

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

CAROLINA RAMOS DE SOUZA

MOTIVOS TOLSTOINIANOS NA OBRA DE MAX WEBER (1877-1919)

MARIANA

2010

CAROLINA RAMOS DE SOUZA

MOTIVOS TOLSTOINIANOS NA OBRA DE MAX WEBER (1877-1919)

**Monografia apresentado ao
Departamento de História, do Instituto
de Ciências Humanas e Sociais da
Universidade Federal de Ouro Preto
como requisito parcial para obtenção do
Bacharelado em História.**

Orientador: Profº Dr. Sérgio da Mata.

**Mariana
2010**

Aos meus.

Agradecimentos

Como não poderia deixar de ser, gostaria de agradecer primeiramente aos meus pais e a minha irmã por todo o apoio, carinho e suporte que me dedicaram nesses quatro anos de exílio. A Fernanda, pelas aventuras e pelas madrugadas de estudo, sua amizade tornou mais fácil minha estadia em Mariana. Ao João, pelo carinho, paciência e incentivo. Ao professor e amigo Sérgio, pela confiança, estímulo e animação com nossos progressos e descobertas, e que, mesmo em seu pós-doutorado na Alemanha, nunca deixou de responder aos meus e-mails aflitos – momentos em que eu acreditava ter perdido o foco –; sem a sua orientação, Tolstói teria continuado a ser apenas uma leitura de lazer. E, ainda, a todos aqueles que estiveram presentes e compartilharam de alguma forma para a conclusão desse trabalho.

“Por que sofreu? Por que viveu? E agora,
será que conseguirá alcançar a verdade?”

Leon Tolstói

Resumo:

Em linhas gerais, propõe-se apresentar os paralelos existentes entre os trabalhos de Max Weber e as obras de Leon Tolstói, tanto as de caráter literário como também seus ensaios morais. Nossa intenção é identificar os “momentos” *tolstoinianos* nos textos de Max Weber, partindo do pressuposto de que Weber não teria sido tão cuidadoso ao apresentar certa ascendência “oculta” de Tolstói em seus inúmeros trabalhos tardios. Partimos do pressuposto de que análise crítica e interpretação, utilizados isoladamente, não podem ser consideradas metodologia na prática do historiador, seu ofício vai além do olhar imediato sobre os textos narrativos. Neste caso, o esforço hermenêutico mostra-se o método mais apropriado para a proposta de abordagem deste trabalho. Procurou-se demonstrar que a presença de Tolstói não é evidente apenas nos momentos em que Weber o cita de forma direta em seus ensaios, mas especialmente, nas vezes em que se apropria da premissa na qual se fundamentou o pensamento *tolstoiano*.

Abstract:

In general, intends to present the parallels between the work of Max Weber and Leo Tolstoy's works, both literary character but also his moral essays. Our intention is to identify the “moments” *tolstoinianos* in the texts of Max Weber, on the assumption that Weber would not have been so careful to make certain ascendancy “hidden” by Tolstoy in his many later works. We assume that critical analysis and interpretation, used alone, cannot be considered in practice the historian's methodology, his office will look beyond the immediate narrative of the texts. In this case, the hermeneutic effort appears to be the most appropriate method for the proposed approach will work. We sought to demonstrate that the presence of Tolstoy is not only evident at times when the Weber cites directly in their essays, but especially at times when he appropriates the premise on which it based its thinking *tolstoiano*.

Palavras-chave: Leon Tolstói, Max Weber, intertextualidade.

Sumário

Introdução	08
<i>Breves notas biográficas</i>	11
Capítulo 1 – Revisão da literatura	13
<i>Primeiras leituras e seu desenvolvimento</i>	13
<i>Ressurreição</i>	15
<i>Max Weber</i>	18
<i>Leon Tolstói</i>	21
Capítulo 2 – A crítica às instituições	24
<i>O Estado moderno</i>	24
<i>A burocratização do Estado</i>	26
<i>A Igreja cristã e sua relação com o Estado moderno</i>	28
Capítulo 3 – A esfera religiosa e sua relação com as outras esferas de valores	34
<i>A relação entre as esferas religiosa e erótica</i>	35
<i>O místico e o asceta</i>	38
Capítulo 4 – A ciência e o sentido da vida	43
<i>Weber e a ciência</i>	43
<i>Tolstói e a ciência</i>	45
<i>O desencantamento do mundo e o fenômeno da morte</i>	47
Conclusão	53
Referências Bibliográficas	55

Introdução

É impressionante como o mundo pode parecer menor do que realmente é, que os homens estejam mais próximos uns dos outros do que imaginamos, e que a distância territorial e cultural nem mesmo possa ser considerada uma barreira absoluta para que indivíduos de origens distintas compartilhem ideias, indignações ou, inclusive, expectativas; mesmo que esses homens tenham vivido em tempos onde o conceito *globalização*, que exprime a diminuição da distância entre os homens, sequer era cogitado. É exatamente um desses casos peculiares que pretendemos abordar no decorrer de nossa discussão, no qual é possível identificar direta ou indiretamente a presença da doutrina de um escritor russo do século XIX, excomungado pela Igreja cristã ortodoxa, no trabalho de um contemporâneo, o sociólogo e historiador alemão Max Weber.

Em linhas gerais, propõe-se apresentar os paralelos existentes entre os trabalhos de Max Weber e as obras de Leon Tolstói, tanto as de caráter literário como também seus ensaios morais. Nossa intenção é identificar os “momentos” tolstoinianos nos textos de Max Weber, partindo do pressuposto de que Weber não teria sido tão cuidadoso ao apresentar certa ascendência “oculta” de Tolstói em seus inúmeros trabalhos tardios. Se a submissão de toda autoridade – no que se refere à pesquisa acadêmica – é a razão, devemos então procurar provar a ligação de Weber em relação a Tolstói através de um pensamento lógico-racional, comprovando nossas hipóteses, afinal, autoridade não tem nada a ver com obediência, mas sim, com conhecimento.

Seria evidentemente impossível, no âmbito de uma monografia, analisar e contrapor toda a obra de Leon Tolstói e Max Weber. Eis porque centraremos nossa atenção em alguns escritos tardios de ambos. As principais fontes que serão estudadas são as seguintes: de Weber, os ensaios *Rejeições religiosas do mundo e suas direções* (1915), *Ciência como vocação* (1917) e *Política como vocação* (1919); e de Tolstói, trabalharemos com as obras *A morte de Ivan Ilitch* (1886), *O reino de Deus está em vós* (1893), *Padre Sérgio* (1898) e, sobretudo, *Ressurreição* (1899).

Quanto às obras secundárias, selecionamos as seguintes: de Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904-1905), *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo* (1906), *Ensaio sobre a Rússia* (1906-1917) e *Economia e Sociedade* (1921); de Tolstói, *Manhãs de um senhor* (1856)¹, *Ana Karênina* (1877), *Confissões* (1882) e *Senhores e Servos* (1895). Tais obras também estarão presentes em nosso

¹ Quanto a essa obra, a tradução de seu título varia, podendo aparecer também como *Manhãs de um proprietário de terras* ou *Manhãs de um latifundiário*.

estudo, mas não terão um caráter central em nosso trabalho, tendo, assim, por finalidade, amparar nossa problemática juntamente com as principais obras.

Cabe-nos ainda fazer alguns apontamentos terminológicos que se encontram presentes neste trabalho. Denominaremos por *tolstoiano* tudo aquilo que diz respeito ao próprio Tolstói, como, por exemplo, suas reflexões são pensamentos *tolstoianos*, assim como quando seus seguidores nomeiam as suas ideias tardias por doutrina, sendo então a doutrina *tolstoiana*. No entanto, as reflexões que os outros indivíduos fazem sobre os trabalhos de Tolstói, essas estão designadas como leituras *tolstoianas*, e por isso chamamos os momentos em que encontramos os vestígios de uma referência indireta a Tolstói, nos ensaios de Weber, por motivos *tolstoianos*.

Voltemo-nos primeiramente a Weber, para o qual a ciência era um produto cultural, com isso, não poderia “agir” espontaneamente, ela seria o resultado de um longo processo de racionalização do universo irracional. Segundo Weber, a vida seria irracional e fluída, e embora a ciência devesse prender-se à racionalidade de seus métodos e procedimentos de prova – que culminariam no desencantamento do mundo –, não era a ciência que decidia sobre o que valia a pena saber, mas a vida (LEPENIES, 1996: 253).

Nas obras literárias de Tolstói, a falta de coerência entre o espírito de seus personagens e o mundo tende a conduzir a uma negação completa deste último, tornando-se inevitavelmente transcendental. Partindo da interpretação de Lukács (2000: 159), nota-se que nos trabalhos de Tolstói o homem aparece como homem, e não como ser social, mas tampouco como interioridade isolada e incompatível, pura e, portanto, abstrata. Suas obras não ilustram unicamente o espírito de um homem singular, mas abordam conflitos e expectativas de toda uma época, geração após geração.

Mas por que esta contraposição entre Tolstói e Weber, e não entre outros intelectuais das ciências humanas? É bem provável que Weber tenha lido e se deixado influenciar por outras obras de Tolstói mais do que ele próprio chegara a mencionar. Nossa justificativa para tal escolha baseia-se no fato de que, além das referências explícitas em algumas publicações, em algumas de suas correspondências, Weber faz referência explícita a Tolstói; como, por exemplo, em uma carta enviada a sua mãe, Helene Weber:

Ich hatte erst gedacht, wir sollten Dir Tolstói's "Auferstehung" schenken, falls Du sie noch nicht kennst. Aber in seiner lastenden Schwere und in

der Utopie seiner Tendenz hätte Dich das Buch schwerlich sehr erfrischt, so großartig es in seiner Art ist.²

Eis a tradução:

Eu pensei que deveríamos [Weber e Marianne, sua esposa] te presentear com "Ressurreição" de Tolstói, caso você ainda não o conheça. Mas um livro tão pesado e de tendência utópica dificilmente te faria bem (erfrischt), não obstante, ao seu modo, ser um livro magnífico.³

Em outra carta, endereçada a sua esposa, em 1911, Max Weber diz estar lendo uma edição das cartas de Tolstói e, em novembro do mesmo ano, ele aparentemente preparava-se para redigir um ensaio sobre Tolstói – que não chegou a ser publicado e a respeito do qual nada se pôde ainda descobrir⁴.

* * *

O marco inicial de nossa pesquisa é a conclusão do romance *Ana Karênina*, no ano de 1877, que coincide com a crise espiritual de Tolstói, cuja obra já oferece a oportunidade de se perceber os passos de um “ensaio” para essa crise, e talvez isto só seja possível porque hoje se conhece como os fatos se desenvolveram. Nos trabalhos produzidos posteriormente, as efervescências de seus conflitos de caráter ético-morais que permeiam *Ana Karênina* mostram-se mais nítidos – em cada linha, em cada parágrafo, em cada capítulo e a cada nova obra publicada – em suas obras escritas e publicadas, censuradas ou não, posteriormente a 1877, até chegar a sua obra máxima, *Ressurreição*.

A delimitação do ano de 1919 como fim de nossa periodização se deve ao fato de que foi o ano no qual Weber publicou seu último ensaio, *Política como vocação*, que também é uma de suas obras centrais para esse projeto. No entanto, o recorte de 1877 a 1919 não significa que as produções anteriores de Tolstói e Weber serão ignoradas, afinal, toda a literatura de apoio, como já foi apresentado anteriormente, engloba um recorte muito mais amplo.

² Trecho de uma carta enviada a Helene Weber, sua mãe, em 13 ou 13/04/1906. In: *Max Weber Gesamtausgabe II/5 (Briefe 1906-1908)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p. 75.

³ Tradução: Sérgio da Mata.

⁴ Cartas a Marianne (13/04/1911) e Helene Weber (12/11/1911). In: *Max Weber Gesamtausgabe II/7 (Briefe 1911-1912)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 183, 343.

Seria pertinente que, primeiramente, conhecêssemos um pouco mais da biografia dos dois intelectuais, que serão estudados no decorrer deste trabalho separadamente, antes de entrarmos diretamente nas questões em si, na qual ambos estarão interligados.

Breves notas biográficas

Max Weber (1864-1920) nasceu em Erfut, na Turíngia. Seu pai, também com o nome de Max Weber, era jurista e conselheiro municipal, sendo este de uma família de comerciantes de linho e industriais têxteis da Alemanha Ocidental. Sua mãe, Helene Fallenstein Weber, era uma mulher culta e liberal, de crença protestante. Weber tinha o hábito de se corresponder com sua mãe por meio de longas cartas, fossem essas íntimas ou eruditas.

Quanto a sua formação acadêmica, Weber acabou por seguir os passos do pai, indo estudar em Heidelberg, matriculando-se inicialmente em Direito, estudando ainda diversas outras disciplinas como História, Economia e Filosofia. Seu círculo familiar era frequentemente visitado e mantinha amizade com importantes intelectuais, o que possibilitou a Weber participar de calorosas discussões, especialmente sobre questões que se encontravam imersas à experiência mística e religiosa, e as tensões que estas geravam. Ao concluir seus estudos, muda-se para Berlim onde começa a trabalhar nos tribunais e, já no final da década de 1880 para 1890, começa a concentrar sua atenção para questões que envolvem o campo da história econômica e da jurídica⁵.

A primeira revolução russa de 1905 fez com que Weber voltasse suas atenções para a situação da Rússia, modificando as direções de seus trabalhos acadêmicos. Com o intuito de acompanhar através da imprensa diária os acontecimentos na Rússia, ele passa a dedicar-se diariamente aos estudos de língua russa. Tal fato evidencia a amplitude dos trabalhos acadêmicos desenvolvidos por Weber no decorrer de toda sua vida e, já no final de 1918, declara que “vimos todas as fraquezas, mas, se desejarmos, podemos ver também a fabulosa capacidade de trabalho, o que há de soberbo e objetivo, a capacidade de embelezar a vida diária com a beleza do êxtase ou dos gestos de outras nações” (*apud* GERTH e MILLS, 1982: 46)

Leon Nicoláievitch Tolstói (1828-1910) nasceu na propriedade paterna de *Iásnaia Poliana*, próximo à cidade de Tula e estudou Línguas Orientais e Direito na Universidade de Kazã. “Os Tolstóis são uma família da velha nobreza russa e seu nome

⁵ Tais estudos deram origem ao trabalho *História das instituições agrárias* (1891).

aparece com certa frequência nas páginas da história” (SCHNAIDERMAN, 1983: 09), desde os tempos de Pedro, o Grande (MAUDE, 1911: 01). Seus primeiros escritos datam de 1851, mesmo ano em que se alista no exército e vai para Moscou.

Quando pensamos em Leon Tolstói, o que nos vem inicialmente à mente? O que sabemos ou acreditamos saber sobre essa figura tão singular? Se adotarmos a perspectiva de seus contemporâneos do século XIX, veríamos um homem que levava uma vida confortável: conde, herdeiro de uma das principais famílias russas, possuía esposa, filhos, conquistara renome no universo literário, proprietário de grandes extensões de terra, que tinha uma renda abastada, entre outras coisas.

