Afinal, nos anos imediatamente anteriores à guerra, Monte Verità não mais abrigava uma comunidade homogênea. Estabelecida em 1899, como um sanatório natural por Henri Odenkoven, filho de um industrial de Antuérpia, poucos anos depois da fundação da primeira comuna vegetariana Ascona já tinha se desenvolvido como um centro *cult* e uma atração turística para todos aqueles que “tinham fugido do capitalismo, da civilização, do alvoroço e da hipocrisia social europeus para dar um exemplo de associação voluntária e de comunidade de indivíduos em conformidade com seus próprios princípios morais e sociais” (43); como definiu Erich Mühsam - primeiro um entusiástico defensor de Monte Verità e, mais tarde, nos anos 20, um crítico igualmente feroz. Por essa razão, antroposóficos e adoradores do sol, reformadores adeptos da cura natural e anarquistas, artistas,

escritores e dentistas se reuniam em várias comunas em Monte Verità. Quando Otto Gross lá se estabeleceu, em 1910, suas teorias foram num primeiro momento pouco compreendidas pelos residentes. Muitos habitantes tinham sujeitado sua vida diária à estrita autodisciplina e preferiam formas meditativas de auto-realização, não adotando as doutrinas e a práxis de vida de Otto Gross. Outros saudavam enfaticamente a “revolução sexual” proclamada por Gross, submetendo-se às suas exigências de reconhecimento a ponto de permitir que escolhesse para eles os parceiros de vida. Isto levou muitos “discípulos” a numerosas crises pessoais. Para alguns, o suicídio era o único modo de fugir do beco sem saída a que eram levados em seu desenvolvimento pessoal. Esses acontecimentos finalmente trouxeram à cena as autoridades, resultando num processo judicial contra Gross. Nesse meio tempo, ele foi se isolando gradativamente dos habitantes de Monte Verità. (44)

Por estas entre outras razões, sua influência teve vida curta e, na história da comuna, restou apenas como um episódio. Em 1913, decepcionado, Gross largou tudo e, abandonando sua esposa, filhos e alguns seguidores, aderiu aos círculos esquerdistas em Berlim. Tornou-se, porém, mentalmente quente e um grande viciado em drogas, sendo preso no mesmo ano por supostas atividades anarquistas, confinado num hospício austríaco e declarado incapaz de administrar seus próprios negócios. Uma campanha na imprensa, iniciada por amigos políticos no *Zukunft*, de Maximilian Harden, e em outros veículos, resultou primeiramente em algumas melhorias na sua situação pessoal. Nesse intervalo, seu pai tomou algumas medidas judiciais para destituir Frieda Gross da guarda do filho, visando assegurar que ele, pelo menos, crescesse em “circunstâncias civilizadas”. Seu pedido de socorro provocou a ida de Weber a Ascoria, em 1913, para defender os direitos dela num processo judicial que se revelou arrastado. Otto Gross e seu destino quase não tinham mais importância. Weber o abordou apenas mais uma vez para tratar de uma questão jurídica.(45) Gross foi solto em julho de 1914. Após a eclosão da guerra, foi para a Hungria como epidemiologista, lutando nos anos seguintes pela suspensão da tutela a ele imposta. Durante a revolução de 1918/ 19, se tornou mais uma vez politicamente ativo nos grupos socialistas e produziu diversas publicações.(46) Na primavera de 1920, gravemente enfermo, Gross morre em Berlim, completamente só.

Na produção acadêmica contemporânea sobre Weber, parece indiscutível, que a elucidação do problema da racionalização, com sua importância para todas as áreas da vida, constitui um tema central que permeia toda a sua obra sociológica. À primeira vista pode, pois, surpreender que o interesse pessoal de Weber - apesar de todas as diferenças intelectuais e políticas - estivesse freqüentemente voltado para o modo de vida de pessoas que buscavam seu lugar longe do nosso mundo racionalizado e desencantado, a exemplo de Otto Gross e seu círculo - que tentaram restituir a “magia do amor” ao seu devido lugar -, do profeta literário Stefan George e do grupo de jovens intelectuais que quiseram fundar uma comunidade comunista na Sibéria, depois da revolução alemã, a quem Max Weber oferecera seus serviços como consultor econômico - e isto em 1920! (47) Não obstante, Weber sempre foi cético em relação à luta por um modo de vida que buscava escapar do mundo e advertia contra os falsos profetas. Nas numerosas conversas que teve em Monte Verità com os seguidores de Gross, ele nunca admitiu qualquer chance de sucesso ao desejo deles de “realização da bondade e do amor fraterno através do acosmismo do erotismo (48) num mundo alheio à fraternidade.

