UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

GIULLE VIEIRA DA MATA

O IDEAL E SUA FORMA
Casamento e condição feminina na sociologia de Marianne Weber

Belo Horizonte /MG
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

GIULLE VIEIRA DA MATA

O IDEAL E SUA FORMA
Casamento e condição feminina na sociologia de Marianne Weber

Orientador: Prof. Dr. Yurij Castelfranchi

Belo Horizonte /MG
2017

FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

GIULLE VIEIRA DA MATA

O IDEAL E SUA FORMA
Casamento e condição feminina na sociologia de Marianne Weber

Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, sob apreciação da seguinte Banca Examinadora:

Programa de Pós Graduação em Sociologia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

ATA DA DEFESA DE TESE

GIULLE VIEIRA DA MATA

Aos 23 (vinte e três) dias do mês de março de 2017 (dois mil e dezessete), reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Tese de Doutorado, intitulada: **"O ideal e sua forma: casamento e condição feminina na sociologia de Marianne Weber".** A banca foi composta pelos professores doutores **Yurij Castelfranchi** (Orientador - DSO/UFMG), **Ludmila Mendonça Lopes Ribeiro** (DSO/UFMG), **Renarde Nobre** (DSO/UFMG), **Silvio Segundo Salej Higgins** (DSO/UFMG), **Fernanda Henrique Cupertino Alcântara** (UFJF – Campus Governador Valadares) e **Leopoldo Waizbort** (USP).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da Banca Examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação (X)
Reprovação da Tese ( )

Para constar foi lavrada a presente ata, datada e assinada pelos examinadores.

Belo Horizonte, 23 de março de 2017.

Prof. Dr. Yurij Castelfranchi (Orientador - DSO/UFMG)

Profa. Dra. Ludmila Mendonça Lopes Ribeiro (DSO/UFMG)

Prof. Dr. Renarde Nobre (DSO/UFMG)

Prof. Dr. Silvio Segundo Salej Higgins (DSO/UFMG)

Profa. Dra. Fernanda Henrique Cupertino Alcântara (UFJF – Campus Governador Valadares)

Prof. Dr. Leopoldo Waizbort (USP)

301
M425i
2017

Mata, Giulle Vieira da

O ideal e sua forma [manuscrito] : casamento e condição feminina na sociologia de Marianne Weber / Giulle Vieira da Mata. - 2017.

583 f.

Orientador: Yurij Castelfranchi.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Sociologia - Teses.2. Casamento - Teses. 3.Feminismo - Teses. 4.Direito - Teses. 5. Weber, Marianne, 1870-1954. I. Castelfranchi, Yurij. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Às minhas filhas, Maísa e Lis.

AGRADECIMENTOS

A escritora Henriette Hanke (1785-1862) disse certa vez que *"uma boa parceria é o lugar onde encontramos ambas as coisas: o apoio que a gente procura e a liberdade que a gente precisa"*. Recorro às palavras de Henriette para agradecer pela parceria por parte de todas as pessoas que testemunharam esse momento da minha vida. Um momento que acolhi como oportunidade de reflexão, remissão e recomeço e, assim, de reencontro comigo mesma e com o que hoje entendo como o que que faz sentido no exercício da minha profissão e na minha vida enquanto esposa e mãe.

Todos aqueles que participaram direta ou indiretamente desse processo de aprendizado que é um doutorado, tornaram a caminhada possível precisamente porque colocaram, cada um à sua maneira, minha liberdade como prioridade de suas ações em relação a mim. Minhas filhas, meu marido, meus amigos queridos, os familiares. Também os colegas do Departamento de História da UFOP, que para garantir minha liberação durante esse último ano e meio, se colocaram na posição de verdadeiros parceiros.

Aos meus estimados professores da Pós-Graduação em Sociologia na UFMG e ao programa como um todo sou agradecida pelo aprendizado, pelas leituras, pelos seminários, pelo suporte técnico, pela garantia das condições externas praticamente ideais de realização da investigação. Em especial, minha gratidão ao meu generoso orientador Prof. Yurij Castelfranchi, que, ao longo do esforço para o desdobramento de minhas possibilidades nessa pesquisa, me possibilitou viver na prática os benefícios de uma real pedagogia da liberdade.

