

A TERAPIA WEBERIANA DA MODERNIDADE

Jessé Freire de Souza*

RESUMO

Este artigo defende a tese de que Weber desenvolveu, em sua obra, uma "terapia" da modernidade, no sentido de postular uma alternativa à perda de sentido da conduta individual na "jaula de ferro". Utilizando-se weberianamente de tipos ideais, o autor concentra sua argumentação em torno de duas novas personagens: o "especialista-com-espírito" e o "homem-do-prazer-com-coração", encarregados da salvação das rotinas inautênticas. Unidas no seu objetivo, essas figuras divergem quanto aos meios para alcançá-lo, agindo, respectivamente, nas esferas estética e erótica, e são exemplificadas pelo artista e o amante.

"Mas não é assim de de forma alguma. As coisas nos têm nas mãos. Viaja-se dia e noite dentro delas e faz-se todo o resto também: faz-se a barba, come-se, ama-se, lêem-se livros, exercita-se a profissão, como se as quatro paredes tivessem parado, e o pavoroso é que as paredes andam, sem que se note, e lançam seus trilhos, como longos e envergados fios, sem que se saiba em que direção" (Robert Husil. *Der Hann ohne Eigenschaften*)**.

Que Weber tenha desenvolvido uma **terapia** da modernidade está longe de ser ponto pacífico entre os comentadores de sua obra. Habermas, ao elogiar o penetrante diagnóstico weberiano da época e desconhecer, por outro lado, o potencial terapêutico desse diagnóstico não se torna exatamente uma exceção. Habermas analisa, a meu ver corretamente, as figuras do homem do prazer sem coração (*Genußmensch ohne Herz*) e do especialista sem espírito (*Fachmensch ohne Geist*) como os representantes típicos de uma época marcada pela perda de sentido, na qual o sentido subjetivo das ações individuais perde crescentemente substrato ético em favor de uma orientação instrumental em relação a si próprio e aos outros. Por outro lado, escapa a esse autor o fato de que Weber, paralelamente a essa crítica desiludida a seus contemporâneos, tenha se ocupado com o tema da possibilidade de uma "nova"

* Doutorando na Universidade de Heidelberg.

** Tradução livre do autor.

dotação de sentido ético à conduta individual. É essa terapia, no sentido de ser uma alternativa à perda de sentido, que gostaria de descrever aqui. Habermas, ao atentar apenas aos aspectos negativos da figura do especialista e do homem do prazer¹, deixa de captar as formas específicas de dotação de sentido típicas da época moderna para Weber, formas essas caracterfsticas do "individualismo ético" que substitui as éticas materiais de fundo religioso².

Inicialmente, algumas precisões. Terapia em Weber tem um sentido bastante diverso do que a palavra assume nos textos de um Habermas ou de um Marx. Acima de tudo não se trata de uma terapia social que vise a revolucionar ou reformar a sociedade como um todo, mas, sim, uma "terapia individual" dentro da sociedade. Também nesse particular, assim como na sua metodologia e nos estudos substantivos, a atenção de Weber concentra-se no indivíduo, no indivíduo em situação, no indivíduo em sociedade.

A essa singularidade acrescenta-se uma ambivalência muito particular na análise e no julgamento weberiano da modernidade. Essa ambivalência deve-se ao fato de Weber fazer, no exame do mesmo estado de coisas, a apologia e a crítica da sociedade moderna. A apologia consoma-se no elogio da eficácia e do desempenho do aparelho político e econômico do capitalismo. A burocracia é tida como a forma mais racional de quadro administrativo e, portanto, a forma mais racional de dominação e de regulação da relação entre dominadores e dominados. Sua confiança nos meios reguladores da economia de mercado era, por outro lado, enorme. Esse novo estado de coisas, fruto do multifacetado processo de racionalização ocidental, não admite retrocessos. O mundo racionalizado formalmente segundo critérios de eficiência está aí para ficar, quer gostemos disso ou não.

Por outro lado, a crítica de Weber ao mundo racionalizado, consumada nas suas teses – reciprocamente independentes – da perda da liberdade e da perda do sentido, é apenas comparável à marxista em acidez e penetração. A explicação para essa ambivalência aparentemente contraditória é a mudança de perspectiva que se consoma nos textos críticos de Weber. Aqui seu objeto passa a ser não mais o estudo comparativo das instituições quanto à sua eficiência, mas sim a vida dos indivíduos sob essa ordem institucional.