O tema que perpassa essas discussões foi desenvolvido por Weber no contexto de uma sistemática investigação em história e sociologia da religião, sobretudo na parte que trata da sexualidade e do erotismo, no capítulo “Ética religiosa e o mundo” de *Economia e sociedade* e, na mesma linha, no tópico “A esfera erótica” de *Reflexões intermediárias: rejeições religiosas do mundo e suas direções*. (49) Aqui ele se afasta bastante das referências históricas reais e das experiências de vida pessoal e, livre das reflexões psicologizantes (tais como as que Otto Gross ainda tinha em mente), se concentra antes num modelo de processo “típico-ideal”. Nessas passagens, Weber apresenta o erotismo como uma daquelas ordens de vida que existem em tensão entre uma orientação ética de cunho religioso, mais estritamente de renúncia ao mundo, e as demandas objetivas do mundo moderno. Ele descreve a relação original entre a sexualidade e a ética da salvação como extremamente íntima nos primórdios. Exemplos são as práticas orgiásticas de magia, nas quais a paixão, elevada até o êxtase, é consumada como um ato de culto. Foi somente a regulamentação da sexualidade em favor do casamento que iniciou o processo que levou, por sua vez, a uma dissolução permanente da relação originalmente íntima e, numa segunda fase de diferenciação, favoreceu a sublimação da sexualidade em “erotismo”, no sentido de “uma esfera conscientemente cultivada para além de toda rotina da vida.” Weber associa, assim, a desnaturalização da sexualidade a “padrões universais de racionalização”, mas a seu ver isso não elimina de forma alguma a natureza totalmente ambivalente do erotismo. Ao contrário, precisamente por que isto é experimentado como um gozo consciente, ao mesmo tempo que assume uma natureza sensitiva e fortemente

emocional, abre caminho “para o âmago mais irracional e, portanto, mais real da vida, em contraposição aos mecanismos da racionalização”. (50)

De acordo com Weber, estamos lidando aqui com um processo que se realizou em etapas, que podemos localizar historicamente com relativa exatidão. Da mesma forma, a capacidade para a experiência erótica em homens da era mitológica pré-cristã tinha seus limites. A paixão das bacantes foi vivenciada pelos homens na clássica tragédia de Eurípedes somente como um conflito de poder. A paixão foi negada a elas e desviada para o rapaz como o objeto central do desejo, culminando numa forma de erotismo platonicamente cultivada. O cristianismo foi o primeiro a impor os problemas de culpa na esfera erótica, o que fortaleceu cada vez mais a “conotação de valor da sensação puramente erótica como tal”, trazendo uma contribuição essencial para sua manifestação cultural em um código de honra feudal. Weber cita a poesia do amor cortês da Idade Média como um exemplo. O desenvolvimento de uma convenção erótica adquire, então, um curso mais permissivo e jocoso a partir da Renascença, até a “cultura de salão” da aristocracia do século XVIII, para a qual uma conversação mútua sobre “experiência sexual” tinha, de um lado, o efeito moral de desfazer tabus e, de outro, parecia ser bem recebida como um tipo de estimulação amorosa. (51) Pois, segundo Weber, o erotismo passou por uma última “intensificação de valor”, como forma de “salvação interior em relação ao racional” com o ascetismo da moderna “humanidade vocacional”. Isto permitiu o gozo sensual somente no contexto de uma orientação racional para um sistema de fins individuais distintos; procriação era a palavra de ordem. Mas, com isso, a esfera irracional do erótico ficou em estado de dupla tensão: em primeiro lugar, com o mundo moderno cotidiano construído racionalmente, que permite apenas aquela vida sexual “que está além da rotina da vida cotidiana e, por conseguinte, especialmente extraconjugal, como único laço (...) vinculando à fonte natural de toda a vida o ser humano, agora completamente afastado do ciclo da antiga e simples existência camponesa”.(52) Por outro lado, a esfera erótica entra em conflito com toda ética da fraternidade de inspiração religiosa, tão logo assume o caráter de um excessivo amor pelo próximo e procura convertê-lo. O erotismo é então transfigurado em seu pólo oposto, produzindo o mais antifraternal egoísmo, que só pode ser satisfeito por sensações não mais comunicáveis a outros.(53) Uma coerente ética religiosa da fraternidade adota uma atitude que é, por muitas razões, radicalmente oposta. O erotismo luta pela salvação intramundana, e, assim, dificulta a orientação em direção a um deus transcendental. Além disso, certas afinidades psicológicas entre devoções religiosas extramundanas e entrega sexual intramundana exacerbam esse conflito; ambas exigem do indivíduo em questão uma coerência que precisa levar em conta a perda da autonomia pessoal. E finalmente, de acordo com Weber, a verdadeira natureza apaixonada da relação erótica, por causa da perda do autocontrole, deve parecer suspeita a toda ética religiosa de fraternidade baseada no “bom senso racional dos sistemas determinados por Deus”.