Através dessa leitura de trabalhos sobre Tolstói, poderíamos acreditar que nada lhe faltava, certamente esse homem do qual falamos deveria se tratar de um indivíduo realizado. No entanto, não era exatamente isso o que Tolstói parecia sentir, e tal aspecto é possível perceber facilmente lendo seus escritos, permeados de elementos autobiográficos, escritos estes que transbordam angústia. Entretanto, o que mais poderia lhe faltar? Talvez este não seja o ponto, o fato é que Tolstói não encontrava um sentido para sua vida. Nada lhe faltava, e mesmo assim não se sentia feliz. Se em suas novelas essa angústia, essa busca por um sentido para a sua vida, já começara a esboçar-se, em seus ensaios e romances tardios essa questão torna-se um ponto central.

Capítulo 1 – Revisão da literatura

Primeiras leituras e seu desenvolvimento

Em um primeiro momento tentar-se-á elucidar os caminhos pelos quais se optou para empreender na leitura e interpretação das fontes utilizadas para a produção do presente trabalho. Para escapar de algum deslize comum durante o processo de leitura e compreensão, seguindo as orientações de Hans-Georg Gadamer, o primeiro passo foi projetar a leitura tendo em vista o pressuposto de que quem lê um texto “lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado” (1997: 402).

A importância de tal esclarecimento se faz necessária pelo fato de que antes do início desta pesquisa, as leituras das obras de Leon Tolstói – que se tornaram, em sua maioria, algumas das fontes centrais neste trabalho – já haviam sido realizadas pela autora, mas sob a perspectiva de uma leiga, ainda sem um olhar treinado de uma historiadora. As obras de Tolstói consistiam em meros romances literários cuja finalidade era entreter quem as lia. Somente após lermos *Guerra e Paz*⁶ despertou a feliz ideia que transformar o que era objeto de lazer em objeto de pesquisa histórica.

Anteriormente a este estudo, as leituras dos trabalhos de Tolstói eram feitas sem nenhum cuidado metodológico, assim como não fora amparado por nenhum pressuposto teórico; eram leituras imaturas, feitas por uma leiga que enxergava os escritos de Tolstói como um mero romance de literatura russa do século XIX. No entanto, essas leituras foram amadurecendo, tomando forma, e o ponto de partida tornou-se outro. As leituras passaram a ser feitas através de um olhar crítico treinado; as obras de Tolstói foram transformadas em documentos históricos, surgiram questões e, então, problemas, em outras palavras, a simples leitora tornou-se historiadora.

Se as leituras de um mesmo texto podem ser plurais, naturalmente, na medida em que o foco das leituras se modifica, a interpretação também se transforma. É como aquela velha história segundo a qual nunca se pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois quando se entra pela segunda vez, o rio já é outro e o indivíduo também não é mais o mesmo. Quando se lê um texto pela segunda vez, percebemos que ele não é o mesmo da primeira leitura, e deparamo-nos com detalhes que talvez tivessem passado despercebidos, surgem novas perguntas; isso acontece pelo fato de que entre a primeira e a segunda leitura de um texto, esse leitor entrou em contato com outros textos e outras informações que acabaram por transformar seu pensamento.

Quando se inicia uma leitura, não é preciso abrir mão dos pressupostos já existentes, mas deve-se estar consciente deles para que o texto também possa expor sua

⁶ A obra *Guerra e Paz*, de Leon Tolstói, que fora mencionada refere-se ao ano de 1958, traduzida por Alberto Denis, da Editora Edigraf de São Paulo.

opinião, o que só é possível quando se aceita a alteridade que o texto representa em relação ao seu leitor. A princípio, deve se procurar compreender o texto por ele mesmo,

Tal como cada palavra forma parte do nexa da frase, cada texto forma parte do nexa da obra do autor, e esta forma parte, por sua vez, do conjunto do correspondente gênero literário e mesmo de toda a literatura. Mas por outro lado, o mesmo texto pertence, como manifestação de um momento criador, ao todo da vida da alma de seu autor. A compreensão acaba acontecendo, a cada caso, a partir desse todo, de natureza tanto objetiva como subjetiva. (GADAMER, 1997: 437)

No entanto, o ato de permitir que o texto fale por si mesmo não pressupõe uma apologia à neutralidade, em outras palavras, significa que é fundamental que o leitor esteja ciente das próprias antecipações “para que o texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias” (GADAMER, 1997: 405).

A pretensão inicial deste trabalho consistia em estudar Tolstói por ele mesmo e o impacto que seus escritos tiveram no seu próprio tempo, sendo que o estudo guiava-se fatalmente pelo conhecimento adquirido previamente por quem realiza a pesquisa, o que significa que o ponto de partida era a profunda crítica referente à burocratização do Estado, tão presente nos literatos do século XVIII e XIX de língua russa. Os principais aspectos da ideia inicial foram mantidos, afinal nosso estudo ainda é sobre Tolstói, mas a perspectiva mudou e não estudaremos mais Tolstói por ele mesmo, e sim, através de outro olhar, que poderia parecer um tanto quanto inesperado.⁷

O olhar de Max Weber será o principal responsável por orientar nossas leituras referentes a Tolstói. Partiremos do pressuposto de que análise crítica e interpretação, utilizados isoladamente, não podem ser consideradas metodologia na prática do historiador: pois seu ofício vai além do olhar imediato sobre os textos narrativos. Neste caso, o esforço hermenêutico mostra-se o método mais apropriado para a proposta do presente trabalho. Deve-se considerar que todo texto é produzido por alguém, e esse indivíduo é carregado de pressupostos, de preconceitos que se constituíram em um mundo que é anterior a ele e que o atingiram através da tradição.⁸

Nosso primeiro passo consiste em refletir sobre a importância das relações entre as obras e o seu escritor, entre as obras e seu tempo, entre as diferentes obras de uma mesma época; ou seja, procurar saber qual o papel que essas obras exerceram sobre as culturas das quais se originou. Compartilhamos da perspectiva de Skinner segundo a

⁷ Esse dado não tão inusitado, pois já informamos ao caro leitor à procedência de tal pressuposto.

⁸ Segundo o conceito gadameriano, considera-se aqui tradição como um conhecimento que se acumula, como um passado ao qual nós pertencemos.

qual um texto é produto de uma determinada situação histórica, por isso “não deveríamos pensar num texto isolado das circunstâncias em que surgiu” (PALLARES-BURKE, 2000: 310); para compreendê-lo é necessário historicizá-lo e, também, historicizar nossa própria leitura sobre ele, como “uma forma de nos desembaraçarmos daquilo que a história pode nos impor como pressuposto inconsciente” (CHARTIER, 2001: 233). Para uma compreensão histórica não é suficiente procurar compreender um texto isoladamente, entretanto, também não pretendemos promover aqui uma apologia da ideia de que o texto representa um “espelho” de sua época; mas por outro lado, compartilhamos da premissa apresentada por Quentin Skinner, em entrevista a Maria Lúcia Pallares-Burke, de que:

(...) há muitas coisas importantes sobre o texto que precisam ser estudadas, além dos próprios textos, se se quiser efetivamente compreendê-los; caso contrário, não seria possível compreender quais haviam sido suas motivações, a que eles se referiam e se estavam, por exemplo, satirizando, repudiando, ridicularizando ou aceitando outras ideias e argumentações. (PALLARES-BURKE, 2000: 315)

Ressurreição

Falemos um pouco sobre essa obra, *Ressurreição*, que conta a história do príncipe Dimitri Ivanovitch Nekhludov⁹, que fora um jovem cheio de inocência, com princípios morais, que nutria grande preocupação com o problema da posse de propriedades rurais na Rússia do seu tempo – durante o século XIX. No entanto, o Nekhludov maduro deixara de lado todos os sentimentos nobres de sua juventude e procurava não se lembrar mais deles, até que um dia foi intimado a participar como jurado de um caso de roubo e assassinato no tribunal judiciário. Durante o julgamento ele descobriu que uma mulher dentre os acusado era uma antiga conhecida sua, que trabalhara quando jovem na casa de suas tias onde passava as férias – Catarina Mikailovna Maslova, apelidada por Katucha. Durante a juventude, Nekhludov “amava Katucha, mas de amor absolutamente puro, e esse amor seria o bastante para impedi-lo, tanto quanto a ela, de um mau passo. Não só não desejava possuí-la, como também não admitira essa possibilidade” (TOLSTÓI, s/d[b]: 47). Mas isso, fora apenas na juventude.

⁹ Há inúmeras variações nas traduções quanto ao nome dessa personagem. Em algumas obras aparecem como *Nekhludov*, em outras como *Nekhlioudov*, e ainda *Nekhliudov*. Aqui, adotaremos a primeira grafia, tendo em vista que ela é a mais utilizada.

Depois de três anos, ao retornar à casa das tias, Nekhludov já não era o mesmo, tornara-se um homem “muito diferente daquele que mantinha sua inocente relação amorosa com a meiga Katucha.”, deixara de lado todos aqueles princípios dignos que defendia anos atrás, “e essa transformação tão profunda proviera unicamente de ter deixado de confiar em si mesmo para confiar nos outros” (TOLSTÓI, s/d[b]: 48). Esse outro Nekhludov não amava mais Katucha, desejava-a, e dominado por esse desejo acabou por seduzi-la, abandonando-a logo em seguida. Desonrada, ela é obrigada a entregar-se à prostituição. Ao reconhecer Katucha no tribunal, Nekhludov arrepende-se e deseja reparar o erro que cometera contra ela ao longo de toda obra, e procura tornar-se um homem melhor, como aquele que fora um dia.

Diante deste breve resumo de *Ressurreição*, o que esta obra tem a ver com o sentido literal da palavra “ressurreição”? Nekhludov não morreu e foi trazido de volta à vida através de um milagre, assim como nenhuma outra personagem da obra. Poderíamos pensar, ainda, no sentido figurado de “ressurreição”, e talvez o autor quisesse representar a morte de Nekhludov ao referir-se ao fato dele ter abandonado os princípios ilustres nos quais acreditava, tornando-se assim um homem sem caráter; ou ainda poderíamos pensar em seu renascimento ao envergonhar-se do homem que se tornara, buscando então adotar meios que o aproximassem do homem virtuoso que fora.

Essa seria, pois, uma das possíveis interpretações que alguém poderia realizar ao ler *Ressurreição* sem procurar contextualizá-la, o que não quer dizer que tal leitura estaria errada, entretanto, para uma abordagem historiográfica, apenas essa leitura não basta. Se não tivéssemos historicizado nossas leituras, certamente não saberíamos da importância que a crítica à burocracia representa para as obras literárias de língua russa e, provavelmente, nem perceberíamos os momentos em que Tolstói faz suas críticas à organização judiciária e aos funcionários que nela trabalham. Se não conhecêssemos as outras obras de Leon Tolstói, ignoraríamos que não é essa a primeira vez que um príncipe Nekhludov aparece nos escritos desse autor, pois já houve um Nekhludov jovem em *Manhãs de um senhor*, com os mesmos princípios apresentados pelo Nekhludov de *Ressurreição*, que fora criado pelo jovem Tolstói. Assim como, se não tivéssemos tomado conhecimento das ideias desenvolvidas por Tolstói após a sua famosa “crise espiritual”, seria impossível perceber em que medida a obra encontra-se impregnada de princípios éticos pregados pelo mandamento evangélico.

Daí pode-se compreender a relevância de se considerar também o contexto intertextual do qual o texto originou-se; em outras palavras, este conhecimento

possibilita sabermos até que ponto o entendimento do texto estudado depende do conhecimento de sua relação com outros textos. Esse é outro dado teórico de grande valor que orientou nossa pesquisa, ou seja, a ideia de que, ao escrever um texto, há uma intenção do autor por detrás desse ato, sendo que para compreendermos seu texto, é fundamental que se compreenda os propósitos que o sustentam e não se encontram em sua superfície, reservando ao método hermenêutico a tarefa de descobri-los.

Não estamos defendendo que o autor tenha o controle sobre como seu texto será interpretado, ou ainda, o que será interpretado. O autor “não é o mestre do sentido, e suas intenções expressas na produção do texto não se impõem necessariamente nem aqueles que fazem desse texto um livro, nem para aqueles que se apropriam para a leitura” (CHARTIER, 1998: 35-6), “o sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso a compreensão não é nunca um comportamento somente reprodutivo, mas é, por sua vez, sempre produtivo” (GADAMER, 1997: 444). É preciso que se distinga a relação existente entre as intenções pelas quais o autor partiu e as possíveis interpretações de seus textos. O posicionamento de Skinner demonstra claramente tal pressuposto:

Trata-se da distinção entre o que o autor pretendeu dizer, de um lado, e, do outro, o que o autor pretendeu com o ato de proferir uma elocução, ou seja, uma afirmação ou um texto com o significado que teve; em outras palavras há uma dimensão de significado e a outra dimensão separada que diz respeito ao que o autor pode ter querido fazer com o significado. (*apud* PALLARES-BURKE, 2000: 320)

A intencionalidade dos autores não se refere ao significado dos textos, referem-se ao significado do ato de escrever o texto.

Tendo em vista, a partir do exemplo dado acima, nosso posicionamento teórico-metodológico, seria pertinente esclarecer qual a leitura e interpretações que fizemos quanto às nossas principais fontes, tanto as de Max Weber como as de Leon Tolstói. Aqui, nossa tentativa será a de analisar cada um isoladamente, tendo em vista que ao se compreender a leitura por nós adotada fique então mais palpável os pontos em comuns que apontaremos entre ambos.

Max Weber

Começamos pela lógica da compreensão na sociologia de Max Weber. A princípio, ele foi a nossa *chave de leitura*, pois é a partir do estudo e da compreensão do

pensamento weberiano que nos direcionaremos para as obras de Tolstói. No entanto, conforme o andamento da pesquisa, percebemos que também era possível, a partir de nossa leitura referente ao pensamento tolstoiano, voltarmos-nos para os trabalhos de Weber e identificarmos motivos tolstoianos presentes em seus escritos. Em outras palavras, partimos de Weber para compreender Tolstói e, de Tolstói, acabamos por voltar ao próprio Weber.

O propósito da sociologia weberiana é buscar compreender interpretativamente a ação social e explicar suas causas através de seu curso e dos efeitos por ela gerados, ação esta dotada de um sentido próprio. Daí deparamo-nos com o conceito da *ação social significativa* a partir do indivíduo, mas que também pode servir para se estender à compreensão das instituições, as quais se transformaram em palcos onde a ação é desenvolvida. Sendo assim, se a ação humana é passível de significado, então ela permite que se efetive uma inteligibilidade racional ainda maior da ação do indivíduo, afinal, é a nossa necessidade de compreensão causal que possibilita o exercício interpretativo. Logo, é importante ter em mente que o objetivo da sociologia compreensiva não é o entendimento do sentido, e sim o sentido da ação, enquanto estruturada por um significado.