Sob esse aspecto fundamental, a sociedade moderna (indiferentemente se capitalista ou socialista) não se distingue das anteriores pela maior eficiência, mas sim pela perda de sentido e de liberdade. Perda de sentido significa que o componente ético, que guiava a conduta dos indivíduos no mundo tradicional e que constituía o principal elo de ligação entre os homens, perde a sua eficácia. A causa disso deve ser encontrada na substituição das relações pessoais, que caracterizavam o mundo tradicional, pelas relações impessoais típicas do mundo moderno. As novas relações impessoais são a-éticas em sua estrutura. Com o desaparecimento do substrato ético nas relações interpessoais, desaparece também o espaço do "compromisso" entre as partes³.

Simultaneamente, a liberdade individual, entendida como liberdade de movimento e de ação, subordina-se a uma "nova escravidão"⁴ imposta pelos mecanismos burocráticos da economia e da política modernas, que não apenas destroem o componente ético nas suas mediações, mas também reduz, crescentemente, a liberdade e as possibilidades de escolha das ações individuais.

O cargo domina o funcionário⁵, assim como as leis de mercado subordinam tanto o capitalista quanto o trabalhador.

Weber separa, no seu diagnóstico da modernidade, a “necessidade exterior”, ou seja, os meios de sobrevivência material, da “necessidade interior”, ou seja, a possibilidade e a necessidade individual de conferir sentido a um mundo em si mesmo sem sentido. Quanto ao primeiro aspecto, o desempenho da sociedade moderna é imbatível. Quanto ao segundo aspecto, ele deixa, como nenhuma outra formação social antes dele, muito a desejar.

As personalidades típicas do mundo racionalizado, o “especialista sem espírito” e o “homem do prazer sem coração”⁶, bem adaptadas ao mundo racionalizado formalmente, não aspiram a qualquer contexto significativo mais abrangente que o oferecido pelo seu cotidiano repetitivo, disciplinado e mecanizado. No novo mundo da racionalidade instrumental, esses seres humanos amesquinçados e degradados sentem-se no seu ambiente.

O meu objetivo nesse texto é tentar explicitar a resposta de Weber a esse quadro desolador. Existiria realmente uma terapia, uma “solução” a esse estado de coisas na obra weberiana, ou teria Weber tentado apenas diagnosticar a nova época? Esse tema, certamente dos mais fascinantes, jamais foi tratado de forma sistemática pelo próprio Weber, e apenas muito recentemente tem atraído a atenção dos comentadores⁷. O surpreendente é que nenhum outro aspecto da obra weberiana mostra, como esse, a atualidade e a grandeza da reflexão desse autor.

A tese que gostaria de defender aqui é a de que Weber efetivamente se preocupou com as opções existenciais dos habitantes da nova “prisão de ferro” da sociedade moderna. Por outro lado, pretendo fazer um esforço de sistematização no sentido de ligar suas idéias nesse campo com temas fundamentais da sua sociologia da religião e de identificar as figuras que servem de contraposição ao especialista sem espírito e ao homem do prazer sem coração sob as novas condições do mundo racionalizado formalmente.

O tema privilegiado para essa empresa é o da “condução da vida” (*Lebensführung*), posto que, como iremos ver a seguir, são formas distintas de condução da vida que irão propiciar respostas diferenciadas às condições da sociedade moderna. Weber, como é sabido, dedicou-se minuciosamente a esse tema na sua sociologia religiosa. Essa questão é, inclusive, junto com a análise das condições econômicas e da sua influência na atividade religiosa, a questão principal dessa imensa massa de estudos comparativos entre todas as grandes religiões mundiais, e o fio condutor que confere o caráter sistemático de toda a sua sociologia religiosa⁸.

Esse conjunto de estudos servem, juntamente com os textos do *Economia e Sociedade*⁹, de material para o desenvolvimento do tema central da obra weberiana: a determinação das razões da especificidade da cultura ocidental¹⁰. Weber supõe que um tipo singular de condução da vida está na base dessa especificidade. A comprovação dessa hipótese enseja tanto o projeto da “ética protestante” quanto o estudo comparativo sobre as religiões mundiais alguns anos mais tarde.