Para concluir, retomemos as questões apresentadas no início. Encontramos em Otto Gross um contemporâneo de Weber, a quem este tratou com rejeição e desprezo. Weber submeteu os ensinamentos de Gross a uma pesada crítica, manifestando pouco interesse por ele como pessoa. No entanto, Weber não apenas demonstrou simpatia pelo destino de muitos seguidores de Gross, como também manteve com eles vínculos de amizade, dando-lhes apoio quando entravam em conflito com o “mundo”. Ligações pessoais íntimas com outras mulheres podem, em parte, ter contribuído para essas amizades. É difícil avaliar a importância dessas relações para o desenvolvimento do tema do erotismo, mas elas foram amplamente irrelevantes para o status dessa questão em sua obra.(54) O tema da sexualidade e do erotismo nunca emergiu por si mesmo, mas sempre esteve intimamente vinculado às análises substantivas da sociologia e da história das religiões mundiais, pouco se alterando no curso das várias revisões de sua obra.(55) A interpretação de passagens isoladas de suas obras sob uma perspectiva contemporânea tem suas limitações, pouco contribuindo para o entendimento da obra como um todo.(56) Por outro lado, o balanço que Weber faz a respeito da história do erotismo nos permite reconhecer em Otto Gross e seu círculo mais do que simples figuras periféricas interessantes na história da cultura. (57) Obviamente, as teorias de Gross - e isto talvez explique o atual interesse por elas lançam alguma luz sobre o lado sombrio de nossa sociedade de massa, industrial e supostamente impessoal. Gross foi um dos que tentaram, a partir de uma necessidade naturalista de harmonia, adaptar seu modo de vida a formas eróticas e estéticas de “aquisição do mundo”, descritas como irracionais por Weber. Ele procurou também reconciliar o amor, como expressão de vida que transcende fundamentalmente a rotina do dia-a-dia, com as demandas e necessidades associadas ao cotidiano do mundo moderno. Gross viveu esse desejo de uma forma pessoal e radical e o proclamou como uma doutrina de salvação, em um mundo assumidamente sem amor. Entretanto, Weber considerava o refúgio para o estado de inocência um caminho intransitável. É verdade que para ele sexualidade e erotismo escapavam, em última análise, a qualquer estratégia de racionalização, eram irreconciliavelmente opostos a toda forma de orientação religiosa voltada para uma ética da convicção e, quase como experiências místicas, “fugiam das frias

mãos esqueléticas dos sistemas racionais, bem como da banal rotina cotidiana”.(58) Mas, a irreconciliabilidade das formas de conduta erótico-estéticas com as realidades do nosso mundo moderno constituía para Weber um estado de tensão insuperável, que era necessário reconhecer como fato fundamental da existência humana.