Agradeço também aos meus queridos alunos dos cursos de Direito e de História na UFOP, que ao longo dos semestres dos anos de 2013, 2014 e 2015 me ouviram falar "da tese" com aquele entusiasmo que me alimenta todos os dias em sala de aula. Ao final das aulas, nos intervalos entre um café e um pão de queijo, num *happy hour* ao final de cada semestre, eles criaram para mim preciosas oportunidades de fala, me instigando para saber sobre "o avanço na pesquisa", sobre o processo de redação, sobre a abordagem de Marianne Weber. Sempre vou me lembrar desses momentos onde foram suscitados vários dos *insights* explorados neste trabalho.

Também pela arte da escuta agradeço a Ângelo Gauzzi, a Antônio Jamariqueli, a Daniel Hirschler, a Adriana Bravin, a Marisa Singulano, a Valéria Guimarães, a Andréa Costa e a Julimare Vieira. Pessoas que realmente me "suportaram" nos últimos cinco anos, mais especificamente no que se refere a tudo que de existencial eu reporto a esse período da minha

vida. A disposição para me ouvir, para se deixar afetar pacientemente pela avalanche de digressões desencadeadas a cada “descoberta”, a cada “dilema” de pesquisa, a cada conexão com a vida, a cada questionamento, um verdadeiro turbilhão de possibilidades de (re)significação que, em certos momentos, me pareceram ameaçadores demais para encarar sozinha. A disposição para ouvir uma pessoa nessas horas não tem preço. O mínimo que posso fazer é registrar meu reconhecimento do quanto cada uma dessas pessoas, cada qual à sua maneira e a partir de um tipo diferente de relação, se colocou em função da minha integridade e de minha autonomia, me permitiu experimentar na prática a delícia de ser aceita como sou; uma pessoa que, como diz o ditado alemão, só sabe o que pensa quando ouve o que fala.

Em uma relação de outra natureza, mas também ela em função da minha integridade, agradeço a disponibilidade e dedicação dos professores que compõem a banca. Da posição de aluno não se esquece a maneira acolhedora e condizente com o difícil trabalho que é o que cabe ao professor, como cada um deles, prontamente e para além do dever de profissão, separou tempo e energia para a leitura de um texto cujas proporções só podem ser adjetivadas como germânicas. Todos eles, a exemplo do meu orientador, acolheram meu desejo de escrever um trabalho que se ocupasse ao mesmo tempo da recuperação da sociologia da esposa de Max Weber e do exercício de localização desta sociologia no quadro de referência teórico. E sou imensamente grata pela liberdade e pelo apoio para realizar esse desejo.

No mesmo sentido, mas agora no que se refere ao acesso ao material de pesquisa, agradeço imensamente o incentivo e as considerações por parte daqueles que se ofereceram como verdadeiros amigos. Os professores Rita Aldenhoff-Hübinger, Gangolf Hübinger e Edith Hanke. Agradeço o alegrar-se com meu entusiasmo, a solidariedade no trabalho de investigação. Realmente fui acolhida por essas pessoas. Não apenas por ocasião da grata oportunidade de apresentar minha proposta de pesquisa na Universidade Viandrina em Frankfurt Oder em janeiro de 2016, mas também em outras valiosas ocasiões de verdadeiro “encontro”, quando pude sentir o interesse pela proposta a partir daquela combinação especial de entusiasmo e rigor crítico que sempre me encanta no meio acadêmico alemão. Por esses momentos que considero decisivos para a renovação de minhas forças para seguir com a caminhada, agradeço aos três do fundo do meu coração.

Ao meu vizinho e amigo Nélio Gomes, agradeço as horas dedicadas ao trabalho de edição do texto. Dedicação que minorou o impacto de minhas limitações na lida com os programas Word e Latex e que propiciou uma inesperada oportunidade de aprendizado técnico que me será útil para sempre. A Maria Izabel Gomes, agradeço o cuidado e afeto com que ela cercou minhas filhas, não apenas enquanto Nélio e eu trabalhávamos na edição do texto, mas

ao longo desses anos de cerrada concorrência entre minhas responsabilidades como doutoranda e mãe. No mesmo sentido agradeço a meu braço direito na realização das tarefas no mundo da vida, a força que me libera para atender às exigências da obra, Violeta Gonçalves.