Como é sabido, Weber introduz o binômio ideal-típico ascetismo e misticismo para referir-se às formas mais racionais que a mensagem religiosa pode assumir¹¹. O ascetismo ativo é uma forma de renúncia ao mundo, na qual o crente põe-se como instrumento e realizador da vontade divina. O misticismo, por outro lado, implica uma concepção, na qual o devoto visa à "possessão" do divino e não à realização da sua vontade pela ação. O devoto é um recipiente do divino e não seu instrumento. O ascetismo visa a dominar o mundo, domesticando-o de acordo com a vontade do Deus através do trabalho mundano o qual adquire, dessa forma, significação sagrada, dando sentido à noção de "vocaçãõ". O misticismo, ao inverso, inclina-se à fuga do mundo, ganhando significado exatamente pela oposição ao mundano¹².

Dando seguimento à linha argumentativa que venho desenvolvendo até aqui, gostaria de defender a hipótese de que os tipos de condução da vida, ou de personalidade, que estão na base da terapia weberiana da modernidade podem ser entendidos enquanto versões seculares e modificadas dessas duas formas de atitude religiosa.

Gostaria de chamar essas duas figuras da modernidade, de modo a dramatizar a comparação com a recepção habermasiana, de especialista com espírito e homem do prazer com coração. Essas duas personalidades típicas poderiam ser tidas como respostas de Weber, como conduções de vida alternativas aos especialistas sem espírito e homens do prazer sem coração.

Antes de descrever pormenorizadamente os dois tipos de personalidade, gostaria, para prevenir mal-entendidos, de precisar o sentido em que vejo essa relação entre conduções de vida religiosa e secular. Não se trata aqui, de forma alguma, de defender qualquer espécie de continuação modificada de preceitos e fundamentos religiosos. O processo de "desencantamento do mundo", que retirou as condições de validade do mundo mágico-religioso, é um dado irreversível do mundo moderno. Existe um abismo intransponível entre esses dois mundos. A época de uma ética material, que funcionava como substrato das relações entre os homens e que regulava com ambições totalitárias o espaço público, pertence definitivamente ao passado.

Weber estava perfeitamente consciente de que vivia na época do "individualismo ético". O mundo objetivo não tem qualquer significado em si, e a tarefa de conferir significado a esse mundo é uma tarefa individual e solitária. Cada qual está só com o seu Deus ou demônio que rege as suas escolhas significativas¹³.

Mais ainda, de forma paralela e reciprocamente independente a essa modificação no "espírito da época", temos uma modificação não menos importante nas condições objetivas do mundo moderno. O mundo racionalizado formalmente não é mais, precisamente pelo seu maior desempenho e eficiência, modificável na medida em que o mundo tradicional o era. O novo mundo limita e determina de forma decisiva a condução da vida individual dentro dos seus limites.

Uma limitação extremamente importante para a análise da personalidade

moderna é a necessidade inevitável da especialização. Weber refere-se à lição de Goethe a nós todos, através do destino que confere ao seu "Wilhelm Meister"¹⁴. Wilhelm vê-se compelido, apesar da sua "inclinação natural" a uma educação universal¹⁵, a especializar-se, por razões de nascimento e como destino da sua condição de classe e de época. Ou seja, vê-se compelido a dedicar-se como um todo à realização "na ação" de apenas uma parcialidade do seu ser, como condição mesma de qualquer desejo de intervenção na nova realidade¹⁶.

Um dado decisivo no tratamento dado por Goethe ao tema, assim como para entender as suas repercussões em Weber, parece ser a vinculação do tema da formação e do desenvolvimento da personalidade que lhe confere o caráter de romance de formação (**Erziehungsroman**) às condições do novo mundo capitalista que vê nascer. Toethe, de certo modo, circunstancializa "sociologicamente" seu tema, sem que isso implique, obviamente, a perda de suas qualidades literárias.