Quanto às construções típico-ideais weberianas, elas têm por finalidade reorganizar uma racionalidade ideal das práticas e contribuem como um aparato conceitual no estudo do pesquisador das ciências humanas; em outras palavras, o tipo ideal “é a seleção arbitrária das características de um fenômeno a partir das inúmeras qualidades presentes na realidade, sem nenhuma tentativa de colocá-lo em uma relação superordenada” (MUNCH, 1999). Tendo isso em vista, Colliot-Thélène considera que:

(...) o tipo ideal construído sob a base da pura racionalidade com *relação a fins* tem uma significação e uma função estritamente instrumental: o pensamento científico confessa não poder compreender senão por esse meio, sem se preocupar em saber se essa *démarche* faz ou não justiça à lógica do sentido imanente das práticas assim explicadas. (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995: 110)

Como os conceitos weberianos funcionaram como guias ao longo deste estudo, se faz necessário alguns apontamentos quanto à definição de alguns tipos ideais que utilizamos ao longo de nossa pesquisa. Os tipos ideais foram utilizados como norteadores para as leituras da vida e obra tolstoiana, cujo primeiro exercício consistia em conhecer claramente a conceitualização de alguns desses tipos que serviram de ponto de partida e, ainda, de referência no que diz respeito ao nosso olhar sobre o conde

Tolstói e sua obra. No segundo exercício, após o término das primeiras leituras referentes a Tolstói, deveríamos nos voltar mais uma vez para Weber, sendo então, através dessa estratégia, que conseguiríamos perceber que alguns modelos de tipos ideais criados por ele ora ilustravam momentos e ações na vida do escritor russo, ora aludiam a cenários e realizações dentro de suas criações literárias.

Para o capítulo destinado à discussão quanto à crítica às instituições, foram utilizados conceitos específicos ao tema que exigiram uma série de tipos ideais que possibilitam uma melhor organização de nossa argumentação. Mas o que entendemos por “instituição”? Segundo Weber, “instituição” refere-se a um tipo de associação cuja ordem estabelecida “se impõe, com (relativa) eficácia, a toda ação com determinadas características que tenham lugar dentro de determinado âmbito de vigência” (WEBER, 1991-1999: v.1, 32), suas ordens são impostas e, normalmente, consistem em uma associação de caráter territorial; e assim como todo o tipo de “associação”, uma instituição depende de um dirigente ou de um quadro administrativo que tem a função de representá-la.

A instituição “Estado” é uma associação de caráter político. Neste trabalho, ao falarmos de “Estado” estaremos nos referindo ao modelo de Estado moderno, o qual se define sociologicamente “por um *meio* específico que lhe é próprio” (WEBER, 1991-1999: v.2, 525): a coação física. Sendo assim, compartilhamos da ideia de que o Estado é a comunidade humana que reivindica para si o monopólio do uso da força física legítima dentro de um determinado território. Assim como o Estado, a Igreja é uma associação institucional que pretende para si o domínio das massas na esfera espiritual, tendo em vista que – diferentemente do caso do Estado – “o monopólio da dominação *territorial* não foi tão essencial para a Igreja” (WEBER, 1991-1999: v.1, 35). Pautada em um princípio de universalidade, seu desejo consiste em “abarcando a totalidade da vida da humanidade” (TROELTSCH, 1985: 134).

Por “dominação” chamamos a “possibilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas” (WEBER, 1991-1999: v.1, 137), podendo ainda amparar-se em diferenciados motivos de submissão. Weber divide o conceito de dominação legítima em três tipos puros, que pode ser de caráter “racional”, “tradicional” ou “carismático”. Quanto ao conceito de “burocracia”, ele refere-se ao tipo ideal mais puro no que tange à estrutura de dominação legal, em outras palavras, uma administração burocrática significa uma dominação em virtude de determinado conhecimento, e é esse conhecimento “profissional” que, em contrapartida,

tem a tendência de fortalecê-la. Do ponto de vista weberiano, em todas as áreas de desenvolvimento das formas de associação “modernas” – as quais são nossos modelos referenciais –, isso só é possível em função do também “desenvolvimento e crescimento contínuos da administração *burocrática*” (WEBER, 1991-1999: v.1, 146).

O “matrimônio” nasce como instituição social cujo sentido conceitual poderia ser pensado a partir da combinação entre o que Weber denomina como “comunidade sexual” e “comunidade de criação”, relacionando-o ainda com outros tipos de comunidades. Os pressupostos do “matrimônio” são regulados através das tradições sagradas ou então pelas ordens estatuídas de instituições mais abrangentes, como as associações econômicas, por exemplo. Para nós, a compreensão do conceito de “matrimônio” será essencial para a discussão referente às questões das práticas adotadas pelas instituições de salvação para amenizar seu conflito com as outras esferas de valores.

Do ponto de vista sociológico de Weber, entende-se por “profeta” aquele indivíduo que é portador de “um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino” (WEBER, 1991-1999: v.1, 303), sendo que suas ações são praticadas em virtude de seu dom pessoal. O profeta poderia ser tanto o instrumento que anuncia um deus e a vontade deste, ou ainda, em virtude de seu encargo divino, aquele que exige a obediência como dever ético. Em oposição ao profeta, deparamo-nos com a figura do “sacerdote”, que é aquele que distribui bens de salvação em virtude de seu cargo, sendo que o que distingue o profeta do sacerdote é questão da vocação pessoal.

Leon Tolstói

Neste momento, buscaremos expor e definir o que entendemos por *doutrina tolstoiana*. Para isso, acreditamos que não basta estudar a fundo os romances literários de Tolstói. O estudo de outras fontes, como seus ensaios morais¹⁰, diários e correspondências, são igualmente importantes para a compreensão do pensamento desenvolvido por esse escritor russo do século XIX. Nosso estudo a esse respeito esteve, especialmente no que se refere aos escritos de caráter literário, amparado pelo trabalho de Georg Steiner, o que não significa que não existiram pontos de divergência entre a

¹⁰ Segundo Isaiah Berlin, as questões que Tolstói procurava responder nesses ensaios de forma didática, sendo quase sempre questões fundamentais de princípios (BERLIN, 1988).

nossa interpretação e a dele, mas essas discordâncias serão devidamente esclarecidas mais a diante.

Como já vimos, após o término de *Ana Karênina*, em 1877, Tolstói é abalado por uma crise espiritual e passou cinco anos sem escrever nada de muito substancial. Esse é o marco que adotamos para dividir o que denominaremos como os trabalhos iniciais de Tolstói, escritos anteriormente a essa data, e seus trabalhos tardios, escritos posteriormente a 1877. Não estamos defendendo aqui a ideia de uma grande ruptura na vida e obra de Tolstói, tendo em vista que as questões centrais presentes no Tolstói tardio já permeavam seus escritos iniciais.¹¹ Nossa explicação para tal divisão tem por razão o fato de que no Tolstói tardio suas ideias estão mais amadurecidas e concretas, e também mais claramente expostas.

Para iniciar nossa discussão se faz necessário elucidar o conceito de “mitologia” apropriado por Steiner, o qual faz referência “às formas que buscamos impor, por meio da vontade ou do desejo ou na sombra dos nossos temores, na alteridade do caos incontrolável da experiência. Elas não são (...) meros devaneios”, pois consistem no esclarecimento da alma do homem. Citando I. A. Richards, Steiner afirma que “sem as suas mitologias o homem é somente um animal cruel sem uma alma” (STEINER, 2006: 172). Tolstói estava longe de ser um animal cruel e, muito menos, um homem sem alma, pois aquele que não tem alma não conhece o sentimento de dor, o sofrimento; e ele sofria tão profundamente que em algumas passagens de seus trabalhos – sejam eles literários ou não – é possível “sentir” sua angústia.

Tanto na obra como na vida de Tolstói, as mitologias centrais são de temas religiosos¹², o que não significa que sejam os únicos, mas atentemos primeiramente a esses. O foco de seus trabalhos, especialmente os posteriores a 1877, consiste numa reflexão da relação do homem consigo mesmo e com Deus, e a todo o momento nos depararemos com questões ora de fé ora de descrença. Na teologia tolstoiana, Steiner nos apresenta quatro grandes temas: a morte, o Reino de Deus, a pessoa de Cristo e o encontro do escritor com Deus. No entanto, partindo das concepções obtidas através de nossa leitura, os reduziríamos para dois grandes temas – a *morte* e o *reino de Deus* –,

¹¹ Como já nos referimos anteriormente, sabemos que a personagem Nekhludov é utilizada tanto em *Manhãs de um senhor* – no início das criações literárias de Leon Tolstói – como em *Ressurreição* – uma das últimas novelas escritas pelo conde russo.

¹² Como o próprio filósofo russo Nikolai Berdiaiev registrou em sua biografia, além da crítica as instituições, as inquietações religiosas é outra característica bastante presente nos literatos de língua russa. (VOLKOV, 1997: 168)

tendo em vista que os outros dois temas nos parecem mais secundários ou normalmente estão diretamente relacionados com os outros temas.

A questão da morte sempre assombrou Tolstói, ele “sofria de um desespero racional pela ideia de que as vidas dos homens eram submetidas pelas doenças ou violência ou pelos furores do tempo à extinção irremediável” (STEINER, 2006: 186). A morte lhe era tão penosa, porque não existem evidências concretas de outro mundo além deste, o que fazia com que o Reino de Deus tivesse que ser construído no mundo dos homens; sua concepção de um Reino de Deus surge da tentativa de “cercar a alma saqueada pela morte” e relê-la “dentro dos limites do mundo tangível” (STEINER, 2006: 187). Daí, se não há provas reais da existência de outro mundo, a ressurreição de cada indivíduo também deve ser nesta vida, neste mundo, na essência de cada um.

A obsessão de Tolstói pela razão o levou a formular uma metodologia de questionamento para compreender o que ele chamava de “desconhecido”. Foi essa crença na razão que o motivou a procurar em todas as ciências as respostas para tais questões, sem nada, porém, encontrar.

Estudando à luz da ciência, compreendi que, me afastando, não fazia outra coisa senão me desviar da questão. Por mais atraente e luminoso que fosse o horizonte descoberto a meus olhos, por mais agradável que me fosse mergulhar no infinito dessas ciências, compreendia, não obstante, serem-me elas tanto mais claras quanto menos necessárias e menos resolviam a questão... (*apud* ZWEIG, s/d: 63)

E foi por não encontrar nada nas ciências racionais que Tolstói se viu compelido a buscar nas religiões, que ele denominava como ciências irracionais, as respostas para os seus questionamentos, especialmente no cristianismo. E a partir de então, através de um estudo apurado do evangelho cristão, nasceu a base fundamental do pensamento de Tolstói como um todo.

Quanto ao tema *pessoa de Cristo* proposto por Steiner, ele não parece tão importante e presente se o analisarmos em relação aos dois primeiros. Mas se falarmos sobre *evangelho cristão* a questão já muda de figura e o tema se equipara em recorrência e importância, tanto quanto a questão da morte e o Reino de Deus. Isso se explica pelo fato de que a doutrina e os mandamentos do evangelho cristão é um tema primordial nos ensaios morais de Tolstói. Essa divergência talvez se explique pelo fato de que a perspectiva de que Steiner estivesse considerando apenas os romances e nós optamos por partir de um viés mais abrangente.

Além das questões teológicas se desenvolveram outros assuntos que fazem parte do que consideramos aqui como a *doutrina tolstoiana*, os quais serão devidamente discutidos mais a diante. É possível notar nos trabalhos de Tolstói com bastante recorrência, seja nos escritos iniciais ou nos tardios, a crítica às instituições e como essas atuam por meios violentos para que sua existência seja garantida, e que a solução para este problema seria adotar o princípio da não-violência, não compactuando, dessa forma, para a manutenção de tais instituições, que representam um mal para os homens e perante as quais Tolstói se posiciona de maneira profundamente hostil. Entretanto, a aversão ao prazer sexual e a convicção de que esse ato corrompe a alma humana, entrando assim em conflito com a esfera religiosa, é um tema central no Tolstói tardio, e se Tolstói já possui tal concepção em seus trabalhos iniciais, o demonstra de maneira um tanto quanto sutil.

Capítulo 2 – A crítica às instituições

O foco deste capítulo consiste nas questões referentes à crítica weberiana às instituições – sejam elas religiosas, políticas ou jurídicas – e em que medida é possível identificar direta ou indiretamente a presença do pensamento tolstoiano nos ensaios sociológicos de Max Weber. No entanto, para entrarmos diretamente nos apontamentos dessa crítica em si e das aproximações entre as ideias de Weber e Tolstói, é pertinente que se esclareça também a definição de alguns conceitos-chave, tanto no ponto de vista weberiano como também nas perspectivas tolstoianas. Afinal, apenas dessa maneira se tornará perceptível os pontos de inter-relação do pensamento de ambos os intelectuais estudados no decorrer deste trabalho.

O Estado moderno

Iniciemos pelo conceito de “Estado”. Como já vimos no capítulo anterior, o Estado moderno é uma associação política que se define sociologicamente através de seus *meios* específicos, que neste caso seria o uso legítimo da força física, o que mostra que as relações entre Estado e violência são notoriamente íntimas, tendo por finalidade salvaguardar a distribuição interna e externa de poder. Isso se deve ao fato do Estado ser a única comunidade humana que detém o direito legítimo, no sentido *jurídico*, do uso da força física; em outras palavras, o pré-requisito para a existência do Estado é a relação de homens que participam politicamente de sua organização, de acordo com o objetivo de desfrutar de uma parcela maior desse direito à violência, com a finalidade de dominarem outros homens que devem obedecer à autoridade dos detentores do poder.

Do ponto de vista de Tolstói (1994), o Estado se impõe por meio do exército, cujo intuito maior é subjugar o povo em benefício dos interesses de uma minoria, destruindo assim os reais benefícios dos quais o sistema deveria ser o responsável por defender. Ao contrário disso, o exército é utilizado pelo Estado para manter íntegra a estrutura do poder, atuando assim contra seus próprios cidadãos, tornando ainda, mesmo que involuntariamente, os membros de seu exército cúmplices dos atos de violência praticados em nome do Estado contra o povo, contra seus semelhantes. Tal realidade concretiza-se pelo fato de que as ações do Estado, pautadas no uso da força física, são consideradas ações legítimas que se encontram devidamente amparadas por leis.

E aqui se percebe o primeiro motivo tolstoiniano em Max Weber. Afinal, nosso conde russo perguntaria: “quais são os meios capazes de fazer com que algumas pessoas se submetam à vontade de outras?” (TOLSTÓI, 1985). Após inúmeras considerações, Tolstói chega à conclusão de que essa evidente submissão só se torna possível a partir do uso do que ele vai chamar de *violência organizada* ou de *violência oficial* (TOLSTÓI, 1985). Para manter uma parcela de homens condicionados ao seu poder, o Estado torna-se o *donos* do aparato administrativo¹³ que Weber designa como *domínio organizado* (WEBER, 1982d: 100), o que também podemos entender como a necessidade que o Estado tem de se burocratizar, de ter sob seu controle os meios administrativos e seus servidores.

¹³ Considera-se aqui “aparato administrativo” dinheiro, edifícios, material bélico, repartições judiciárias, veículos, entre outras coisas mais.