Pela leitura necessária naqueles momentos finais em que o cansaço começa a se transformar em insegurança, agradeço à jornalista, professora do curso de Jornalismo da UFOP, Ms. Adriana Bravin, à socióloga e professora do curso de Economia da UFOP, Dra. Marisa Singulano. A ambas amigas queridas, no trabalho e na vida, dedico todo meu carinho em sinal de reconhecimento, não apenas pela solidariedade de gênero, mas pela verdadeira amizade que caracteriza a relação entre pessoas dedicadas à verdadeira parceria.

Por fim, faço minhas as palavras de agradecimento de Marianne a Max quando me refiro ao apoio de meu marido nesta empreitada. A Sérgio da Mata devo a ideia de estudar a obra de Marianne Weber bem como o acesso às sociologias de Arnold Gehlen e Helmut Schelsky, além do contato com as obras de autores como Odo Marquard, Martin Kriele, Robert Spaemann e Herman Lübbe, que considero decisivos na minha formação. Também devo a ele parte significativa do material de pesquisa bem como o tempo disponibilizado para ouvir minhas reflexões em voz alta sem as quais não consigo sequer começar a escrever. Essa atenção tem um valor inestimável para mim, embora tal qual no caso de Marianne, penso ser necessário deixar registrado também no meu caso, o fato de que, apesar de tudo o que devo ao meu marido, trago sozinha a responsabilidade pelas formulações e posições assumidas neste trabalho.

"O ser humano enquanto portador da razão está determinado a se determinar, ou seja, a agir. Como portador desta aptidão para a autonomia, comporta uma dignidade específica que faz dele personalidade diante de todos os outros seres (...). Segue-se daí o princípio simples e inabalável para a configuração das relações humanas: (...) nenhum homem deve reduzir seu próximo à condição de meio em nome da conquista de objetivos próprios. Na verdade, mal se pode imaginar um relacionamento humano eticamente viável que não passe necessariamente por esta afirmativa. Eis porque o reconhecimento desta verdade torna significativamente mais curto o caminho para uma reconfiguração da relação entre os sexos."

Marianne Weber (1870-1954)

RESUMO

A tese se pretende em solução de continuidade com o esforço de recuperação da obra de Marianne Weber, mais especificamente com o intuito de localizar, no quadro de referência sociológico, uma abordagem do casamento civil em função da liberdade da esposa e mãe. Dedicado à mudança social do direito matrimonial em relação à condição feminina no casamento, o trabalho de Marianne se mostra afinado com um "conceito de sociologia" que reclama a reconsideração do papel conferido ao direito na consideração das formas de instituição da coabitação sexual duradoura na modernidade. Defende-se assim sua perspectiva como explicação sociológica que prioriza as "expectativas" fomentadas por um tipo de direito matrimonial orientado pelo ideal de parceria, cujo elemento estrutural decisivo, em lugar de seu poder coercitivo, é antes a expectativa da liberdade no casamento.

Palavras-chave: sociologia do casamento; condição feminina; direito matrimonial

ABSTRACT

The thesis is intended to continue the recent efforts to recover the work of Marianne Weber, more specifically to locate her approach to civil marriage in terms of the freedom of wife and mother in the sociological framework. Dedicated to the social change of marital law in relation to the feminine condition in marriage, Marianne's work is in tune with a "sociological concept" that calls for a reconsideration of the role conferred on the law in the analysis of the forms of institution of lasting sexual cohabitation in modernity. His perspective is defended as well as sociological explanation that prioritizes the "expectations" fostered by a type of matrimonial law oriented by the ideal of partnership, whose decisive structural element, instead of its coercive power, is rather the expectation of freedom in marriage.