NOTAS

1. Ver, por exemplo, a última antologia com os principais trabalhos de Gross, cujo título espetacular é *Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe*, organizado por K. Krieler, Frankfurt, 1980. O título, a propósito, não foi tirado de Gross, mas foi usado por seu amigo Franz Jung como rubrica para um esboço da história de sua vida e obra. Sobre a relevância atual das questões de Gross, o editor escreve no apêndice, p. 149: “A revolta moderna diz respeito aos interesses criativos comuns versus a organização burocrática da vida e do trabalho, à integridade pessoal versus a padronização da aspiração e da fantasia (erótica).” A importância de Gross para a história da psicanálise foi descrita por E. Hurwitz na biografia *Otto Cross. Paradies-Sucher zwischen Freud und Jung*, Zurique, 1979, especialmente pp. 90 e segs. Sobre a relação com a nova esquerda, ver J. Dvorak, Kokain & Mutterrecht. “Die Wiederentdeckung von Otto Gross”, *Neues Forum* n° 295/296, 1978, pp. 52-61. Do ponto de vista da história literária, considero interessante a contribuição de Thomas Anz: “Zwischen Freud und Schwabing. Otto Gross, ein vergessener Kulturrevolutionär im Wilhelminischen Deutschland”, *Süddeutsche Zeitung*, n° 35, 11/12, fev., 1978. A vida e a obra de Gross no contexto da história cultural e do desenvolvimento político foram mais bem retratadas por A. Mitzman, “Anarchism, Expressionism and Psychoanalysis”, *New German Critique*, vol. 10, 1977, pp. 77-104.
2. A relação mestre-discípulo e as tendências de seus adeptos para a adoração do mestre são descritas por H. Kreuzer, *Die Boheme. Beiträge zu ihrer Beschreibung*, Stuttgart, 1968, p. 181. Sobre as atividades de Gross em Ascona, ver E. Hurwitz & Otto Gross, “Von der Psychoanalyse zum Paradies”, in H. Szeemann et al. (orgs.), *Monte Verità. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie*, catálogo da mostra, Milão, 1980, pp. 107-16. Ver ainda, J. Dvorak, “Die Paradiessucher. Otto Gross und die Degenerierten”, in K. Sotiffer (org.), *Das grössere Österreich. Geistiges und soziales Leben von 1880 bis zur Gegenwart*, Viena, 1982, pp. 157-61.
3. Indico aos leitores os romances de L. Frank, *Links wo das Herz ist*, Munique, 1953 e de F. Werfel, *Barbara oder die Frömmigkeit*, Berlim, 1933. Ver também o romance autobiográfico de B. Lask, *Stille trnd Sturm*, Munique, 1975, pp. 154 segs., no qual Max Weber, sob o pseudônimo de Max Wortmann, desempenha um papel igualmente importante.
4. E. Mühsam, *Namen und Menschen – Unpolitisch Erinnerungen*, Berlim, 1958, p. 150.
5. Ver E. Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. 2, Londres, 1958, p. 37.
6. Ver M. Green, *The von Richthofen Sisters: The Triumphant and the Tragic Modes of Love*, Nova York, 1974, p. 43. O livro de Green apresenta um informativo retrato histórico-cultural do grupo e constitui até agora a mais extensiva obra sobre Weber e Gross, além de introduzir uma discussão sistemática e comparativa sobre o tema do erotismo no plano das obras.
7. Ler a carta de Max Weber a Else Jaffé, de 13 de setembro de 1907, parcialmente reeditada em E. Bauingarten (org.), *Max Weber; Werk und Person*, Tübingen, 1964, pp. 644-8. Franz Jung, amigo íntimo de Gross, relata em um esboço biográfico que, no momento de preparar sua tese de pós-doutorado, Gross foi para Heidelberg, “onde manteve estreito contato com alguns acadêmicos alemães, tais como os irmãos Alfred e Max Weber e o futuro estudioso de finanças Edgar Jaffé que, de todos os amigos acadêmicos, era provavelmente o único quase sempre disposto a dar uma ajuda a Gross nos últimos anos”. Ver Gross, *Von geschlechtlicher Not*, op. cit., p. 133.
8. O. Gross, “Zur Frage der sozialen Hemmungsvorstellungen”, *Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik*, vol. 7, 1901, pp. 123-31; O. Gross, “Zur Phylogese der Ethik”, *Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik*, vol. 9, 1902, pp. 100-3.
9. Idem, *ibidem*, p. 100.
10. S. Freud, “Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen”, in *Gesammelte Werke*, vol. 1, Londres, 1952, pp. 491 segs.; S. Freud, “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie”, idem, vol. 5, Londres, 1949, pp. 27 segs.
11. Gross, “Zur Überwindung der kulturellen Krise”, *Die Aktion*, vol. 3, 1913, pp. 384-7 e “Die Einwirkung der Allgemeinheit auf das Individuum”, idem, pp. 1.091-5.
12. O. Gross, “Die Einwirkung der Allgemeinheit auf das Individuum”, reeditado em Gross, *Von geschlechtlicher Not*, op. cit., p. 17.
13. Gross, “Zur Überwindung der kulturellen Krise”, reeditado em *Die Aktion*, vol. 3, 1913, p. 14.
14. *Biography*, op. cit., p. 370.
15. Em uma carta que Gross escreveu nessa época a Frieda Weekly, irmã de Else Jaffé, dizia: “Você conhece minha crença de que uma vida nova