O aparato burocrático estatal, e o *homo politicus* racional integrado no Estado, administram as questões, inclusive a punição do mal, quando realizam transações no sentido mais ideal, segundo as regras racionais da ordem estatal. Nisso, o homem político age exatamente como o homem econômico, de uma forma objetiva, “sem preocupação da pessoa”, *sine ira et studio*, sem ódio, e portanto sem amor. Em virtude de sua despersonalização, o Estado burocrático, sob aspectos importantes, é menos acessível à moralização substantiva do que as ordens patriarcais do passado (...). Em última análise, apesar de todas as “políticas de bem-estar social”, todo o curso das funções políticas internas do Estado, da justiça e administração, é regulado repetidamente e inevitavelmente pelo pragmatismo das “razões de Estado”. (WEBER, 1982a: 382-3)

A partir desse viés, fica clara a interdependência entre o Estado moderno e uma ordem burocrática. Para existir e se perpetuar, o Estado tem que dirigir e organizar aqueles que estão sob o seu domínio, “delegando poder executivo a servidores pessoais, autoridades contratadas, ou favoritos e pessoas de confiança” (WEBER, 1982d: 101), conhecido também como a figura do “burocrata”, personagem tão ilustre recorrente na literatura russa do XIX. A honra do funcionário público fundamenta-se na capacidade deste em executar com absoluta consciência as ordens das autoridades superiores.¹⁴ Esses funcionários que detêm uma parcela de poder na administração do Estado possuem interesses pessoais pelas posições de maior destaque, o que poderia lhes proporcionar maiores privilégios, tornando isso o objetivo máximo de sua carreira.

A burocratização do Estado

A crítica à burocratização do Estado, tema este tão recorrente nos escritos de língua russa¹⁵, não poderia faltar nos trabalhos de Leon Tolstói. No romance *Ressurreição*, deparamo-nos com a figura do *pope*, funcionário do tribunal de justiça responsável por dar juramento aos jurados, personagem sem nome, denominado por Tolstói apenas como *pope*. Este *pope* ao qual nos referimos “fora ordenado há uns quarenta e nove anos”, e como característica de um bom funcionário público, “orgulhava-se de ter feito prestar juramento a várias dezenas de milhares de pessoas e de continuar mesmo na velhice, trabalhando para o bem da Igreja, da pátria e também

¹⁴ Mais uma vez a literatura russa não se cansa em apresentar ilustrações da figura do burocrata, especialmente nas obras de Nikolai Gogol, que não cessava de criar exemplos ilustres. Em *O Capote* o leitor quase se compadece do humilde burocrata, Akakiy Akakievitch, filho de um funcionário público que acabou por seguir os passos do pai, que se orgulhava por jamais cometer nenhum lapso na função que exercia de copiador.

¹⁵ Além de *O capote* (1843) de Nikolai Gogol, ainda poderíamos citar outras obras da literatura russa que têm como tema central a crítica à burocratização do Estado ou a figura do funcionário público. São elas: *Almas mortas* (1842) e *O nariz* (1836), também de Gogol; o conto *Morte de um funcionário* (1883), de Antón Tchekhov; o poema satírico *O funcionário* (1846), de Nikolai Nekrasov; entre outras.

da família” (TOLSTÓI, s/d[b]: 31). Ou ainda o *escrivão* deste mesmo tribunal, que, indiferente ao tédio alheio, preocupava-se em fazer a leitura de cada documento que considerasse parte indispensável para o esclarecimento da verdade, e só se calava quando o presidente do tribunal o interrompia, declarando tais leituras “supérfluas” (TOLSTÓI, s/d[b]: 68).

Quanto aos interesses próprios de um funcionário público, na obra *A morte de Ivan Ilitch*, já na primeira página do primeiro capítulo, Tolstói procura ilustrá-los. A cena se passa no edifício do palácio da justiça no qual o juiz Ivan Ilitch, personagem central do romance, trabalhava há alguns anos. No momento em que seus colegas de repartição receberam a notícia de sua morte através de um anúncio de jornal, ao invés de sentir compaixão, “o que primeiro ocorreu a cada um foi a possibilidade própria ou dos amigos nas promoções e transferências que ela iria promover” (TOLSTÓI, 1998: 07).

“Seguramente ocuparei o lugar de Stabel ou Vinikov”, pensou Fiodor Vassílievitch. “Há um bocado de tempo que me foi prometido, e a promoção representa um aumento de oitocentos rublos anuais, sem contar as custas.”

“Tenho que aproveitar a ocasião e conseguir a transferência do meu cunhado de Kaluga para aqui”, disse Piotr Ivánovitch de si para si. “Minha mulher ficará radiante. E não poderão mais me acusar de nada ter feito pelos parentes dela.” (TOLSTÓI, 1998a: 08)

Ou ainda, mais tarde, quando o narrador começa a contar a história da vida de Ivan Ilitch, que era filho de um funcionário público. Ao falar de seu pai, o autor representa através dele a situação vivida nessa camada social:

(...) Era filho de um funcionário que, tendo servido em vários ministérios e departamentos em Petersburgo, fizera aquele tipo de carreira que leva as pessoas a uma situação da qual, pela antiguidade, não podem ser demitidas, embora seja cabal e reconhecida a sua incompetência para exercer qualquer posto de maior responsabilidade; por essa razão, recebem cargos fictícios, com ordenados (...) nada fictícios, com que vivem até avançada idade.

Assim era o conselheiro privado Iliá Iefimovitch Golovin, funcionário inútil de várias repartições superfluas. (TOLSTÓI, 1998a: 17)

Com a relação de dependência Estado-burocracia não se pode mais falar de liberdade em seu sentido moderno, segundo o qual “livre” é aquele que não está submetido ao domínio pela força. Sendo assim, se refletirmos sobre a organização das sociedades modernas, perceberemos que não existem mais indivíduos devidamente livres, pois, os detentores do poder que formam o Estado submentem homens que não partilham de uma parcela desse poder, e, em contrapartida, esse Estado também não é literalmente livre, pois precisa se submeter a uma ordem estatal burocrática para que sua

existência seja possível; afinal, é a “burocracia de funcionários especializados e o direito racional, impessoal e *previsível*” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995: 119) que formam os pilares do sistema conhecido por Estado moderno.

No caso da burocracia russa – tanto a retratada nos romances como no corpo administrativo do Estado imperial russo –, ela se aproxima muito mais do tipo ideal de dominação *patrimonial* (WEBER, 1991-1999: v.1, 32), recorrentes nas sociedades pré-capitalistas, tendo em vista que a Rússia manteve uma organização social semelhante ao modo de produção feudal até o início do século XX; diferente então do tipo *burocrático-racional*, que, na concepção de Weber, era corporificada pelo caso prussiano.

Dentro da estrutura do Estado moderno burocrático nos deparamos ainda com a figura do *jurista*, que segundo Weber consiste em uma categoria profissional de formação universitária, que representa a maior parte do corpo administrativo do Estado. O jurista de formação é superior a qualquer outro funcionário pelo fato de que “o ofício do advogado treinado é defender, com eficiência, a causa dos clientes interessados. (...) Sem dúvida ele pode defender e vencer uma causa apoiado em argumentos logicamente fracos e que, nesse sentido, é uma causa ‘fraca’. Não obstante, ele a ganha porque tecnicamente faz para ela uma ‘argumentação forte’.” (WEBER, 1982d: 116). Em *Ressurreição*, Tolstói faz alusão à figura de um advogado bem treinado que, através de um golpe de habilidade, desenvolveu uma argumentação capciosa que foi capaz de deixar totalmente sem recursos uma senhora que revogava uma causa justa; e embora todos no tribunal soubessem de tal evidência, nada puderam fazer para socorrer a pobre mulher (TOLSTÓI, s/d[b]: 27).

A Igreja cristã e sua relação com o Estado moderno

Juntamente com o Estado, a Igreja cristã também consiste em uma instituição mundana, sendo que ambos representam os pilares nos quais a sociedade moderna se fundamentou. Para se institucionalizar, a Igreja adotou medidas correspondentes às que já eram seguidas pelo Estado, mas adaptadas à sua realidade, criando também um corpo de burocratas, organizados hierarquicamente, que foram chamados de sacerdotes, dando um nome específico a cada cargo, sendo este adequado ao seu *status*; dogmas foram criados, cujas leis diziam respeito a como seus fiéis deveriam se comportar; exigindo ainda uma fé cega nas pessoas ou nos livros pertencentes a essa Igreja.

Se adotarmos por alguns instantes a perspectiva da Igreja cristã como uma religião de salvação e refletirmos sobre a ligação estabelecida entre a esfera religiosa – na figura da Igreja – e a esfera política – na figura do Estado –, num primeiro momento essa relação se manifesta na forma de um conflito, o que seria natural de se esperar, já que se trata de instituições regidas por valores bastante distintos. Por um lado, a Igreja cristã, orientada pelo Sermão da Montanha, defende – ou teoricamente deveria defender – que não se deve resistir ao mal; em contrapartida, “o Estado declara: ‘Deves ajudar o direito de triunfar pelo uso da *força*, pois se assim não for também serás responsável pela injustiça.’” (WEBER, 1982a: 383).

O que não seria natural de se esperar é a possibilidade de uma amenização desse conflito entre Estado e Igreja, e isso só foi possível no momento em que ambos compreenderam que se apoiando um no outro poderiam garantir, de maneira mais efetiva, sua existência e seu poder sobre os indivíduos. Afinal, como seria possível conciliar a doutrina pregada pelos evangelhos cristãos “com as exigências da guerra e de suas violências contra nossos compatriotas e contra os estrangeiros?” (TOLSTÓI, 1994: 28), sendo que estas são as necessidades primordiais para a manutenção do Estado.

Essa interdependência consiste no fato de que, por um lado, aproveitando-se da capacidade que a Igreja tem em colaborar com a manutenção da ordem política, o Estado apoia-se e utiliza da religião para domesticar as massas e enquadrá-las sob seu domínio, enquanto que a Igreja, por sua vez, ampara-se no Estado e no seu direito ao monopólio do uso da força física para se resguardar. Quanto a essa questão, a conclusão a que Weber chega é a seguinte:

As variadas posições empíricas que as religiões históricas têm tomado frente à ação política foram determinadas pela mistura das organizações religiosas com os interesses do poder e as lutas pelo poder, pelo colapso sempre inevitável até mesmo dos mais altos estados de tensão com o mundo, em favor de concessões e relatividades, pela utilidade e uso das organizações religiosas, para a domesticação política das massas e, especialmente, pela necessidade que as pretensas potências têm da consagração religiosa de sua legitimidade. (WEBER, 1982a: 386-7)

A contradição entre essa “aliança” entre Estado e Igreja acentua-se tendo em mente a evidência de que aquele que desejar manter-se verdadeiramente fiel aos desígnios de Cristo acabará por negar o Estado, pois este fiel não poderá trabalhar em favor do Estado para defendê-lo. O verdadeiro cristão não seria capaz de cumprir a exigência primordial ao Estado, a qual garante sua existência: ingressar no exército a

serviço desse Estado, pegando em armas e atentando contra a vida de seu semelhante. A Igreja, por sua vez, só pôde se aliar ao Estado – segundo o pensamento de Tolstói – na medida em que ela foi se afastando do *verdadeiro cristianismo*, o cristianismo primitivo, que acabou por ser substituído por um cristianismo meramente de aparências.

Todavia, o Estado não é a única instituição que se utiliza da violência para existir e perpetuar-se: a Igreja cristã trilhou um caminho semelhante, substituindo apenas ações baseadas no uso da força física pelo uso da força simbólica (BOURDIEU, 2007), através da manipulação do discurso de suas doutrinas e seus dogmas, o que não deixa de ser uma violência, só que agora de caráter espiritual, tendo em vista suas finalidades. Para Weber, a justificativa dada pela fé cristã é que o uso da violência simbólica seria um meio de disciplina contra o pecado e os hereges que colocavam em perigo a alma.

Toda organização da salvação por uma *instituição* compulsória e universalista da graça sente-se responsável, perante Deus, pelas almas de todos, ou pelo menos de todos os homens a ela confiados. Essa instituição se sentirá, portanto, com o direito a opor-se, e com o dever de opor-se, com a força impiedosa a qualquer perigo oriundo de uma má orientação da fé. Sente-se obrigada a promover a difusão de seus meios de graça salvadores. (WEBER, 1982a: 385)

E nesse particular, encontramos mais um motivo tolstoiniano nos escritos de Weber: Tolstói posiciona-se contrariamente a essa alegação da Igreja cristã especialmente em sua obra *Ressurreição*. Ao descrever as missas dentro do presídio onde Maslova permanecera retida por algum tempo, Tolstói procura demonstrar como os rituais, tradicionalmente utilizados pela Igreja – repletos de simbologia, cuja finalidade última consistiria em impressionar e adormecer a consciência dos homens (TOLSTÓI, 1994) –, perderam sentido para aqueles indivíduos que o presenciavam por mera conveniência.

Tais rituais já não encantam mais e, na maioria das vezes, tornaram-se apenas reproduzidos mecanicamente sem gerar contribuição alguma para apaziguar os espíritos inquietos que deveriam encontrar nesses templos de salvação o conforto que tanto necessitam e procuram. A citação a seguir ilustra claramente a crítica feita por Tolstói aos rituais praticados pela Igreja cristã:

E a nenhum dos assistentes, desde o sacerdote e o diretor até a Maslova, ocorria a ideia de que esse mesmo Jesus, cujo nome o sacerdote repetia tantas vezes, esse mesmo Jesus a quem erguiam louvores incompreensíveis proibira exatamente tudo o que se praticava naquele lugar: proibira que os homens julgassem seus semelhantes, que os prendessem, que os vigiassem e os atormentassem, como acontecia no recinto da prisão; proibira aos homens a violência de uns para com os

outros, afirmando que tinha vindo restituir à liberdade os que dela foram privados.

Longe de pensar em semelhante coisa, o padre realizava todas as cerimônias com a consciência tranquila. (TOLSTÓI, s/d[b]: 129)

Há evidências de que Weber tinha, no plano mais pessoal, uma desconfiança, senão uma aversão, à maneira como se estruturara a Igreja evangélica alemã (“protestantismo de fachada”, disse ele publicamente em 1911);¹⁶ o que constituiria mais uma convergência com a crítica tolstoiana.

Daí a justificativa das guerras promovidas em nome de Deus, as chamadas *guerras santas*, diferente dos outros tipos de guerras puramente seculares e, portanto profundamente indignas. A guerra religiosa é promovida segundo a desculpa de ter por finalidade executar os mandamentos de Deus, ou ainda em nome da fé. No entanto, como o próprio Weber constata, esse posicionamento adotado pelas instituições religiosas – e neste caso, especialmente a Igreja cristã – denota uma profunda contradição, sendo que o mandamento evangélico, tomando por base o Sermão da Montanha, é incondicional e não admite ambiguidades.

“Quem com ferro fere com ferro será ferido, e a luta é a luta em toda parte” (WEBER, 1982d: 143) e o mal, aqui ilustrado na figura da violência, jamais poderá resultar em algo bom. O mandamento evangélico não prega a ideia de nos tornarmos cúmplices da violência, de nos mantermos alheios a ela, mas o contrário, tal mandamento significa que não devemos combater o mal – no caso a violência, ou mesmo qualquer outro mal – com o próprio mal, pois desta ação não surtirá nada de bom. Aquele que deseja adotar a ética do evangelho para sua vida não pode resistir ao mal recorrendo ao uso da violência, pois o objetivo do evangelho não é ensinar ao cristão a combater o mal recorrendo à realização de uma guerra ou de uma revolução. O verdadeiro cristão deve resistir ao mal, mas para isso ele precisa encontrar ou criar artifícios justos para que o mal possa ser extinto da vida dos homens.