Desta forma o burguês Wilhelm vê-se compelido à especialização e à auto-disciplina que esta envolve. A especialização dentro da comunidade leva, para Goethe, à formação da personalidade e ao auto-cultivo. Wilhelm passa do desejo da formação universal para a idéia (sua grande descoberta) do trabalho em meio à comunidade. A ação é privilegiada em relação ao ser, embora não o exclua. O ser, para realizar-se, tem que necessariamente deixar a contemplação e decidir-se pela ação. O móvel dessa ação é, ao mesmo tempo, referido ao sujeito-agente mas, também, circunstanciado por uma situação que a envolve. É esta última que impõe as demandas do dia (**Forderungen des Tages**), uma noção fundamental para o conceito de personalidade moderna também em Max Weber. Contrariamente a Kant, Goethe une espontaneidade a auto-disciplina, inclinação e auto-controle¹⁷.

Weber interpreta essa interdependência entre ação e renúncia (**Tat und Entsagung**) como pressuposto irrevogável para a realização de qualquer trabalho significativo no mundo moderno, "se o estilo de vida burguês quiser ser ainda um estilo e não a ausência deste" (**wenn der bürgerlichen Lebensstil ebem Stil und nicht Stillosigkeit sein will**)¹⁸. A meu ver, Weber une essa "lição goetheana" a uma versão modificada e secularizada do conceito de vocação¹⁹. Essa noção já havia atraído, na sua versão religiosa, e por conta da sua prodigiosa força moral, a atenção especial de Weber.

Essa noção secularizada de vocação é trabalhada por Weber nos seus dois famosos ensaios de 1919 sobre as atividades do político e do cientista. Esses dois textos apresentam de maneira assistemática o que chamo de especialista com espfrito.

No texto sobre a política como vocação, descreve Weber, depois de analisar demoradamente as mudanças objetivas da atividade política com o advento da democracia plebiscitária, o que entende por político com vocação. Este é definido, acima de tudo, em oposição ao funcionário politicamente irresponsável assim como em oposição ao político que persegue o poder como fim em si (**Realpolitiker**) por um lado, e em oposição ao político que persegue va-

lores absolutos por outro. Ao contrário do funcionário, o político por vocação é responsável apenas em relação a suas idéias, uma responsabilidade subjetiva portanto, resultado de uma eleição consciente e portanto autêntica²⁰. O funcionário, como exemplo do especialista sem espírito, tem uma relação objetiva com seu cargo ou organização. Ao contrário do político de ambição mesquinha, por sua vez, que persegue o poder por vaidade pessoal, o político com vocação distingue-se pela dedicação a uma causa supra-pessoal²¹.

Em contradição ao político mesquinho e ao funcionário, podemos entender a primeira das três qualidades distintivas do político com vocação: paixão, no sentido de uma dedicação apaixonada a uma causa supra-pessoal. Essa paixão falta tanto ao funcionário, que é obrigado a administrar seu cargo **sine ira et studio**, quanto ao político do poder que a amesquinha pela subordinação desta paixão a seus interesses pessoais.

Com relação ao político que segue valores absolutos, o contraste desloca-se para as outras características do político vocacional: o senso de proporções e o senso de responsabilidade²². O político da ética absoluta defende um valor incondicional que não indaga conseqüências da perseguição dessas idéias na realidade, preocupando-se unicamente com a manutenção das puras intenções. A esse político, ao contrário das figuras examinadas acima, não falta a paixão, a dedicação fervorosa a uma causa impessoal e não-mesquinha. Por outro lado, falta-lhe a distância em relação às coisas e aos homens. O político vocacional, ao contrário, incorpora uma ética da responsabilidade que leva em consideração, no seu cálculo, as conseqüências da sua ação na realidade. O político da ética da responsabilidade acrescenta à sua paixão o conhecimento da realidade. O senso de proporções é necessário para conseguir-se uma "mistura bem temperada" entre a distância que o conhecimento envolve com a proximidade resultante da paixão²³.

No texto sobre o cientista por vocação temos uma linha de argumentação muito semelhante. Depois de alongar-se sobre as condições externas do acadêmico, Weber afirma a importância central da especialização para o cientista como a condição mesma de um trabalho digno de confiança. A dedicação apaixonada ao trabalho é novamente tida como a primeira grande qualidade do cientista vocacional²⁴. Também a responsabilidade é uma qualidade indispensável no sentido — também de forma semelhante ao político como vocação — de angariar o necessário distanciamento em relação a si mesmo, aqui para evitar as próprias opiniões pessoais e julgamentos de valores últimos no exercício da profissão.