e harmoniosa só pode surgir através da decadência - e que esta maravilhosa era em vivemos está destinada, como a era da decadência, a ser o útero do grande futuro.” Citado por Green, *The von Richthofen Sisters: The Triumphant and the Tragic Modes of Love*, Nova York, 1974, p. m.

16. Sobre este ponto, ler o brilhante estudo de N. Wagner, *Geist und Geschlecht. Karl Kraus und die Erotik der Wiener* Moderno, Frankfurt, 1982, pp. 7 segs. A ala do movimento das mulheres burguesas que podia se alinhar com o “movimento erótico” tinha, por contraste, uma imagem totalmente positiva de Nietzsche. Ver, por exemplo, H. Stöcker, “Nietzsches Frauenfeindschaft”, in H. Stöcker, *Die Liebe und die Frauen*, Munique, 1905, pp. 65 segs. e p. vü, que diz: “Ele foi um artista em especial, um dos maiores do século passado - que nos trouxe uma religião do prazer que espiritualiza, intensifica e idolatra tudo que é terreno. Friedrich Nietzsche nos ensinou como ‘superar’ as paixões. Há séculos a Igreja conhece apenas um caminho para lidar com elas: a castração. Nietzsche entendeu que com tal tratamento radical nós destruimos a própria vida, atacamos a própria vida em suas raízes. Assim, ele ensina a espiritualização da sensualidade, o ‘amor’ como o maior triunfo sobre o ascetismo estéril”.

17. Esta tese é proposta por E. Shorter, *History of Women’s Bodies*, Londres, 1983.

18. Sobre Schnitzler e Klimt, ver o belo livro de C. E. Schorske, *Viena fim de século. Política e cultura*. São Paulo, Unicamp/ Companhia das Letras, 1989. Ver também L. Andréas Salomé, *Die Erotik*, Frankfurt, 1910.

19. Sobre esse ponto, ver B. Greven-Aschoff; *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933*, Göttingen, 1981, pp. 66 segs.

20. Sobre a abordagem dentífica do tema da sexualidade e suas precondições culturais e pessoais, ver a contribuição de A. Bejin & M. Pollak, “La rationalisation de la sexualité”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 67, 1977, pp. 105 seg.; A. Bejin situa as origens da sexologia na segunda metade do século XIX: “Niedergang der Psychoanalytiker, Aufstieg der Sexologen”, in P. Ariès et ai. (orgs.), *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland*, Frankfurt, 1982, p. 226. Quanto ao período posterior à virada do século, todavia, parece característico que o tema da sexualidade e do erotismo tenda cada vez mais a emergir da esfera do interesse científico, tornando-se um assunto socialmente mais aceitável.

21. Ver a convocação assinada por Weber e outros para a fundação da “Bund für Mutterschutz”, *Bundesarchiv Koblenz*, Adelo Schreiber papers n° 29. Para a história da Associação, ver R.J. Evans, *The Feminist Movement in Germany 1894-1933*. Londres, 1976, pp. 1 15 segs.

22. Na carta a Robert Michels, de 11 de janeiro de 1907, citada em *Biography*, op. cit., p. 373, Weber se referia ao artigo de Robert Michels, “Erotische Streifzüge: Deutsche und italienische Liebesformen - Aus dem Pariser Liebesleben”, *Mutterschutz*, vol. 1, 1906, pp. 362 segs. O tema de Michels nesse ensaio eram as manifestações públicas de situações eróticas íntimas e a relação entre amor e moralidade no mundo da prostituição na França.