O meio que Tolstói encontrou de seguir os mandamentos do evangelho foi recorrer à não-violência que se exprime na não-cooperação, na desobediência civil, pois este sim seria o único meio moral de combater o mal e convertê-lo em algo bom. Seu desejo era romper inteiramente com o Estado e com o sistema técnico e legal da civilização moderna em busca de uma nova humanidade (TROELTSCH, 1931: 729). Seria absolutamente impossível compreender a doutrina tolstoiana longe do ideal do Sermão da Montanha, e é ao se utilizar dessa ética promovida por tal mandamento para

¹⁶ *Apud* Mata, 2008: 240.

embasar suas reflexões referentes às críticas às instituições o momento em que é possível perceber o quão próximo Weber se encontra do pensamento desenvolvido por Tolstói. Não que Weber defenda o mesmo tipo de posicionamento de Tolstói, mas o que queremos demonstrar aqui é que ele, no mínimo, tinha amplo conhecimento das ideias defendidas pela doutrina tolstoiana.

Em *O reino de Deus está em vós*, Tolstói (1994) revela algumas de suas leituras, as quais foram primordiais para a consolidação de seu pensamento – denominado, posteriormente, como *doutrina* por seus seguidores –, sendo uma delas a obra de Adin Ballou¹⁷, *Catecismo da Não-Resistência*, a qual procura esclarecer em que se fundamenta o mandamento da não-resistência para o cristão. Segundo Ballou, a principal virtude da doutrina da não-resistência seria

A possibilidade de cortar o mal pela raiz em nosso próprio coração, assim como no de nossos semelhantes. Esta doutrina reprovava o que perpetua e provocam sentimentos de ódio, origem de todo o mal. Ofender o próximo porque ele nos ofendeu, com o propósito de repelir o mal, é reprovado uma má ação, é despertar ou pelo menos liberar, encorajar o demônio que pretendemos repelir. Satanás não pode ser expulso por Satanás, a mentira não pode ser purificada pela mentira, e o mal não pode ser vencido pelo mal. A verdadeira não-resistência é a única resistência ao mal. Ela degola o dragão, destrói e faz desaparecer por completo os maus sentimentos. (TOLSTÓI, 1994: 21)

Além do uso da violência, outro dado em comum que a Igreja possui em relação ao Estado refere-se à sua organização burocrática. O fato de a Igreja ter se perpetuado ao longo dos séculos só foi possível na medida em que, por trás dela, existia um “corpo de profissionais” (BOURDIEU, 2007: 95). Os sacerdotes, que se encontravam burocraticamente organizados, transformaram-na assim em uma empresa burocrática de salvação. A prática sacerdotal e a sistematização que o corpo de profissionais promove são o resultado da “ação de *forças externas* que assumem pesos desiguais segundo a conjuntura histórica, e com as quais o corpo sacerdotal deve contar” (BOURDIEU, 2007: 95). No entanto, para Tolstói os membros que constituem esse corpo sacerdotal nem ao menos pregavam a verdadeira mensagem do evangelho cristão, “eles caluniam Cristo (...) sua falsidade tornou-se hoje tão evidente que seu único meio de mantê-la é o de intimidar o público com a sua audácia e desenvoltura” (TOLSTÓI, 1994: 32).

¹⁷ Adin Ballou (1803–1890) foi o fundador da Comunidade de *Hopedale* – onde hoje fica Hopedale, Massachusetts – e um expoente proeminente do pacifismo, socialismo e abolicionismo do século XIX. Tolstói e Ballou se corresponderam nos anos de 1889 e 1890, que consistem em uma série de quatro cartas que foram editadas e publicadas após a morte de Ballou, em agosto de 1890, por Lewis G. Wilson no jornal *The Arena*. (CARPENTER, 2010)

Após expor publicamente suas concepções em relação ao que ele acreditava ser a realidade da Igreja cristã, que deixara de ser evangélica ao consolidar-se como “instituição”, Tolstói recebeu, em pleno século XIX, como resposta à sua ousadia a excomunhão do Sínodo realizado em 20-22 de fevereiro de 1901:

O conde Tolstói, escritor conhecido mundialmente, russo de nascimento, ortodoxo de batismo e formação, atraído por sua soberba inteligência insurgiu-se contra o Senhor, contra Cristo e contra Seu santo patrimônio, renegando claramente, diante de todos, a mãe que o alimentou e o educou, a Igreja Ortodoxa. (TOLSTÓI, 2001: 114-5)

Sua “cruz” era grande demais, ele teria que sustentá-la sozinho. Além de ser punido e expulso da Igreja Ortodoxa, Tolstói ainda teve a maioria de seus trabalhos censurados¹⁸ por parte do Estado czarista, pois essa foi à maneira que o Estado russo encontrou de defender a si próprio e a Igreja dos constantes ataques promovidos pelo conde.

¹⁸ Leon Tolstói não ignorava o fato de que a maioria dos trabalhos que produzia viria a ser censurado por parte do Estado czarista russo e condenados pela santa Igreja cristã ortodoxa russa. Todavia, escrevia mesmo assim, tendo conhecimento de que seus trabalhos poderiam circular clandestinamente e ainda serem traduzido para o exterior. (SCHNIDERMAN, 1983).

Capítulo 3 – A esfera religiosa e sua relação com as outras esferas de valores

Em linhas gerais, no decorrer deste capítulo, o foco de nossa discussão será o de analisar a relação que a esfera religiosa estabelece com as outras esferas de valores e em que medida tal relação pode vir a gerar conflito. Nesta discussão o objetivo consiste em verificar, especialmente, em que proporção essas tensões são atenuadas ou intensificadas a partir do viés sociológico adotado por Weber, além de apontar os momentos em que encontramos ali vestígios de concepções tolstoinianas. A contraposição entre as esferas religiosa e política não serão abordadas neste capítulo, tendo em vista que ela já fora discutida especificamente no capítulo anterior.

Antes de partirmos diretamente ao ponto que interessa, cabe-nos mais uma vez apontarmos e esclarecemos os aspectos essenciais que orientam nosso estudo sobre a presente discussão. Trataremos agora de um tema fundamental em Weber que consiste na “correlação entre a racionalização da relação do homem com o mundo e a autonomização grandiosa que adquirem uns dos outros diversos campos em que se desenrolam as práticas sociais: (...) as diversas ‘esferas de posseção de bens’” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995: 117-8). Quanto aos valores próprios das diferentes esferas, cada esfera encontra-se pautada em valores *últimos*, sendo estes imperativos categóricos que acabam por criar um universo dicotômico onde o que vale é *tudo ou nada*; sendo que cada esfera de valor é governada por suas próprias leis em uma lógica imanente que a distingue.

Essa concepção de esferas de valor e ordens existenciais tornou-se presente nas ideias de Weber durante a Primeira Guerra Mundial, momento em que ele começou a publicar seus estudos sobre a ética econômica nas religiões mundiais (OAKES, 2001). Segundo um estudo feito por Colliot-Thélène, Weber teria distinguido quatro dentre as

esferas que possuem como base aspectos das relações sociais, subdividindo-as então em dois grupos: “o primeiro reúne as potencialidades da atividade racional: econômica e política, enquanto o segundo é constituído, ao contrário, pelas forças cuja essência é fundamentalmente a-razional ou anti-razional: a estética e o erótico” (OAKES, 2001: 118). O que motiva o conflito entre as esferas de valores são as contradições das proposições que se apresentam entre seus valores *últimos*, ou seja, os “valores antinômicos” (OAKES, 2001: 197).

Para Weber, a análise da concepção de valor, a identificação e diferenciação das diversas esferas de valores e a investigação de como elas constituem ordens existenciais, que acabam por regular a conduta da vida, são todas perguntas científicas,

Tais construções possibilitam determinar o local tipológico de um fenômeno histórico. Permitem-nos ver se, em laços particulares ou em seu caráter total, os fenômenos se aproximam de uma de nossas construções: determinar o grau de aproximação do fenômeno histórico e o tipo construído teoricamente. Sob esse aspecto, a construção é simplesmente um recurso técnico que facilita uma disposição e terminologia mais lúcida. (WEBER, 1982a: 372)

A relação entre as esferas religiosa e erótica

Tomaremos como ponto de partida a relação da esfera religiosa com a erótica. A chamada religião de salvação é guiada por uma ética fraternal a qual gera uma profunda tensão com o “amor sexual”, sendo este a maior força irracional da vida. Essa tensão se intensifica gradualmente na medida em que a sexualidade torna-se algo transcendente ao que é considerado normal e, proporcionalmente, no momento em a ética de salvação da fraternidade encontra-se profundamente embasada em princípios de valores morais. Segundo Georg Steiner (2006), Guy Oakes (2001) e Boris Schnaiderman (1983), este conflito entre a sexualidade e a espiritualidade é um dos temas centrais nos escritos de Leon Tolstói, especialmente em seus trabalhos tardios.

Ao demonstrar historicamente a relação entre sexo e religião, Weber destaca que tal relação possuía, originalmente, um vínculo bastante íntimo, tomando como exemplo a “prostituição sagrada”, diferente da “prostituição profana”, que posteriormente teria evoluído para o que conhecemos hoje por “matrimônio”. A transformação do conceito de matrimônio em sacramento, pela Igreja Católica, foi um ato que tinha por finalidade proporcionar uma concessão do sentimento erótico aos indivíduos que compunham o corpo de fiéis dessa religião de salvação. O matrimônio torna-se então racionalmente

regulamentado no mundo interno e externo ao indivíduo, como uma maneira de “legalizar” o ato sexual aos homens, “criatura inevitavelmente amaldiçoada em virtude de sua ‘concupiscência’” (WEBER, 1982a: 399).

Segundo o ponto de vista apresentado por Weber, no que se refere à ética religiosa da fraternidade, a relação erótica deve manter-se ligada à brutalidade; tal definição elucida exatamente o que a personagem Nekhludov faz com Maslova em *Ressurreição*. Após ser seduzida e se entregar ao príncipe Nekhludov, Maslova é abandonada, levando-a a adotar o que Weber denominou por “prostituição profana” como prática cotidiana – e profissionalizada em sua vida.

A partir desse dia começou para Maslova uma vida de contínua violação das leis divinas e humana, como hoje em dia levam milhares de mulheres, não somente com autorização, mas o que é pior, sob proteção efetiva de um poder legal – zeloso do bem-estar dos seus súditos (...). (TOLSTÓI, s/d[b]: 13)

Posteriormente, ao se reencontrar com Maslova e ter se arrependido dos atos passados, numa tentativa de reparar seus erros de juventude cometidos contra ela, Nekhludov decide casar-se com Maslova, legalizando assim a relação erótica entre ambos perante a Igreja – e a sociedade – através do sacramento matrimonial.

Ou ainda poderíamos pensar no pequeno romance *A morte de Ivan Ilich* (TOLSTÓI, 1998a), quando o narrador nos conta que o jovem Ivan optou pelo matrimônio por motivos de puro interesse. Durante sua juventude, antes de adquirir renome na carreira de funcionário público, Ivan Ilich dedicava-se a conquistar o que Bourdieu (2007) chamaria de *capital cultural*, sendo esse, inclusive, uma das razões que o levava a se casar com Praskóvia Fiódorovna Michel – que na época era uma jovem que pertencia a uma excelente família, não era feia e fazia parte do mesmo círculo social de Ivan.

Dizer que Ivan Ilich se casou por ter se apaixonado pela moça e por ter encontrado nela compreensão para sua concepção da vida seria tão incorreto quanto afirmar que se consorciara porque a sua roda social aprovara o enlace. Esposou-a movido por suas próprias razões: o casamento lhe proporcionava particular satisfação e era visto como uma boa solução pelos amigos mais altamente colocados. (TOLSTÓI, 1998a: 22)

A procedência dessa dissonância entre religião e sexo surgiu através do culto à castidade dos sacerdotes, fundamentado no argumento de que a “sexualidade era facilmente considerada como especificamente dominada pelos demônios” (WEBER, 1982a: 393). Em *Padre Sérgio* fica clara essa luta travada pelo homem que opta pela

vida do sacerdócio contra o desejo sexual. Em sua reclusão como sacerdote, Kassátski – que se ordenara padre, adotando o nome de Sérgio – vivia uma vida dura, em um dilema constante, cujas fontes eram a dúvida – que apesar de almejar tornar-se um homem de fé, passava longos períodos sem que a fé lhe socorresse – e a concupiscência carnal. “Pareciam duas coisas distintas, quando na verdade eram uma só e a mesma. Tão logo as dúvidas se desfaziam, o mesmo acontecia com a concupiscência. Achava, porém, que se tratava de dois demônios distintos, e lutava com cada um separadamente.” (TOLSTÓI, 2001: 51).

Ao ser colocado em uma situação de prova contra o desejo sexual, ele luta de todas as formas para resistir à tentação. Sem que as orações surtisser algum efeito, a única saída que encontrou foi amputar o próprio dedo para que a dor tomasse conta de seus pensamentos e dissipasse a volúpia que se impregnava em seu ser. No entanto, anos após tal acontecimento, quando novamente é posto em prova, Kassátski não tinha mais a mesma motivação para lutar contra o desejo, entregando-se ao prazer carnal – e isso porque há muito ele já não questionava mais se sua fé era sincera ou não.

Segundo Weber, a última intensificação do conflito entre a esfera erótica e as outras esferas desse mundo ocorre em relação às culturas intelectuais, “quando essa esfera colidiu com o traço inevitavelmente ascético do homem especialista vocacional”. (WEBER, 1982a: 396). Essa tensão entre a esfera erótica e a vida cotidiana racional, “a vida sexual especificamente extraconjugal, que havia sido afastada das coisas cotidianas, pode surgir como o único laço que ainda ligava o homem à fonte natural de toda a vida” (WEBER, 1982a: 396). Em outras palavras, o ato sexual perde seu caráter natural, a partir do momento em que o amante passa a ter consciência do seu desejo. “A euforia do amante feliz é considerada como ‘boa’; tem a necessidade cordial de poetizar todo o mundo com características felizes, ou encantar todo o mundo num entusiasmo ingênuo para a difusão da felicidade” (WEBER, 1982a: 399). Assim era o jovem Nekhludov e seu amor inocente por Maslova.