Keywords: sociology of marriage; female condition; marriage law

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Diferentes demandas ao direito matrimonial: dominação e liberdade 39
Figura 2 - Liberdade, ação direito e ideal de parceria 42
Figura 3 - Níveis: ideal, institucional e prático 360
Figura 4 - As quatro visões do casamento 425
Figura 5 - Abordagens complementares da sociologia segundo Schelsky (1980) 433
Figura 6 - A complementaridade entre as análises na sociologia de Marianne 440
Figura 7 - Liberdade da esposa e mãe no desenvolvimento do direito 442
Figura 8 - Comparação entre as sociologias de Schelsky e Marianne 443
Figura 9 - Níveis de liberdade da esposa e mãe no Ehefrau und Mutter 444
Figura 10- Liberdade ética, Direito do Sujeito e Estabilidade do todo social 452
Figura 11 - Alas do Movimento Feminino e categorias centrais dos discursos 453
Figura 12 - Marianne e Durkheim 472
Figura 13 - Feminino na Sociologia de Marianne Weber 481
Figura 14 - Humano, Ação, Situação 485
Figura 15 - Tönnies e Simmel: Paralelos 504
Figura 16 - Racionalidades e Movimentos 512
Figura 17 - Visão de Marianne sobre o casamento 515
Figura 18 - Casamento como relação natural, moral, de poder e de direito 515
Figura 19 - Autonomia Responsável, Dominação Patriarcal e Liberalização 518
Figura 20 - As duas funções do Direito 517
Figura 21 - Funções do Direito na sociologia 519
Figura 22 - Intelectuais e racionalidades 519
Figura 23 - Sociologias 529
Figura 24 - Análises em função do casamento e em função da liberdade 530
Figura 25 - Família, casamento e amizade 562

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO....14

1 OBJETIVOS DA PESQUISA 25

1.1 ITINERÁRIO DE PESQUISA E REFERENCIAIS TEÒRICOS....26

2 ESPÍRITO DO TEMPO, BIOGRAFIA E A SOCIOLOGIA DE MARIANNE WEBER ...44

2.1 O PRIMEIRO LIVRO DE MARIANNE WEBER 63

2.2 ABRANGÊNCIA DA PERSPECTIVA DE MARIANNE WEBER 87

2.3 A DESTINAÇÃO DA INTELECTUAL SEGUNDO AS PRELEÇÕES DE FICHTE ..110

3 *EHEFRAU UND MUTTER* – PARTE I: O MÉTODO....116

3.1 A HISTORICIDADE DA CONDIÇÃO FEMININA NO DESENVOLVIMENTO DO DIREITO 120

3.1.1 Coabitação sexual no mundo primitivo e origem do casamento "legítimo" 120

3.1.2 Como a "cultura" influencia o casamento 134

3.1.3 O casamento no direito germânico medieval 179

4 *EHEFRAU UND MUTTER* – PARTE II: A PERSPECTIVA 205

4.1 IDEAL E FORMA: O CASAMENTO A PARTIR DAS PREMISSAS DA *AUFKLÄRUNG* 207

4.1.1 A concepção de casamento e o direito matrimonial na era do racionalismo e das codificações 208

5 *EHEFRAU UND MUTTER* – PARTE III: A SOCIOLOGIA....273

5.1 O SISTEMA ALEMÃO SOB ANÁLISE 274

5.1.1 O direito matrimonial do código civil alemão 274

5.1.2 Crítica do casamento, separação e relações sexuais extraconjugais 320

6 O QUE DIFERENCIA A ABORDAGEM DE MARIANNE WEBER 358

6.1 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DESTA SOCIOLOGIA 400

6.1.1 O idealismo imanente 400

6.1.2 Ação e Cultivo.....408
6.1.3 Individualismo ético e Institucionalismo positivo.....414
6.1.4 Crítica ao marxismo.....419
6.1.5. As quatro visões básicas da realidade.....424
7 COORDENADAS PARA A LOCALIZAÇÃO DA SOCIOLOGIA DE MARIANNE WEBER.....429
7.1 UMA ABORDAGEM DO CASAMENTO EM FUNÇÃO DA LIBERDADE DA ESPOSA E MÃE.....430
7.1.1 A centralidade do individualismo ético nessa tradição sociológica.....432
7.1.2 A função positiva do direito na instituição de “relações de direito”.....438
7.1.3 Movimento Feminino, ciência e política como vocação.....451
7.1.4 Esposa e *founding mother* da abordagem sociológica do direito em função da liberdade da pessoa.....460
7.2 A ABORDAGEM DE MARIANNE EM RELAÇÃO AOS CLÁSSICOS.....467
7.2.1 Marianne e Durkheim: casamento em função da sociedade e casamento em função da liberdade.....467
7.2.2 Marianne e Simmel: liberdade e valor do modo feminino de ação.....479
8 "MECANISMO DO ESQUECIMENTO" OU CONSEQUÊNCIAS DA ESCOLHAS DO CAMPO?.....501
8.1 VITÓRIA DE EROS? RELACIONAMENTO ÍNTIMO E CONDIÇÃO FEMININA NOS PRIMÓRDIOS DA SOCIOLOGIA ALEMÃ:.....502
8.2 CASAMENTO NA MODERNIDADE: ENTRE SIGNIFICADO INDIVIDUAL E INCOMPATIBILIDADE ESTRUTURAL?.....524
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....554
FONTES.....566
REFERÊNCIAS.....567