23. *Biography*, op. cit., p. 366.

24. Marianne Weber, *Ehenfrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Tübingen, 1907, p. 515.

25. *Biography*, op. cit., p. 373. A afirmação “Max Weber prestou assistência a ela” refere-se provavelmente à preparação da conferência, uma vez que ele não estava presente no congresso. De qualquer maneira a relação de participantes não inclui seu nome”. Ver *Verhandlungen des 18. Evangelischsozialen Kongresses in Strassburg*, Göttingen, 1907. O título exato da conferência de Marianne Weber foi “Die Bekämpfung der Unsittlichkeit mit besonderer Beziehung auf den Schutz der Jugend”, Idem, ibidem, pp. 114-25.

26. A sobreposição temática é mais evidente na parte do texto que trata da história da religião e da cultura, particularmente ao considerar a concepção luterana de casamento. Ver os comentários de Marianne Weber em *Verhandlungen*, op. cit., pp. 117-18: “De fato, a Reforma rejeitou a supremacia da moralidade emocional interior do celibato monástico, tido como a ‘obra do homem’. Somente em Lutero a visão do casamento permaneceu basicamente a mesma. Para ele, assim como para o monarquismo, se tratava em princípio de uma concessão que só se distinguia da prostituição por ter sido instituída expressamente por Deus, sua ‘instituição e fundação’. Por isso, como ele diz, Deus ‘fecha um olho’ para o ‘pecado’ no casamento”. Ver também *Economia e sociedade*, vol. 1, Brasília, UnB, 1991, pp. 385-484, e Gars (*Gesamelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), vol. 1, p. 563.

27. *Verhandlungen*, op. cit., p. 118.

28. *Biography*, op. cit., p. 381.

29. Ver carta de Max Weber a Else Jaffé, de 13 de setembro de 1907, reproduzida in Baumgarten (org.) *Max Weber*, pp. 6448. Uma cópia manuscrita da carta em poder de Else Jaffé menciona o título do ensaio de Gross, “Über psychologische Herrschaftsordnung”, vol. I, “Der Psychologismus seit Nietzsche und Freud”, *Zentrales Staatsarchiv Merseburg*. Rep. 92, Max Weber papers, n° 30. O próprio ensaio já não existe mais. O pequeno volume de autoria de Gross, *Über psychopathische Minderwertigkeiten*, Viena e Leipzig, 1909, é possivelmente uma versão elaborada do ensaio. O título e partes do texto mencionado por Else Jaffé parecem se encaixar. Para Mitzman, *Anarchism*, op. cit., p. 91, esse

artigo representa “a primeira formulação detalhada das idéias de Gross”. Nele, Gross combina as descobertas da psicopatologia freudiana com a ideologia racial de Nietzsche, para criticar a redução cultural da seleção natural.

30. Carta de Max Weber para Else Jaffé, 13 de setembro de 1907, Baumgarten (org.), *Max Weber*, op. cit., p. 646.

31. Gross, *Von geschlechtlicher Not*, op. cit., p. 154.

32. De grande influência nesse contexto foi o livro de Marie Luise Enckendorff (isto é, Gertrud Simmel), *Realität und Gesetzlichkeit im Geschlechtsleben*, Leipzig, 1910, que deu origem a um apaixonado debate entre Gertrud Simmel e Stefan George no inverno de 1911/12. Cópia do livro de Stefan George traz a característica observação: “Ver de maneira religiosa as coisas da casa é mais importante que qualquer ‘ocupação feminina’. A mulher moderna só pode transcender a ‘casa’ em um mundo inteiramente urbanizado, mecanizado e sem raízes”. Ver S. George & F. Gundolf, *Briefwechsel*, organizado por R. Boehringer & G. Landmann, Munique, 1962, pp. 229-30. Uma evidência do desenvolvimento de uma nova consciência feminina é também encontrada no ensaio de Marianne Weber, “Die Frau und die objektive Kultur”, 1913, in *Frauenfragen und Frauengedanken, Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, 1919, pp. 95-113; o ensaio representa uma instigante análise do texto de George Simmel, *Weibliche Kultur, A/SSP*, vol. 33, 1911, pp. 1 segs.