Bastava Katucha entrar no quarto de Nekhludov ou que este lhe percebesse de longe o vestido cor-de-rosa e o avental branco para que tudo a seus olhos se transfigurasse: renascia para a vida, tudo era alegria. E ela, por sua vez, experimentava idêntica impressão. Não era simplesmente a presença, a aproximação de Katucha o que produzia esse efeito em Nekhludov: a simples ideia de sua existência enchia-o de felicidade. Se por acaso recebia uma carta que o aborrecia; se o trabalho não progredia; se, por acaso, o dominava uma crise melancólica profunda, sem fundamento, tão frequente entre a mocidade, bastava pensar em Katucha para se dissiparem todas as tristezas. (TOLSTÓI, s/d[b]: 46)

O místico e o asceta

No trabalho sociológico de Max Weber com relação ao desenvolvimento de tipos ideais especialmente presente no ensaio *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*, encontramos dois deles que serão essenciais para elucidar a intertextualidade entre seus escritos e os de Leon Tolstói. Refiro-me aos conceitos de *místico* e de *asceta*. Nossa pretensão não é enquadrar Tolstói, ou ainda seus trabalhos, nesta tipologia desenvolvida por Weber – até porque Tolstói não é daqueles que se adéquam¹⁹ facilmente às formas – pois em certos momentos o mítico e o asceta se confundem nele.

Nosso intuito é demonstrar como as definições desses dois tipos weberianos podem orientar nosso olhar sobre algum fato na vida de Tolstói, ou ainda algum fato da vida de suas personagens. Assim como na obra de Weber, nosso estudo utiliza-se dos conceitos de asceta e místico como conceitos polares e distintos entre si, mas que em determinada conjuntura podem ter suas especificidades e distanciamentos amenizadas. Como nos mostra Sérgio da Mata, em seu trabalho *História e religião* (2010), o fenômeno místico é amorfo, não podendo assim ser disciplinado nem enquadrado na doutrina das grandes empresas de fé, sendo esse o motivo da relação entre a mística e a tradição manter-se de modo complexo.

(...) os místicos partem sempre da tradição religiosa em que estão inseridos e na qual foram educados. No entanto, são capazes de recriar a tradição à medida que lhe conferem um sentido inteiramente novo. Eis a razão pela qual as diversas religiões elaboram variados mecanismos de controle sobre o místico, com a obrigação de estarem sob a autoridade de um guia espiritual (...). Compreende-se, portanto, que a relação a mística com a religião estabelecida nem sempre seja amistosa. (MATA, 2010: 119)

Começamos pelo conceito de asceta. A figura do asceta consiste no indivíduo que leva a efetivação da virtude através de um exercício prático, de uma “ação” desejada por Deus. O asceta atua dentro do mundo e, pretendendo dominá-lo, procura domesticar no indivíduo aquilo que reconhece como maligno por meio do trabalho através de uma vocação mundana. Em contrapartida, o místico refere-se aquele que

¹⁹ Quanto à questão de Tolstói não se enquadrar a formas e modelos pré-estabelecidos, Isaiah Berlin compartilha da ideia de que nosso velho conde não pode ser encaixado a nenhum movimento público de sua época ou de qualquer outra. “O único grupo a que Tolstói pertence é o subversivo dos questionadores, aos quais não se deu, e provavelmente não se dará, nenhuma resposta – pelo menos nenhuma resposta que eles ou os que os compreendem se disponham a aceitar”(BERLIN, 1988: 242).

almeja o estado de *possessão*, no qual o indivíduo torna-se *recipiente* do divino, e não seu instrumento – como é o caso do asceta –, optando assim por uma fuga do mundo.

Segundo Weber, só é possível atenuar o contraste entre esses dois tipos na medida em que o asceta limita-se “a controlar e superar a malignidade da criatura na própria natureza do agente”. Com isso, “(...) ele fortalecerá a concentração sobre as realizações ativas e redentoras, firmemente estabelecidas e desejadas por Deus, a ponto de evitar qualquer ação nas ordens do mundo (fuga ascética do mundo)” (WEBER, 1982a: 374). O mesmo contraste pode ser reduzido caso o místico não leve às últimas consequências a conclusão de que deve fugir ao mundo, permanecendo então nas ordens do mundo.

Se pensarmos primeiramente na biografia de Tolstói, isso já seria o suficiente para empregarmos *tanto o conceito de místico quanto o de asceta*. Como já foi dito, seria difícil estabelecer um momento na vida de Tolstói durante o qual suas atitudes poderiam se enquadrar apenas no modelo de asceta ou apenas no modelo de místico. Na maioria das vezes, os dois tipos se confundiam, sendo que certas vezes um adquiria supremacia sobre o outro, mais dificilmente um excluía o outro. Vejamos quando o tipo asceta sobressaiu na vida de Tolstói.

Ao pensar sobre a organização social de seu tempo, no problema das grandes propriedades rurais na Rússia do século XIX²⁰ – e que perduraram ao longo dos séculos anteriores a esse –, na miséria em massa nas grandes cidades, Tolstói conclui que uma mudança concreta só poderia ser realizada através de uma metamorfose completa no sistema social vigente. Sem esperar que as transformações fossem promovidas pelas instituições responsáveis, decidiu-se ocupar ele próprio das escolas para camponeses e começou a arar a terra junto a seus *mujiques*. Foi por ter adotado ações práticas que o tipo asceta tornou-se mais evidente em alguns momentos na vida de Tolstói, afinal, é o exercício *prático* que leva à efetiva realização da virtude do ponto de vista ascético, o que se tratava de um objetivo para o conde.

Voltando-nos agora para a produção literária tolstoiana, também podemos identificar personagem nos quais a figura do asceta se sobrepõe ao místico. Em *Manhãs de um senhor* (TOLSTÓI, s/d[a]), o príncipe Nekhludov acreditava que poderia melhorar as condições de vida de seus servos, abandonando a faculdade e indo viver em

²⁰ Uma questão relacionada ao problema das propriedades rurais na Rússia é o fato de que somente com o decreto de 19 de fevereiro de 1861, o então czar Alexandre II pôs fim a servidão e emancipou os camponeses (VOLKOV, 1997: 67).

sua propriedade rural junto a eles, sentindo-se responsável por eles perante Deus. Em carta a sua tia, a condessa Bieloretzkaia, questiona-se:

(...) Não terei, porventura, o sagrado dever de me preocupar com esses setecentos homens pelos quais terei de responder perante Deus? Não será pecado deixar-mo-los nas mãos de grosseiros *starostas* e administradores, apenas para mais à vontade nos divertirmos e satisfazermos as nossas ambições? Por que haveria eu de procurar a maneira de ser útil e de praticar o bem noutra esfera quando descobri aqui um dever tão formoso? (TOLSTÓI, s/d[a]: 04)

Em *Ressurreição*, com o outro príncipe Nekhludov, o mesmo acontece. Depois de despertado do seu período de egoísmo, durante o qual só se preocupava com o próprio bem-estar, suas “ocupações não tinham por objeto a sua pessoa, mas os outros” (TOLSTÓI, s/d[b]: 282), decidindo-se então por distribuir suas propriedades entre seus camponeses, ou ainda, – após ter se empenhado em provar a inocência de Maslova e começar a visitar frequentemente a prisão, conhecendo assim a dura realidade dos infelizes que lá se encontravam confinados – o príncipe acreditava que também deveria socorrer aqueles prisioneiros que incessantemente lhe pediam assistência.

Ou ainda em *Padre Sérgio*, cujo monge Kassátski acreditava fielmente que o ato de rezar e supostamente curar os peregrinos que recorriam até ele em busca amparo referia-se a uma ação operada dentro do mundo, a qual realizava em nome e a serviço de Deus. Ao descrever a realidade vivida pelos monges no ensaio *Rejeições religiosas do mundo e suas direção*, Weber torna a figura de Kassátski torna-se quase palpável:

A reclusão contemplativa, como princípio, pode apenas estabelecer a norma de que os monges sem propriedades deveriam gozar apenas o que a natureza e os homens lhe oferecessem voluntariamente: frutas, raízes e esmolas espontâneas. O trabalho era algo que distraía o monge da concentração sobre os valores da salvação que ele desejava. (WEBER, 1982a: 381)

Os primeiros anos em que se tornara monge foram assim para o então Padre Sérgio, sem qualquer distração para sua busca da fé espiritual sob os preceitos de Deus. No entanto, Weber ainda faz questão de apontar o paradoxo existente entre a vida levada por um monge e o “custo” da manutenção desse estilo de vivência – ou seja, o paradoxo gerado pela relação promovida entre as esferas religiosa e econômica. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que o *asceta* deve renunciar ao mundo negando-se a propriedade individual, os próprios templos e mosteiros tornam-se centros de economias racionais.

Mas essa personagem não se limita em ilustrar apenas a figura do asceta, *Padre Sérgio* é uma novela publicada em 1898 na qual Tolstói resume inquietações que lhe afligiam no final da vida, como a recusa de certos dogmas cristãos, a aversão ao prazer sexual e a ideia da não-resistência ao mal. Tomando os tipos ideais da figura do asceta e do místico de Weber, perceberemos que a personagem Stiepán Kassátski é quase uma ilustração do conflito entre o ascetismo e o misticismo.

O ascetismo ativo opera dentro do mundo; o ascetismo racionalmente ativo, ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho numa vocação “mundana” (ascetismo do mundo). Tal ascetismo contrasta radicalmente com o misticismo, se este se inclina para a fuga do mundo (fuga contemplativa do mundo). (WEBER, 1982a: 374)

Ao sucumbir à tentação sexual e fugir de seu mosteiro ao encontro de Páchenka – uma prima que perdera contato durante muito –, ao conhecer um pouco quanto ao rumo que a vida daquela mulher tomara e as escolhas que fizera, Kassátski descobre que viveu para os homens a pretexto de viver para Deus. Suas orações e bênçãos eram na verdade uma forma de satisfazer a vontade humana, enquanto que Páchenka, ao cuidar da família e procurar ajudar os outros com o pouco que tinha, vivia para Deus acreditando que servia aos homens.

“Sim, uma boa ação, um copo d’água oferecido sem pensar em recompensa vale mais do que tudo que fiz às pessoas. Mas não havia um quinhão de sinceridade no desejo de servir a Deus?” – perguntava-se a si mesmo, e a resposta era: “Sim, mas tudo era maculado e encoberto pela vaidade humana. Não há Deus para aqueles que, como eu, vivem para a vaidade humana. Vou procurá-lo”. (TOLSTÓI, 2001: 100)

Tal decisão o levou ao misticismo, cuja intenção é atingir um estado de possessão, ao contrário do ascetismo, “no qual o indivíduo não é um instrumento, mas um “recipiente” do divino” (WEBER, 1982a: 374). O místico é a figura da humildade relacionada à minimização da ação. O misticismo consiste na fuga singular deste mundo, “na forma de uma dedicação sem objeto a todos” (WEBER, 1982a: 381).

Para o verdadeiro místico, (...) a criatura deve estar calada, de modo que Deus possa falar. Ela está no mundo e se “acomoda” externamente às suas ordens, mas apenas para adquirir a certeza do seu estado de graça em oposição ao mundo, resistindo à tentação de levar a sério os seus processos. (WEBER, 1982a: 374)

Assim como vimos em sua obra, na vida de Tolstói a figura do místico também se faz presente, atingindo o ponto de assumir supremacia em relação ao asceta, e no caso de Tolstói, Flew acredita que ele desenvolvia uma *mística de massas*, partindo do

pressuposto de que eram as massas de homens e as decisões tomadas em conjunto por estes que geravam o conhecimento irracional, ou seja, a fé (FLEW, 1963). Weber, ao dizer que para o místico “o que importa para sua salvação é apenas a compreensão do significado último e completamente irracional, através da experiência mística” (1982a: 375) elucida exatamente o que Tolstói declara buscar em seu ensaio *Confissões*. Neste texto, o conde russo (que já não escrevia há cinco anos) declara que, depois de sua crise espiritual, o suicídio frequentemente lhe assombrava os pensamentos, deixando-o desesperado para encontrar um motivo, uma explicação para o porquê de estar vivo.

Se contrapusermos a obra de Tolstói à sua vida, há momentos em que se tem a impressão de que o escritor repetiu a si mesmo em suas criações²¹. No entanto, durante seus últimos dias, o velho conde decide-se por abandonar tudo numa tentativa última de fugir de uma existência que não fazia nenhum sentido para ele; esse é o momento contrário, o instante em que é a vida do escritor que imita sua obra, pois Kassátski havia feito algo semelhante em *Padre Sérgio*, quando se decidiu por seguir em busca de uma razão para sua vida, abandonado uma vivência vã, em outras palavras, buscando a fuga desse mundo, tal como a atitude de um místico.

Capítulo 4 – A ciência e o sentido da vida

²¹ Como em *Ana Karênina*, quando a personagem Liêvin tem um irmão por nome Nicolau, que acaba morrendo ainda jovem. Tolstói também tinha um irmão com o mesmo nome, que passou pela mesma situação. Ou ainda quando descreve sobre a juventude do Nekhludov de *Ressurreição*, fala das mesmas atitudes que declarou ter adotado durante a sua própria juventude, em *Confissões*.

Por último, mas não menos importante, abordaremos neste capítulo a relação da ciência quanto ao “sentido da vida” e o “fenômeno da morte” na concepção do homem civilizado, sob a perspectiva de ambos os autores. Segundo o ponto de vista weberiano, a ciência teria provocado o *desencantamento do mundo* (WEBER, 1982c) na medida em que desproveu a vida do homem de sentido ao racionalizar o fenômeno da morte. Este talvez seja o momento em que a presença de Tolstói se torna mais evidente nos trabalhos de Weber; e isso, não porque Weber o cita diretamente, mas sim porque é possível notar claramente nos escritos weberianos vestígios nítidos de uma concepção tolstoiniana.

Weber e a ciência

Pensemos um pouco sobre a questão da ciência nos escritos weberianos. Partiremos, pois, do pressuposto de que a ciência, e todo trabalho científico, está associada a um progresso *ad infinitum*, que também é parte constituinte do que Weber vai chamar de um processo de intelectualização. No entanto, ele nos adverte de que essa “crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos” (WEBER, 1982c: 165). Devemos ter em mente que todo trabalho científico está fadado a tornar-se ultrapassado, pois a própria ciência exige novos questionamentos. E é com base nesse questionamento que Weber nos adverte:

Na ciência, sabemos que as nossas realizações se tornarão antiquadas em dez, vinte, cinquenta anos. É esse o destino a que está condicionada a ciência: é o *sentido* mesmo do trabalho científico, a que ela está dedicada numa aceção bem específica, em comparação com outras esferas de cultura para as quais, em geral, o mesmo se aplica. Toda “realização” científica suscita novas “perguntas”: *pede* para ser “ultrapassada” e superada. Quem desejar servir à ciência tem de resignar-se a tal fato. (WEBER, 1982c: 164)

E aí, poderíamos nos questionar: se todo trabalho científico tende a ser superado, então qual a finalidade de “fazer” ciência? Esse é o tema central do ensaio *A ciência como vocação* (1982): qual o valor e a importância da ciência para a vida dos homens?

A resposta de Weber para essa questão é encontrada em sua concepção da ciência como a mais poderosa força na intelectualização da vida, um processo que começa endereçando questões sobre o sentido da vida, e,

após uns dois mil anos, rejeitou essas questões como ambas insatisfatórias e absurdas. A magia, uma técnica de manipulação da natureza, era minada pelas religiões de salvação e suas teologias, as quais ofereceram interpretações sobre o sentido do mundo que a magia não possui. (OAKES, 2001: 199)²²

Segundo a concepção de Oakes (2001), a ciência que Weber se refere minou a pretensão das demais esferas de valores ao procurar demonstrar que os fatos deveriam ser confirmados através de evidências derivadas de argumentos, e não por meio de decisões. Sendo assim, o ato de dedicar-se à ciência tem como objetivo central as finalidades técnicas, as quais nos tornariam “capazes de orientar nossas atividades práticas dentro das expectativas que a experiência científica coloca à nossa disposição” (WEBER, 1982c: 164).