INTRODUÇÃO

Nos primórdios da institucionalização do campo disciplinar na Alemanha, no início do século XX, Marianne Weber, esposa de Max Weber, era reconhecida como uma das mais importantes intelectuais do Movimento Feminino Alemão. Veio a se tornar parlamentar e, nas duas esferas - ciência e política -, defendeu uma abordagem do casamento conforme os preceitos do individualismo ético. A reação da intelectualidade alemã à perspectiva de Marianne nos ocupa nesse nosso trabalho, que ao final buscou apontar as possibilidades que a contribuição de nossa autora abre para repensar a agenda teórica do campo num momento em que, semelhantemente ao que aconteceu à época da produção e divulgação de seu trabalho, esteve marcado por uma forte concorrência entre perspectivas e um severo desacordo moral.

A tese em si teve início com a organização de *insights* de pesquisa que foram surgindo à medida que se aprofundava a análise (1) da obra de Marianne Weber, (2) do contexto histórico da produção de sua sociologia e (3) do estado da arte do campo sociológico alemão contemporâneo no que tange à relação entre teoria da modernidade e explicação sociológica para a condição feminina na coabitação sexual e no desenvolvimento do direito matrimonial e de família. Mas ganhou forma a partir de dois desejos. Primeiro o de recuperar o legado de Marianne Weber. Segundo, o de localizar esse legado em relação ao quadro de referência sociológico tendo em vista a possibilidade de um aproveitamento criativo de suas considerações na análise do fenômeno contemporâneo candente da luta pelo casamento igualitário. Fenômeno que tanto tem exigido da sociologia, como se pode perceber na tensão que por hora dá o tom dos debates.

No início, atendi ao primeiro desejo. À medida que fui conhecendo a obra e o contexto de produção da obra de Marianne imaginei uma tese em solução de continuidade com o esforço recente de aproximação entre a recepção pretérita e hodierna do legado da esposa de Max Weber. A primeira proposta de investigação foi considerada "histórica" demais. A pergunta que se colocou foi pelo que eu estava chamando de "sociologia de Marianne Weber". Foi quando o segundo desejo se firmou em sua legitimidade e decidi encarar o desafio de defender um lugar para sua perspectiva no debate sociológico contemporâneo.

Como o leitor terá oportunidade de perceber, a composição (e extensão) da tese é efeito da sobreposição dos dois desejos. Nos capítulos 2, 3, 4 e 5, priorizou-se o trabalho de tradução, resultado do esforço de apresentação detalhada dos termos da própria Marianne com fins à divulgação de sua obra. Por isso o caráter mais documental dos referidos capítulos já que os

mesmos se oferecem como lugar onde o leitor terá a chance de "encontrar" Marianne. Praticamente metade da tese, então, cujo objetivo foi, à medida que se verificava a abrangência de sua perspectiva, sanar os efeitos do ineditismo do trabalho da nossa personagem face ao cânone.

Muito se investiu também na tradução de boa parte do referencial teórico adotado na investigação. Um referencial alternativo, não apenas em relação ao que tem predominado no campo para a análise explicação sociológica do relacionamento íntimo e do papel do direito na modernidade, mas também em relação aos estudos de gênero. Os autores que me franquearam acesso às chaves de leitura adotadas no nosso exercício de localização da abordagem de Marianne fazem parte de uma tradição pouco conhecida, inclusive na Alemanha; uma tradição de pensamento que se consolidou no pós-guerra e que só muito recentemente tem sido recuperada nos estudos jurídicos e na sociologia naquele país.