33. Um belo exemplo, ainda que bombástico, da maneira pela qual o esquematismo entre sensualidade e razão foi rompido no decorrer da discussão acadêmica sobre erotismo como um modo de vida se encontra em Marie Luise Enckendorff (isto é, Gertrud Simmel), *Vom Sein und Haben der Seele, Aus einem Tagebuch*, Leipzig, 1906, pp. 22-3: “É nos seres extremamente raros e escolhidos que a mais sublime qualidade da humanidade se realiza: uma vida ampla e profunda, reconciliada por uma mão poderosa. Na humilde vida cotidiana, entretanto, cujos ensinamentos devem ser levados em conta, transpira que as naturezas abundantes, emocionalmente vitais e ágeis-precisamente aquelas que acolhem as mais tinas possibilidades de se capturar a força que intensifica a vida com firmeza, decisão e alegria -, estão muito expostas ao perigo de se dilacerarem e se dispersarem. Este é o motivo pelo qual ‘o afeto’, a emoção, caiu em má reputação diante de todo moralismo, o qual sempre toma o seguro caminho burguês. E a palavra ‘paixão’, que designa uma forma de movimento emocional interior, é empregada como se significasse que esse movimento tem outro conteúdo, ignóbil, de base.”

34. *Biography*, op. cit. p. 387.

35. Ver Ehrenfels, *Sexualethik*, Wiesbaden, 1907. Resenha de Max Weber em *A/SSP*, vol. 27, 1908, pp. 613-17. O livro de Ehrenfels levou Sigmund Freud a escrever, em 1908, o famoso artigo “Die ‘kulturelle’ Sexualmoral und die moderne Nervosität”, que representou tematicamente a ampliação sociológica dos ensaios sobre sexualidade, os quais tinham aparecido três anos antes e adotado uma perspectiva completamente psicanalítica. Ver S. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 7, Londres, 1947, pp. 143 segs.

36. Weber, Ehrenfels, *A/SSP*, op. cit., p. 614.

37. Ehrenfels, *Sexualethik*, op. cit. p. 90.

38. Weber, Ehrenfels, *A/SSP*, op. cit., p. 615.

39. *Biography*, op. cit., p. 388.

40. Ver a carta de Max Weber a Heinrich Rickert, de 18 de abril de 1908, *Zentrales Staatsarchiv Merseburg*, Max Weber papers, n° 25.

41. Ver a carta de Max Weber a Georg Lukács, de 10 de março de 1913, in E. Karádi & E. Fekete (org.), *G. Lukács. Briefwechsel 1[02-1]17*, Stuttgart, 1982, pp. 320-1.

42. Ver Hurwitz, Otto Gross, op. cit. p. 119.

43. Ver as resenhas de Erich Mühsam sobre R. Landmann, “Monte Verità-Ascona. Die Geschichte eines Berges”, Berlim, 1930, *Berliner Tagelatt*, 31 de julho de 1930, reeditadas em Szeemann et. ai. (orgs.), *Monte Verità*, op. cit., p. 37.

44. Ver R. Landmann, *Asconn-Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies*, Frankfurt, 1979, pp. 106-7. .

45. Carta de Max Weber a Frigida Gross, de 14 de maio de 1914, *Zentrales Staatsarchiv Merseburg*, Max Weber papers, ni 13. Presume-se que a carta a Otto Gross ali mencionada não mais exista.

46. As atividades de Gross nos últimos anos de sua vida são bem descritas em Green, *The von Richthofen Sisters*, op. cit., pp. 71-2.

47. *Biography*, op. cit., pp. 674-5.

48. Carta de Max Weber a Marianne Weber, *ibid.*, op. cit., p. 490.

49. Ver *Economia e sociedade*, op. cit., e Gars, vol. I, pp. 556-64.

50. Idem, *ibidem*, p. 558. [NT: Os trechos de Weber citados doravante podem também ser encontrados em português no ensaio “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, in *Max Weber: Textos selecionados*. Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 1980, bem como no livro org. por H.H. Gerth & C. Wrigth-Mills, *Ensaio de sociologia*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1979. O título original desse ensaio em alemão é *Zwischenbetrachtung*, traduzido em outras línguas como “Considerações intermediárias”, “Reflexões intermediárias”, ou ainda “Interlúdio teórico”.]