No entanto, não seria a ciência uma esfera de valor que, assim como as outras, possui seus próprios valores últimos? Se assim é, ao amofinar as outras esferas de valores, a ciência acaba por condenar ela própria. Isso se dá pelo fato de que cada esfera de valor procura favorecer a possibilidade de tornar a vida algo inesgotável, resultando num interminável desafio de confrontar enigmas, solucionar questões e construir ideias para estimular a imaginação.

(...) A ciência e seus valores últimos – verdade concebida como um produto da análise lógica e empírica – não tem nenhum status de privilégio maior do que outra esfera de valor e seus valores fundamentais. Essa posição não é uma suposição da análise de Weber da ciência, mas sua conclusão, na qual ele baseia-se nos argumentos sociológicos da “*Zwischenbetrachtung*” e os argumentos lógicos e conceituais do ensaio em imparcialidade de valores em “A ciência como Vocação”. (OAKES, 2001: 199)²³

Em contraposição, o oposto ocorre no caso da arte. Uma obra de arte jamais poderia vir a ser superada, ela é única; e mesmo assim, em sua crise espiritual, Tolstói tende a afastar-se gradativamente da arte literária para buscar a “verdade” que só a ciência poderia oferecer. Outro motivo alegado por Tolstói (1899c) para ter se afastado da literatura consiste no fato de ter se desiludido com a arte de escrever, a qual deveria

²² Texto original:

Weber’s response to these issues is found in his conception of science as the most powerful force in the intellectualization of life, a process that began by addressing questions about the meaning of life and, after some two thousand years, dismissed these questions as both unanswerable and absurd. Magic, a technique for the manipulation of nature, was undermined by the religions of salvation and their theologies, which offered interpretations of the meaning of the world that magic did not possess.

²³ Texto original:

(...) Science and its ultimate value – truth conceived as a product of empirical and logical analysis – have no privileged status over other value spheres and their fundamental values. This position is not an assumption of Weber’s analysis of science but its conclusion, which he bases on the sociological arguments of the “*Zwischenbetrachtung*” and the logical and conceptual arguments of the essay on value neutrality and “Science as a Vocation”.

servir de “ornamento e encanto” para a vida: “a vida tinha perdido seu encanto para mim, como poderia eu fazer os outros verem o encanto nisso?” (TOLSTÓI, 1899c: 18)²⁴.

Tolstói e a ciência

No início de sua crise espiritual, Tolstói volta-se para a ciência por acreditar, assim como outros homens intelectualizados de seu tempo, que somente ela encontra-se arraigada à ideia de não refletir ilusões e sombras, mas sim a luz da verdade. Essa concepção o levou ao ponto, como já mencionamos anteriormente, de desenvolver um método racional para descobrir respostas sobre questões que ele ainda ignorava, almejando assim, desenvolver uma regra para a vida dos homens; todavia, seu ideário ultrapassava tal pretensão, o que ele buscava era descobrir uma lógica para o “sentido da vida”. Eis algumas das indagações formuladas por Tolstói:

“O que virá do que estou fazendo agora, e o que poderei fazer amanhã? O que virá de toda a minha vida?”

“Por que eu devo viver? Por que eu deveria desejar algo? Por que eu deveria fazer algo?”

“Existe algum sentido para minha vida que não será destruído pela inevitável morte que me aguarda?” (TOLSTÓI, 1899c: 20)²⁵

Lendo atentamente tais perguntas, logo percebermos que não se tratam de questões que a ciência seja capaz de responder, e isso porque elas referem-se a temas existenciais de caráter irracional.

Foi por essa angústia que Tolstói se deixara guiar. Primeiramente, relembrando sua trajetória de vida, partira em busca de qual o momento que se perdera pelo caminho, quando foi que sua existência deixara de fazer sentido e já não sabia mais o porquê de continuar vivendo. Decidira-se então por procurar entre os homens de seu convívio (pessoas instruídas, teóricos ortodoxos) e no que viam estes o sentido para suas respectivas vidas, até concluir que “nenhum raciocínio podia-me convencer da veracidade da sua fé. Só teriam podido me convencer atos que mostrassem ser o seu

²⁴ Texto original da tradução para a língua inglesa:

“Life having lost its charm for me, how could I make others see a charm in it?”

²⁵ Texto original da tradução para a língua inglesa:

“What will come from what I am doing now, and may do tomorrow? What will come from my whole life?”

“Why should I live? Why should I wish for anything? Why should I do anything?”

“Is there any meaning in my life which will not be destroyed by the inevitable death awaiting me?”

sentido da vida tal que não temessem a doença nem a morte, tão terríveis para mim” (*apud* ZWEIG, s/d: 66). Ao contrário do que buscava, só descobriu através da fé dessas pessoas uma “consolação epicurista da vida” (*apud* ZWEIG, s/d: 66).

Em seu artigo *Tolstoi and the meaning of life* (1963), Antony Flew apresenta uma hipótese segundo a qual a causa que teria levado Tolstói a uma crise de caráter espiritual não significava o resultado de uma “luta espiritual”, mas sim o “reconhecimento do fato de que ele nunca teve realmente e nunca viveu segundo qualquer verdadeira convicção cristã”²⁶. Para Flew, Tolstói não era um irracionalista, muito pelo contrário, ele via-se constantemente atormentado pelas contradições de veredictos antagônicos entre razão e fé.

Como não encontrara esclarecimento entre homens cultos de sua sociedade, também insatisfeitos com suas rotinas, Tolstói dirigiu-se então aos homens simples, pobres, camponeses, que “aceitavam a doença, a dor, sem nenhum espanto, sem nenhuma revolta, mas com uma confiança, firme e tranquila de que tudo estava bem” (*apud* ZWEIG, s/d: 68). Esses homens simples, privados das regalias e privilégios de uma vida confortável – que para alguns indivíduos constitui o único bem no mundo dos homens –, conhecem a maior felicidade, o verdadeiro significado de suas vidas, por isso não temem o sofrimento nem a morte, homens simples que souberam viver e morrer. O que Tolstói aprendeu com os camponeses foi, na verdade, uma forma de continuar vivendo, mesmo sem ter conhecimento do que é finito ou infinito (FLEW, 1963).

Essa angústia, presente nas obras de Tolstói, é mais um reflexo da profunda crise espiritual que vivera em 1877, quando encerrava o romance *Ana Karênina*. Stefan Zweig divide essa crise em duas fases. Na primeira fase, quando Tolstói volta-se para as leituras filosóficas de Schopenhauer, Platão, Kant, Pascal, procurando entender o sentido da sua vida e da vida de todos os outros homens, cuja questão central baseia-se em compreender o significado de sua vida no tempo, na causalidade e no espaço. E posteriormente, não encontrando nenhuma resposta nas ciências ditas racionais, parte então para o estudo das religiões, especialmente do cristianismo, através de uma pesquisa minuciosa do evangelho, sendo esta então a segunda fase de sua crise.

O desencantamento do mundo e o fenômeno da morte

²⁶ Texto original: “(...) recognition of the fact that he had never really had and lived by any real Christian conviction.” (FLEW, 1963: 110).

Tendo em vista a presente abordagem, o diagnóstico dado por Weber para o mundo civilizado é que ele foi “desencantado” pela ciência. Com a ciência, não temos mais deuses e demônios para nos preocupar, não há mais “milagre” e “revelação”, não existe mais o “desconhecido”; só é verdadeiro, só é real, aquilo que a ciência é capaz de comprovar através de seus métodos; em outras palavras, a ciência não possui artifícios para responder e explicar questões e fenômenos de caráter irracional.

Eis o momento em que nos deparamos com um Weber quase místico, que acredita que a intelectualização e racionalização do mundo significou o seu desencantamento. Com o progresso científico, não existem mais forças misteriosas incalculáveis; esse racionalismo acabou provocado a separação entre vida humana e o divino, e a ciência, ao rejeitar os laços religiosos, evidentemente não poderia mais reconhecer o “milagre”. Se o progresso nos levou à conclusão de que o fenômeno que chamamos de morte é totalmente desprovido de sentido, onde então os homens poderiam encontrar um sentido para suas vidas?

Para reforçar seu argumento, Weber se pauta no pensamento desenvolvido por Tolstói referente a essas questões, citando-o diretamente em *A ciência como vocação*. Segundo a interpretação weberiana, o principal tema presente nos últimos romances de Leon Tolstói gira em torno do mistério da morte e se ela é ou não um fenômeno dotado de sentido. Mas não estávamos discutindo sobre o sentido da vida? Na realidade, o sentido da vida está diretamente relacionado ao significado do fenômeno da morte, e aqui tentaremos refletir sobre este tema relacionando-o ao viés da ciência.

A primeira premissa que devemos ter em mente é a concepção de que a ciência teria provocado o “desencantamento do mundo” do homem civilizado. Se a ciência está inserida em um “progresso infinito” (WEBER, 1982c: 166) que jamais chegará a um fim, sendo ainda renovada com o passar dos anos, por que, então, a vida do homem deve acabar em um determinado momento e não em outro? E como é possível atribuir algum sentido ao fenômeno da morte se a ciência é incapaz de explicar o que vem depois? Com isso, surge a questão: por que devo viver se não há um motivo, se não há um depois e tudo se extinguirá com a morte?

A ciência usurpou o significado do fenômeno da morte, deixando a vida do homem civilizado também sem sentido. Isso aconteceu porque antes da racionalização do mundo eram as esferas irracionais quem davam uma explicação à fatalidade da morte, oferecendo ainda a esperança de um mundo além deste e melhor que este. Em função dessa promessa de salvação, os homens dedicavam sua vida para futuramente

alcançarem o tão almejado “paraíso”; o protestante – referido pelo próprio Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004) –, vivia em busca de provas materiais de sua predestinação para que, ao morrer, fosse levado ao paraíso; o cristão – católico ou ortodoxo – vivia de acordo com os dogmas de sua santa Igreja, buscando sempre a redenção de seus pecados para que, ao morrer, encontrasse o reino dos céus.

É por isso que Weber apresenta o exemplo de Abraão ou dos “camponeses do passado”: eles morriam velhos e saciados da vida que tiveram porque acreditavam que esta era um ciclo orgânico, natural. Viveram o “bastante” e morreram saciados da vida, pois não haviam deixado para trás nenhum enigma que não pudesse resolver. Entretanto, com o homem civilizado ocorreu exatamente o contrário. Tudo o que ele aprende é de caráter provisório, e daí a morte não tem sentido pelo fato do progresso não explicar o porquê da vida “escolher” um momento qualquer para terminar, além do fato de os enigmas nunca cessarem.

“A ciência é ‘livre de pressuposições’, no sentido de uma rejeição dos laços religiosos, não conhece o ‘milagre’ e a ‘revelação’.” (WEBER, 1982c: 173). Era a fé que dava sentido a vida do homem, ele tinha no que acreditar e pelo que esperar. O camponês simples – que nas obras de Tolstói conhecemos pela figura do *mujiq* –, como aqueles viviam e trabalhavam nas propriedades da família Tolstói, não conhecia a ciência e tinha fé; já Leon Tolstói, conhecedor da ciência, sofria por querer ter fé e não encontrá-la. Ele ilustra claramente a imagem do chamado “homem civilizado”. A ciência não lhe deu uma explicação para sua vida, ela não lhe respondeu a única questão que realmente importava: “o que devemos fazer e como devemos viver?”

Segundo a interpretação de Caleb Thompson (1997), ao analisar a questão do sentido da vida, Tolstói percebeu que suas questões não poderiam ser solucionadas a partir de um conhecimento científico:

(...) A questão do sentido da vida está resolvido, pelo contrário, ao descobrir um modo de vida em que há um sentido em que estas questões não se colocam. Na verdade, Tolstói vê que “toda os indivíduos que sustentam a vida - milhões deles - não duvidam do sentido da vida”. Ele continua, “desde os tempos mais distantes do que eu sei alguma coisa, quando a vida começou, as pessoas viveram conhecendo o argumento sobre a vaidade da vida, que me mostrou a sua insensatez, e mesmo assim eles viveram atribuir algum significado a isso”. (THOMPSON, 1997: 109)²⁷

²⁷ Texto original:

The question of the meaning of life is resolved, instead, by discovering a way of life in which there is meaning, in which these questions do not arise. Indeed, Tolstoy sees that ‘all mankind who sustain life – millions of them – do not doubt the meaning of life.’ He continues, ‘from the most distant times of which I know anything, when life began,

Talvez esse seja um dos motivos segundo o qual Tolstói teria embarcado na sua crise espiritual em 1877. Ao buscar na ciência o porquê de sua existência, sem encontrar resposta, a ideia do suicídio – como já foi dito anteriormente – foi tornando-se tão natural a ele quanto fora o intuito do aperfeiçoamento da vida nos anos precedentes; sendo que, se ele sofria por não encontrar respostas, por que não acabar com essa tortura, abandonado de uma vez por todas essa vida?

Isso era terrível! E para me tornar livre desse horror, eu estava pronto para me matar. Eu sentia horror do que me aguardava; eu sabia que esse horror era mais terrível do que a considerava, mas eu não poderia esperar pacientemente pelo fim. No entanto, convencido do argumento de que poderia ser tudo a mesma vasilha de sangue no coração que seria rompida ou alguma coisa estouraria e tudo estaria terminado, eu ainda não poderia esperar pacientemente pelo fim. O horror da escuridão era tão grande para suportar, e eu longe de me livrar o mais rápido possível disso com uma corda ou uma pistola. Esse era o sentimento que, acima de tudo, me atraía para a ideia do suicídio. (TOLSTÓI, 1899c: 19) ²⁸

No entanto, num segundo momento, ao pensar sobre a morte surgia outro medo, afinal, o que lhe aconteceria depois que sua vida chegasse ao fim – ou depois que colocasse fim a própria vida? Ele temia a morte, pois a ciência lhe dizia que, ao morrer, ele deixaria de existir. Ao voltar-se para o estudo do evangelho, Tolstói cria a concepção de que o “reino de Deus” deveria ser construído nesse mundo, e isso só foi possível porque mesmo dedicando-se a estudar fundamentos desenvolvidos pelo campo do irracional, seu pensamento característico de homem civilizado permanecia vinculado a uma perspectiva profundamente amparada pelas ciências racionais.