Esse último aspecto diferencia o político do cientista. Aquele não pode nem deve esconder seu ponto de vista pessoal. As palavras num comércio não são meios de análise científica, mas meios de conseguir votos e vencer adversários²⁵. Isso acontece posto que os objetivos dessas duas esferas são distintos. O objetivo máximo da ciência é a "clareza" de modo a possibilitar ao indivíduo a prestação de contas da sua própria conduta²⁶. A relação entre as duas esferas seria, desse modo, menos de oposição do que de complementariedade.

Nos dois textos, vocação tem o mesmo sentido de renúncia e auto-controle que possibilitam a unidade da personalidade e a conseqüência na ação.

Foram essas duas características que impressionaram Weber na condução da vida do puritano ascético. Na sua versão secular, no entanto, a idéia da vocação é depurada a partir do seu entrelaçamento com as noções de individualismo ético e de responsabilidade. A crença, nessa versão secular, não deve mais ser a crença ingênua do puritano, mas sim uma tomada de posição em relação à realidade como ela é. O especialista-com-espírito distingue-se pela criação autônoma de valores, afastando-se da heteronomia típica à relação religiosa. Acredito que essa noção reformulada de vocação foi encarada por Weber como a única forma capaz de ainda dotar a vida no mundo nacionalizado de sentido e força moral, possibilitando uma condução autêntica da vida. Acredito, também, que, a partir dos casos examinados do cientista e do político, se pode imaginar uma noção de especialista-com-espírito que, para além das distinções entre as esferas da vida entre si, possuiria qualidades comuns (como as já discutidas acima) indispensáveis para uma condução autêntica da vida sob as instituições do mundo moderno.

Essa é obviamente uma ética aristocrática e heróica. Aristocrática porque é privilégio de poucos, visto que a regra é a acomodação à ausência de sentido e de liberdade. Heróica na medida em que está na mais radical oposição às leis das estruturas objetivas do mundo racionalizado, no sentido de que luta ainda para manter um espaço de valores éticos, numa época em que esses valores foram definitivamente expulsos do espaço público. No mundo das instituições, tornado a-ético, liberdade e racionalidade passam a ser inconciliáveis na esfera do espaço público. K. Löwith interpretou esse estado de coisas como uma auto-suficiência dos fins em relação aos meios e, dessa forma, enfatiza as semelhanças entre Weber e K. Marx. Os dois chamaram a atenção para a dominação das coisas sobre os homens²⁷.

Esse interessante tema, referente a uma tragédia, fatalmente associada à ação humana em geral, de produzir o que não foi originalmente intentado, foi chamada por Weber de "paradoxo das conseqüências". Os puritanos teriam criado a "prisão de ferro" das instituições capitalistas ao tentarem realizar os mandamentos de Deus na terra. A "nova escravidão" assume a forma de uma oposição entre a lógica individual e institucional. A lógica institucional materializa-se na disciplinarização anti-libertária, porque heterodoxa, dos indivíduos de acordo com seus próprios fins institucionais que são, agora, independentes dos fins individuais. A liberdade, no sentido weberiano, é expulsa do espaço público e torna-se, como uma característica necessariamente "privada", uma qualidade reativa de afirmação individual num mundo onde as coisas tornaram-se autônomas.

Schluchter registra esse estado de coisas sob a forma de uma racionalização diferencial entre as esferas da racionalidade pragmática e valorativa. As duas racionalizações seguem caminhos paradoxais²⁸. À institucionalização da racionalização técnica corresponde a subjetivação da esfera valorativa. A acomodação utilitarista à técnica da vida (ao invés de uma ética da condução da vida) é o destino do indivíduo típico da época, animado pelos apelos externos e empíricos da realidade percebidos como símbolos de sucesso. O sucesso dessa acomodação é tanto maior quanto essa técnica da vida, ao contrário de uma ética da vida, é completamente objetificável²⁹. O indivíduo que orienta a sua vi-