51. Os muitos e variados caminhos pelos quais esse processo deixou sua marca na semântica do amor na literatura europeia podem agora ser estudados em N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Kodierung von Intimität*, Frankfurt, 1984, que contém também uma interpretação (pp. 81-2) das *Lettres portugaises* mencionadas por Weber, as quais elevaram pela primeira vez a correspondência amorosa feminina ao nível de literatura.

52. Gars, vol. 1, p. 560.

53. Este ponto de vista é também enfatizado por Wolfgang Schluchter na sua interpretação da *Zwischenbetrachtung*; W Schluchter, “Weltflüchtiges Erlösungsstreben und organische Sozialethik. Überlegungen zu Max Webers Analysen der indischen Kulturreligionen”, in *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, Frankfurt, 1984, p. 24.

54. Eduard Baumgarten expressou a visão oposta in *Max Weber*, op. cit., pp. 472 segs. Ele estava interessado em demonstrar que o trecho sobre sexualidade e erotismo no nono capítulo, “Ética religiosa e o mundo”, na parte de *Economia e sociedade* que trata da sociologia da religião e nas duas versões de *Zwischenbetrachtung*, datadas de 1915 e 1920, tinha sido modificada no contexto das experiências pessoais de Weber. Outros escritores o seguiram e atribuíram a circunstâncias pessoais a maneira pela qual Weber abordou esses tópicos. Uma interpretação histórica e biográfica das relações de Max Weber com Otto Gross e com mulheres, incluindo o tratamento do tema do erotismo na obra weberiana, é dada por A. Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, Nova York, 1970, pp. 278 segs. Para um exemplo de biografia psicologizante, ver a resenha de Nicolaus Sombart do livro de Martin Green, “Gruppenbild mit zwei Damen. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Politik und Eros im Wilhelminischen Zeitalter”, *Merkarr*, vol. 30, 1976, pp. 972-90.

55. Ver W. Schluchter, “Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ‘Ethic’ und ‘Welt’ bei Max Weber”, in *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Frankfurt, 1980, pp. 212 segs.; e, recentemente, um balanço mais detalhado pelo mesmo autor em *Weltflüchtiges Erlösungsstreben*, op. cit., pp. 59-61. Nas inúmeras versões revistas, se trata basicamente de uma questão de amplificações, como Baumgarten já tinha demonstrado. A terceira versão de *Zwischenbetrachtung*, de 1920, termina com uma nova e completa passagem sobre a ética quacre. As revisões ocorridas entre 1915 e 1920 consistem sobretudo numa “padronização de conceitos”. “Refinamento” se torna “sublimação”; *bestialisch* se torna *animalisch*; *virtuosenhaft* em alguns casos se torna *heldenhaft* e, em outros, *Virtuose* se torna *Held*. Além disso, Baumgarten (*Max Weber*, op. cit., pp. 473-4) destacara que, comparado à primeira versão do capítulo da parte de *Economia e sociedade* que trata de sociologia da religião, o tom da exposição nas últimas versões é diferente: “Antes, o estilo da análise era marcado por distanciamento e imparcialidade. Mas nunca como agora a seção tivera uma afinidade interna com o item seguinte sobre a arte. Agora, ambas aparecem como províncias de um *cínico* poder - a beleza - que, indivisível, tem seu lugar de realização nos dois domínios”.

56. Num paper criteriosamente debatido sobre “Max Webers Darstellung der ‘Sexualorgastik’ in der hinduistischen Sektenreligiosität”, Hermann Kulke ressaltou que as discussões de Weber com Otto Gross e o movimento erótico constituíram uma das razões da ênfase excessiva no aspecto erótico da religião hindu. Ver H. Kulke, “Ortodoxe Restauration und hinduistische Sektenreligiosität im Werk Max Webers”, in Schluchter (org.), *Max Weber Studie über Hinduismus und Buddhismus*, pp. 302 segs.

57. De acordo com Kulke (idem, *ibidem*, pp. 309), o “pretérito distanciador” empregado em *Zwischenbetrachtung* não consegue disfarçar o tato de que, na análise das relações entre erotismo, religião e mundo moderno, Weber “estava falando do (ou antes, do seu próprio) presente”.

58. Gars, vol. 1, p. 561.

Tradução:

Cátia Aida P. Silva

Maria Teresa Citeli

Sandra Ridenti