Por mais que nosso conde lutasse incessantemente em busca de sua fé, talvez inconscientemente, ele era incapaz de praticar o que a sociologia weberiana chamou de “sacrifício do intelecto”. Ao abordar o conflito entre a esfera científica e a esfera religiosa, Weber declara que:

A capacidade para realização dos virtuosos religiosos – o “sacrifício intelectual” – é a característica decisiva do homem positivamente

these people lived knowing the argument about the vanity of life which has shown me its senselessness, and yet they lived attributing some meaning to it.’ (THOMPSON, 1997: 109)

²⁸ Texto original da tradução para a língua inglesa:

It was this that was terrible! And to get free from this horror, I was ready to kill myself. I felt a horror of what awaited me; I knew that this horror was more horrible than the position itself, but I could not patiently await the end. However persuasive the argument might be that all the same a blood-vessel in the heart would be ruptured or something would burst and all be over, still I could not patiently await the end. The horror of the darkness was too great to bear, and I longed to free myself from it as speedily as possible by a rope or a pistol ball. This was the feeling that, above all, drew me to think of suicide.

religioso. Isso se evidencia pelo fato de que apesar (ou, antes, em consequência) da teologia (que a revela) a tensão entre as esferas de valor da “ciência” e a esfera do “sagrado” é insuperável. (WEBER, 1982c: 182).

Tolstói encontrava-se inserido no meio desse conflito de valores entre as esferas da “ciência” e do “sagrado”. Mesmo quando passou a dedicar-se ao estudo do evangelho – e das religiões em geral –, ele simplesmente não conseguia desvincular sua mente de um raciocínio lógico, seu pensamento estava intrinsecamente ligado a uma intelectualidade racional.

No entanto, quando poderíamos pensar que já não havia mais esperanças para um velho conde, a terrível ideia do fenômeno da morte, com o passar dos anos posteriores à crise de 1877, vai se dissipando do pensamento tolstoiano. Com isso, a morte deixa de significar o fim de tudo, ao passo que – tendo em vista a doutrina tolstoiana – “o homem não nasce nunca e nunca morre. Ele existe eternamente”, (STEINER, 2006) e é na sua constante existência que o homem volta suas reflexões para buscar um sentido para a morte, e no momento em que esse homem aprende a pensar, passa a pensar na morte sempre, mesmo quando estiver pensando em outras coisas (TOLSTÓI, 2001). Trazendo um pouco a abordagem de Lukács,

Em grandes momentos, bastante raros – em geral, momentos de morte –, abre-se ao homem uma realidade na qual ele vislumbra e apreende, com uma fulgência repentina, a essência que impera sobre ele e ao mesmo tempo em seu interior, o sentido da vida. Toda vida pregressa submerge no nada diante dessa vivência, todos os conflitos, sofrimento, tormentos e erros por eles causados manifestam-se inessenciais e rasteiros. O sentido é manifestado, e os caminhos rumo à vida viva são franqueados à alma. (LUKÁCS, 2000: 156)

No cristianismo tolstoiano, a morte então significava passagem, dando aos homens a oportunidade da transcendência. Ainda que não conhecesse o que poderia vir depois da morte, Tolstói conseguia ao menos esperar e, principalmente, aceitar a inevitabilidade do fim da vida do homem e do fim de sua vida, em especial.²⁹ No entanto, as indagações sobre o fenômeno da morte não saíram mais de sua mente, até que chega à conclusão de que para o homem civilizado, a morte é desprovida de sentido:

²⁹ No final do romance *Senhores e servos*, ao cogitar mais uma vez sobre a questão da morte através da vida, ou melhor, através do fim da vida de sua personagem Nikita, Leon Tolstói reflete: “Estará melhor ou pior no mundo em que foi acordar depois da morte? Terá se decepcionado ou encontrou lá precisamente aquilo que desejava? Um dia todos nós saberemos.” (1998b: 137).

(...) Todas as suas reflexões [de Tolstói] giraram em torno do problema de ser ou não a morte um fenômeno dotado de sentido. E sua resposta foi: para o homem civilizado, a morte não tem significado. E não o tem porque a vida individual do homem civilizado, colocada dentro de um ‘progresso infinito, segundo seu próprio sentido imanente, jamais deveria chegar ao fim. (WEBER, 1982: 166)

A ciência provocou o desencantamento do mundo, desproveu a vida do homem de sentido ao racionalizar o fenômeno da morte. Ao deparar-se com tal realidade, Tolstói entregou-se à mística (ALMEIDA, 2006). Como já vimos, a figura do místico é expressão de uma forma de humildade, é uma espécie de existência religiosa incógnita no mundo, pois para o místico o que realmente importe é compreensão de sua existência. O misticismo implica uma fuga deste mundo, baseado na dedicação desinteressada ao seu semelhante, e Tolstói conduz a adoção desse modo de vida às suas últimas consequências, seguindo o mandamento evangélico à risca – “dais tudo o que tens, absolutamente tudo” (Lucas 18, 18-23), logo,

A transcendência, contudo, é inevitável quando a rejeição utópica do mundo convencional objetiva-se numa realidade igualmente existente e a defesa polêmica adquire assim a forma da configuração. (...) O repúdio à convenção não tem em vista, entretanto, a própria convencionalidade, mas em parte o seu alheamento da alma, em parte a sua falta de requinte; em parte a sua natureza alheia à cultura e meramente civilizatória, em parte a sua árida e ressequida ausência de espiritualidade. (LUKÁCS, 2000: 151-2)

Tolstói de fato abriu mão de tudo o que tinha, procurando escapar literalmente do mundo que o aprisionava, fugindo de Iásnaia Poliana. Ao chegar à estação ferroviária de Astápovo, foi obrigado a parar, pois estava com pneumonia. “A meu ver” – declara o escritor russo e amigo pessoal de Tolstói, Máximo Górkí – “Liev Nikoláievitch, em geral, não deveria ir embora nunca; e as pessoas que o ajudaram nisso teriam agido mais prudentemente se o tivessem impedido de fazê-lo” (GÓRKI, 2006: 74). Se atentarmos ao fato de que por três vezes as plataformas ferroviárias foram palcos momentâneos no cenário criado por Tolstói em *Ana Karênina*, no dia sete de novembro de 1910³⁰ essa escolha se tornou profética, e “a vida de Tolstói terminou como imitação de sua arte” (STEINER, 2006: 180).

³⁰ Segundo a poetisa russa Anna Akhmatova, 1910 teria sido o ano da morte de Leon Tolstói e o da crise do simbolismo russo (VOLKOV, 1997: 180).

Conclusão

Após nossa longa exposição, ao adotarmos um viés interdisciplinar para nossa pesquisa histórica, – na medida em que optamos por fontes literárias e procuramos compreendê-las e relacioná-las a uma perspectiva sociológica – tentamos demonstrar algumas possíveis abordagens no campo da *história das ideias* – ou ainda, *história intelectual*. O fato é que se a princípio partimos da expectativa de fazer uma análise histórica dos trabalhos tardios do conde russo, Leon Tolstói, através da sociologia da compreensão weberiana, posteriormente abriu-se diante de nossos olhos um amplo leque de possibilidades.

Foi então que nossa pesquisa a tomou outro rumo, que se procurou comprovar através deste trabalho. Referimo-nos ao esforço de tentar mapear a presença de uma ascendência tolstoiniana nos ensaios sociológicos de Max Weber. Não foram unicamente as suas correspondências, nas quais o então sociólogo alemão faz alusão a

Leon Tolstói e ainda nas citações diretas a ele em seus ensaios sociológicos tardios, que nos dão a evidência de que Weber tenha lido e se deixado impactar por tais leituras. Podemos apontar as citações de Tolstói nesses textos, como, por exemplos, o fez ao referir-se “os trechos psicologicamente mais completos das obras de Tolstói” (WEBER, 1982a: 399), apontando em nota a obra *Guerra e Paz*; ou ainda ao afirmar que “em todos os seus últimos romances encontramos esse pensamento como a nota-chave da arte de Tolstói” (WEBER, 1982c: 166), ao abordar a questão do problema da morte ser ou não um fenômeno dotado de significado.

Como também não é o fato de Guy Oakes, em seu artigo *The Antinomy of Values: Weber, Tolstoi and the Limits of Scientific Rationality* (OAKES, 2001) alega que Weber teria feito interpretações errôneas das obras de Tolstói, citando e contrapondo *Confissões*, além de outras obras, com os ensaios tardios de Weber, sem apontar-nos qual a fonte para tal pressuposto, considerando que em nenhum desses ensaios o sociólogo alemão não faz citação direta ao texto de Tolstoi, *Confissões*.

Todavia, mais do que essas referências diretas do nome e das obras de Tolstói, o que torna mais nítida a presença de motivos tolstoinianos nos ensaios de Weber são aqueles momentos nos quais ele pauta seu argumento e faz constantes citações do Sermão da Montanha, que consistiu a premissa fundamental do pensamento desenvolvido por Tolstói especialmente em seus trabalhos posteriores à sua crise espiritual de 1877. São as vezes que Weber formular questões como as que Tolstói formulara outrora em seus ensaios que nos leva a acreditar em um possível olhar tolstoiniano no Weber sociólogo.

É importante ressaltar que muito já foi feito do fato de se estabelecer relações entre Weber com as obras de Dostoiévski e Thomas Mann³¹. No entanto, exceto o artigo de Oakes, não encontramos nenhum outro trabalho que fizesse referência sobre uma possível ligação entre os pensamentos de Tolstói e Weber. O mesmo evento acontece no caso de Tolstói, que teve suas concepções referentes ao *sentido da vida* relacionadas ao pensamento desenvolvido pelo filósofo alemão Ludwig Wittgenstein, cujo trabalho

³¹ Quanto aos trabalhos que procuram promover um diálogo entre Weber e Thomas Mann, podemos citar as obras *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self e Politics, death and the devil. Self and power in Max weber e Thomas mann*, escritas pelo cientista político Harvey Godman. No caso de Weber e Dostoiévski, não poderíamos deixar de falar do trabalho de Leopoldo Waizbort, *Max Weber e Dostoiévski: Literatura russa e sociologia das religiões*, e do artigo de Giulle Vieira da Mata, *Ética do amor acósmico versus ética da responsabilidade: Uma perspectiva weberiana sobre o “cristo russo”, de Dostoiévski*.

Tractatus seria grande devedor de suas leituras de obras de Tolstói (THOMPSON, 1997).

Outro fato que aguça nossa crença no pressuposto segundo o qual parte do pensamento weberiano é devedor de uma leitura dos trabalhos de Tolstói – além de tudo o que já foi dito anteriormente – é conhecimento de que outros intelectuais do mundo germânico, contemporâneos a Weber, também tiveram contato com os trabalhos tolstoianos. Nomes como Georg Lukács, Martim Buber, Gustav Landauer, Ernst Bloch e Franz Kafka, segundo um estudo desenvolvido pelo historiador Michael Löwi (1989), também tiveram, de alguma forma, uma ascendência em seus trabalhos de leituras tolstoianas

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ivan Antonio de. Tolstói, os 'Três Eremitas' e a tradição mística ortodoxa. In: *VIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões: Religião, Raça e Identidade*, 2006, São Luís - MA.

BERLIN, Isaiah. *O sentido da realidade: estudos das ideias e de sua história*. Organização: Henry Hardy; tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Pensadores russos*. Tradução: MOURA, Carlos E. M. São Paulo: Companhia das Letras, 1988)

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CARPENTER, Frederic I. A letter from Tolstoy. *The New Quarterly*. vol. 1, nº 1 (Oct, 1931), pp. 777-782.

CHARTIER, Roger. *Práticas de Leitura*. Tradução: NASCIMENTO, Cristiane. São Paulo: Estação Liberdade, 2ª edição, 2001.

- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber e a história*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- FLEW, Anthony. Tolstoi and the meaning of life. *Ethics*, vol. 73, nº 2 (Jan., 1963), pp. 110-118.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GOGOL, Nicolai Vasilyevitch. *O capote*. Tradução: Gália Schneider e Otto Schneider. São Paulo: Editora Melhoramento, s/d.
- GÓRKI, Máximo. *Três russos e como me tornei um escritor*. Tradução: Klara Gourianova. São Paulo: Martins, 2006.
- LEPENIES, Wolf. *As três culturas. A sociologia entre literatura e ciência*. São Paulo, Edusp, 1996.
- LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estado de afinidade eletiva*. Tradução: Paulo Neves – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- MAUDE, Aylmer. *The Life Of Tolstoy: First Fifty Years*. New York: Dodd, Mead and Company, 1911.
- MATA, Sérgio da. Max Weber e o destino do “despotismo oriental”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 21 (60), p. 203-207, 2007.
- _____. *História e religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- MUNCH, Richard. “A teoria parsoniana hoje: a busca de uma nova síntese”. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (org). “Teoria social hoje”. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.
- OAKES, Guy. The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy and the Limits of Scientific Rationality. *Journal of Classical Sociology* 1 (2), p. 195-211, 2001.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia G. *As muitas faces da história. Nove entrevistas*. São Paulo: Editora. UNESP, 2000.
- POCOCK, John. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Edusp, 2003.
- SCHNAIDERMAN, Boris. *Leão Tolstoi*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- SKINNER, Quentin. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, v. 8, n. 1, p. 3-53, 1969.
- STEINER, George. *Tolstoi ou Dostoievski: um ensaio sobre o velho cristianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

Thomas Y. Crowell & Company Publishers. *The Complete Works of Lyof N. Tolstoi*, 1899, New York.

THOMPSON, Caleb. Wittgenstein, Tolstoi and the meaning of life. *Philosophical Investigations* 20:2, pp 97-116, 1997.

TOLSTOI, Leon. *A morte de Ivan Ilitch*. Tradução: Marques Rebelo. São Paulo: Publifolha, 1998a.

_____. *A violência das leis*. In: WOODCOOK, G. (ed.) *Os grandes escritos anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

_____. *Ana Karênina*. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

_____. *Guerra e Paz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

_____. *Manhãs de um senhor*. Chile: Editora América do Sul, s/d(a).

_____. *O reino de Deus está em vós*. Editora Rosa dos Ventos: 1994.

_____. *Padre Sérgio*. Cosac e Naify Edições, 2001.

_____. *Ressurreição*. São Paulo: Livraria Martins Editora, s/d (b).

_____. *Senhores e servos*. Tradução: Marques Rebelo. São Paulo: Publifolha, 1998b.

TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. London: George Allen & Unwin, 1931.

_____. Igreja e seitas. Tradução: Paulo Henrique Britto. *Religião e sociedade*, 14/3, 1987, pp. 134-144.

VIEIRA DA MATA, Giulle. Ética do amor acósmico versus ética da responsabilidade: uma perspectiva weberiana sobre o “Cristo russo” de Dostoiévski. *Caminhos* 5 (2) p. 433-459, 2007.

VOLKOV, Solomon. *São Petersburgo: uma história cultural*. Tradução: Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 1997.

WAIZBORT, Leopoldo. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. *Max Weber e Dostoiévski: literatura russa e sociologia das religiões*. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. da UnB, 2000.

WEBER, Max. As rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright (eds.) *Max Weber: Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982a.

_____. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright (eds.) *Max Weber: Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982b.

_____. Ciência como vocação. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright (eds.) *Max Weber: Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982c.

_____. Política como vocação. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright (eds.) *Max Weber: Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982d.

_____. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1-2. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Estudos políticos. Rússia 1905 e 1917*. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.

ZWEIG, Stefan. *O pensamento vivo de Tolstoi*. Tradução: PEREIRA, Lígia Autran Rodrigues. São Paulo: Livraria Martins Editora, s/d.