da em relação a esses bens obedece, necessariamente, a regras localizadas "fora dele". A terapia weberiana para as patologias do mundo moderno, pelo menos no âmbito institucional onde o especialista movimenta-se, parece indicar uma estratégia de luta "corpo a corpo" ou de "guerrilha", para usar uma metáfora militar tão a propósito nesse tema, em oposição a uma "luta em campo aberto" como seria o caso de uma tentativa de reação revolucionária ou reformadora. O especialista-com-espírito, no seu dia-a-dia dentro das instituições, utiliza contra a lógica disciplinadora institucional a lógica de uma condução de vida racionalizada subjetivamente pelos mandamentos da renúncia e da consequência dos próprios atos, de acordo com a escolha valorativa que determina seu comportamento individual.

Para Weber, apenas a idéia de vocação desprovida do seu conteúdo religioso poderia propiciar essa racionalização rigorosa da vida subjetiva de modo a contrapor-se à racionalidade objetivada. A nova idéia de vocação, e isso é extremamente importante, não implica a perda do elemento que conferia a força da vocação religiosa, ou seja, o "prêmio": no caso, a promessa de uma vida para além da morte. Apenas a existência desse componente emocional explica o tremendo poder de resistência dos puritanos. No caso do especialista-com-espírito, a salvação das rotinas diárias assume o lugar da salvação eterna. O componente emocional continua presente como nas religiões éticas. A presença desse componente emocional é irrevogável para a explicação do comportamento humano eticamente motivado, como mostram as críticas de Parsons e Durkheim à ética kantiana onde esse componente emocional está ausente³⁰. A distinção é que esse componente emocional está agora acrescido do frio conhecimento da realidade que propicia clareza e responsabilidade, como também do dado ético individualista que confere autenticidade e autonomia às escolhas existenciais. Dessa forma eu vejo a terapia intra-institucional do especialista-com-espírito.

A segunda figura, a segunda conduta de vida típica dos tempos modernos, que apresenta uma forma alternativa de conferir significado à ordem racional seria o homem-do-prazer-com-coração. Da mesma forma que o tipo anterior, essa figura é fruto das modificações advindas da passagem das sociedades tradicionais às modernas. A autonomização das esferas valorativas no caso da ciência (o exemplo do cientista por vocação), da moral privatizada (o exemplo do político por vocação), e da arte (será precisamente a figura que tentarei construir agora) que, de acordo com Weber, ocupam o lugar da ética material unitária de fundo religioso das sociedades tradicionais, formam o pressuposto indispensável para a possibilidade de existência dessas novas formas de condutas de vida.

O desafio de preencher, com outros meios, a função que a religião tem de dar sentido de salvação às rotinas inautênticas, é o que me parece unir as figuras do especialista com espírito e do homem do prazer com coração. O meio de alcançar esse fim, no entanto, separa tão radicalmente as duas figuras quanto a oposição entre ascetismo e misticismo na sociologia religiosa³¹.

O texto weberiano chave para essa discussão é o do "Zwischenbetrachtung" ("Considerações intermediárias ao conjunto de estudos de sociologia da religião"). Nesse texto, Weber descreve as tensões entre a esfera religiosa e

as demais esferas profanas, assim como o processo de crescente autonomização de esferas valorativas antes dependentes da religião ... Dignas de nota no nosso contexto são, especialmente, as observações com relação às esferas irracionais ou anti-racionais da vida, e não as observações em relação às esferas racionalizadas segundo critérios formais com a política ou a economia.

Essas esferas irracionais são as esferas estética e erótica. A sua particularidade, em contraste com esferas racionalizadas formalmente, é que aquelas são imediatamente concorrentes da religião³² na medida em que, no decorrer da sua evolução, passam a propor cada qual uma forma particular de "salvação" das rotinas cotidianas³³. A peculiaridade da evolução dessas duas esferas é que elas põem em cheque o processo global da racionalização como um todo nos seus efeitos rotinizadores.

Esse aspecto é central para a nossa argumentação, posto que aponta para a especificidade do homem-do-prazer-com-coração em relação ao especialista-com-espírito. Ao contrário deste último, o homem-do-prazer-com-coração lida com valores não-disciplináveis e não-racionalizáveis. A forma de conferir sentido, nessa figura, é também distinta dada a relativa distância, comparativamente ao especialista-com-espírito, em relação ao mundo institucional. Assim sendo, o sentido da própria vida não é conferido em reação contra a ordem institucional, mas sim como resultante do completamente "outro" da razão disciplinadora, conferindo-lhe seu caráter anárquico.

Nesse sentido, considero defensável propor o artista (ou o consumidor instruído do produto artístico) e o amante, enquanto representantes das esferas tornadas autônomas da arte e do erotismo, como exemplos de uma nova forma de cultivo da vida afetiva e expressiva no seu sentido mais amplo. Para Weber, a autonomização dessas esferas está ligada a um processo de "conscientização do prazer" que traça novos limites — no caso do erotismo, por exemplo — à sensibilidade vulgar ou composita que lhe precedeu³⁴. A "recompensa" pessoal, nesse caso, não pode ser confundida com a recompensa amesquinhada e meramente animal do prazer erótico.

Na vida institucional o especialista-com-espírito, contrapõe, relativamente, liberdade e racionalidade no nível subjetivo à ordem institucional que se tornou anti-libertária e irracional, através de uma rigorosa ética individual renunciadora e metódica, ou seja, usa a disciplinação subjetiva como meio de combate à racionalidade heterônoma institucional. Por outro lado, o combate do homem do prazer com coração faz uso das armas opostas: o não método e a anti-disciplina, com o "irracional" do mundo dos sentimentos e das emoções.

Nesse sentido seu caráter deixa de ser reativo, como o do especialista, para ser criador. Para Weber, essa experiência criativa assemelha-se à "posseção" do divino na atitude religiosa mística³⁵. A diferença, que registra precisamente a forma não religiosa da vida artística e erótica, é que a participação com "criação" é percebida de forma bem mais direta e real³⁶.

Apesar de Weber ter sido, em seus textos iniciais, um aguerrido opositor das interpretações românticas ou expressivas da personalidade³⁷, pode-se notar uma mudança sensível nos seus escritos tardios como os que acabamos de examinar. É preciso levar em conta que a distinção entre os dois tipos ao nível analítico será certamente menos nítida na realidade. Isso significa que os ti-

pos acima analisados são "tipos ideais", podendo-se encontrar na realidade incontáveis variações e misturas dessas qualidades acima descritas. Podemos ver que, também nesse tema, Weber manteve-se fiel ao hábito de pensar as contradições até suas últimas conseqüências.

NOTAS

- ¹ Habermas, J. **Theorie des kommunikativen Handelns**. Vol. II, pags. 477/478, Frankfurt: 1987.
- ² Que me sejam permitidas aqui, à margem do texto, duas observações preliminares: 1) a crítica à recepção habermasiana destina-se apenas a enfatizar um aspecto da reflexão weberiana, o referente à situação do indivíduo na modernidade, a qual é levada a cabo, na minha opinião, com uma penetração singular. Isso não implica, por outro lado, a negação da brilhante reconstrução crítica do diagnóstico da época weberiana por Habermas, visando a possibilitar uma fundamentação ética para as ciências sociais. 2) Weber, com certeza, não considerava desimportante sob qual ordem institucional esses indivíduos vivem. Prova disso é a sua proposição, em seu texto "Parlamento e governo numa Alemanha reconstruída", de reformas nas instituições da Alemanha da sua época. No entanto, ao contrário do que ocorre na reflexão ao nível da personalidade, onde o seu "aristocratismo heróico" serve-se de ideais nacionalistas e humanistas como autonomia e responsabilidade, como a recepção do conceito goetheano de personalidade irá demonstrar, temos, com a transposição desse "aristocratismo" para o nível institucional, a defesa de teses irracionistas com conotações claramente autoritárias. Uma tentativa de reconstrução "democrática" das meditações weberianas nesse nível deve passar, com certeza, pelo aproveitamento de uma outra noção-guia que não o nacionalismo expansionista.
- ³ Hennis, W. **Die Persönlichkeit und die Lebensführungen**, pág. 43. Zeitschrift für Politik, 31, 1984.
- ⁴ Henrich, D. Max Weber. **Ein Symposium**, pág. 169. Wünchen: 1988.
- ⁵ Weber, M. **Gesammelte politische Schriften**, pág. 512. Tübingen: 1958.
- ⁶ Weber, M. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**, vol. I, pág. 204. Tübingen: 1947.
- ⁷ Peukert, D. "Die letzten Menschen", pág. 438. **Geschichte und Gesellschaft**, 12, 1986.
- ⁸ Weber, M. *Ibid.* pág. 11.
- ⁹ Schluchter, W. **Religion und Lebensführung**, vol. II, pág. 575. Frankfurt: 1988.
- ¹⁰ Weber, M *Ibid.* pág. 13.
- ¹¹ Weber, M. *Ibid.* pág. 538.
- ¹² Weber, M. *Ibid.* pág. 539.
- ¹³ Weber, M. **Wissenschaftslehre**, pág. 613. Tübingen: 1988.
- ¹⁴ Weber, M. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**, vol. I, pág. 203. Tübingen: 1947.

- ¹⁵ Goethe, J. W. **Goethes Werke**, pág. 291. Hamburg: 1950.
- ¹⁶ Conrady, K. O. Goethe. **Leben und Werke**, vol. II, pág. 513. Frankfurt: 1988.
- ¹⁷ Lukacs, G. **Schriften zur Literatursoziologie**, pág. 391. Frankfurt: 1985.
- ¹⁸ Weber, M. Ibid. pág. 203.
- ¹⁹ Gouldman, H. **Max Weber and Thomas Mann. Calling and the shaping of the self**, pág. 165. Berkeley: 1988. Gouldman mostra, para mim com sucesso, a permanência da idéia de vocação no desenvolvimento da obra weberiana.
- ²⁰ Weber, M. **Gesammelte politische Schriften**, pág. 513. Tübingen: 1958.
- ²¹ Weber, M. Ibid. pág. 501.
- ²² Weber, M. Ibid. pág. 533.
- ²³ Weber, M. Ibid. pág. 434.
- ²⁴ Weber, M. **Wissenschaftslehre**, pág. 589. Tübingen: 1988.
- ²⁵ Weber, M. Ibid. pág. 607.
- ²⁶ Weber, M. Ibid. pág. 608.
- ²⁷ Löwith, K. **Gesammelte Abhandlungen**, pág. 26. Stuttgart: 1960.
- ²⁸ Schluchter, W. Ibid. Vol. I, pág. 212.
- ²⁹ Schluchter, W. Ibid, pág. 218.
- ³⁰ Schluchter, W. Ibid, pág. 240.
- ³¹ Weber, M. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**, pág. 563. Tübingen: 1947.
- ³² Weber, M. Ibid, pág. 556, 563.
- ³³ Weber, M. Ibid, pág. 555.
- ³⁴ Weber, M. Ibid, pág. 558.
- ³⁵ Weber, M. Ibid, pág. 560.
- ³⁶ Weber, M. Ibid, pág. 561.
- ³⁷ O texto sobre Knies é muito ilustrativo a esse respeito.

ABSTRACT

The Weberian Therapy for Modernity

This article defends the idea that Weber developed, in his work, a **therapy** for modernity in the sense that he postulated an alternative to the loss of meaning of individual conduct within the "iron prison". Based on the weberian use of "ideal types", the author concentrates his argument around two new figures: the "specialist-with-spirit" and the "man of-pleasure-with-heart", whose mission is the salvation of inauthentic routines. United as to their objective, these two figures diverge with respect to the means employed to attain it, acting, respectively, in the esthetic and the erotic spheres, and are exemplified by the artist and the lover.

RESUME

La thérapie wéberienne de la modernité

Cet article défend l'idée selon laquelle Weber aurait développé une **thérapie** de la modernité, dans le sens de proposer une alternative à la perte de sens de la conduite individuelle dans la "prison de fer". Se basant sur la méthodologie de types idéaux, l'auteur concentre son argumentation autour de deux personnages nouveaux: le "spécialiste-avec-esprit" et "l'homme-de-plaisir-avec-cœur", chargés de sauver les routines inauthentiques. Unies par leur objectif, ces deux figures divergent quant aux moyens de l'atteindre. Elles agissent, respectivement, dans les sphères esthétique et érotique, et sont exemplifiées par l'artiste et l'amant.