Convencionalmente, reservei o primeiro capítulo da tese à apresentação desse referencial, mas sob a forma de uma espécie de meta-reflexão sobre a trajetória de pesquisa. A necessidade de registrar o itinerário de pesquisa obedece à minha fascinação por processos de aprendizagem em geral. Mas explicita também minha necessidade de defender o cientista social como ponto de encontro das leituras possíveis e a própria investigação como processo, fruto da articulação vigilante entre o interesse pessoal por determinadas teorias e as demandas da realidade investigada. A intenção é deixar claro que, a exemplo de Marianne, recusei-me a partir de uma perspectiva teórica dada. Fugi à tentação cada vez mais comum de "enquadramento" da realidade conforme o que o professor Luís Gusmão tem denominado "teoricismo". Priorizei a obra da própria Marianne antes de tudo mais. A pesquisa se desenrolou a partir do respeito pela fala, pelo lugar de fala e pelas escolhas da autora. Foi em relação a perspectiva dela que cada referencial foi se mostrando "útil".

Sendo assim, também devo chamar a atenção do leitor para a dificuldade em atender à comunidade acadêmica geralmente mais interessada no cotejamento dos termos de Marianne com os termos da sociologia weberiana de Max, mas também simmeliana e durkheimiana. Mas também à prioridade concedida no campo a abordagens específicas como a de Habermas e a feminista. O interesse pela figura de Marianne enquanto esposa de Max ou enquanto precursora do feminismo alemão tem condicionado o que é "selecionado" como mais significativo, seja em sua obra, seja em sua vida.

Como as expectativas em relação a ela são condicionadas pelo cânone, senti ao longo da investigação e nas oportunidades de conversa sobre meu trabalho, que esbarraria em concepções muito arraigadas nos distintos campos de saber e a partir dos quais o trabalho de

Marianne Weber vem sendo abordado dentro e fora da Alemanha. Procurei me posicionar em relação a esse jogo de forças.

Ainda cabe informar ao leitor que o trabalho de recuperação do legado de Marianne se encontra adiantado, especialmente graças ao empenho de pessoas como Bärbel Meurer, Rita Aldenhoff-Hübinger, Edith Hanke, Guenther Roth, Stephan Buchholz, Theresa Wobbe, Klaus Lichtblau, Katja Eckhardt. Não teria como reeditar todo esse trabalho apesar de também não ter conseguido contornar a necessidade de referenciá-los com uma frequência que também me pareceu perturbar o fluxo de leitura, especialmente no que se refere à distinção do que corresponde "à minha leitura" da abordagem de Marianne.

A escolha por apresentar primeiramente os pontos fortes da argumentação de Marianne, *antes* de algum apontamento sobre os limites de seu ponto de vista, justifico na minha compreensão de que o (re)conhecimento da sociologia weberiana antecede os estudos weberianos *também* no caso de Marianne. Talvez não tenha conseguido minorar o risco de ver lido no esforço e tempo dedicados à apresentação da obra da autora uma incapacidade de distanciamento crítico-objetivo em relação ao argumento dela. Mas as marcas do esforço de controle preventivo para esse tipo de risco ocupacional devem se revelar ao longo da tese como um todo, embora a sensação de que não fui capaz de controlar a "afecção" tenha prevalecido, pelo que pude perceber na reação de meus leitores até aqui.

Dito isso, cabe adiantar para o leitor o roteiro da redação, a fim de instruir a liberdade de eleição no que se refere à ordem de leitura. A separação entre os capítulos dedicados ao trabalho de recuperação dos termos de Marianne e aqueles onde proponho uma sistematização de seu pensamento já foi mencionada. Cabe acrescentar que a separação obedece a um outro critério: a intenção de identificação da dimensão mais analítica do trabalho de Marianne para além dos trechos de caráter mais normativo que caracterizam sua abordagem. Ao final, pretendi conferir visibilidade à dupla entrada de sua proposta.

O primeiro capítulo da tese obedece à convenção de antecipação das referências teóricas e de formalização dos objetivos de pesquisa como já foi dito. Mas reitero que a trajetória de pesquisa ali descrita busca explicitar minha consciência de que ao longo do estudo me vi diante da dificuldade para a qual nos aponta Leopoldo Waizbort (2000): deveria dar ênfase ao esforço de compreensão da dinâmica das ideias sociológicas sem desconsiderar o peso da perspectiva histórica para uma tal compreensão. Entendo que a escolha do referencial teórico adotado obedeceu a essa orientação, embora quase não tenha reservado espaço na tese para a descrição histórica.

O capítulo 2 é dedicado à apresentação de Marianne Weber; algo de sua vida, mas

apenas o necessário para o acesso mais imediato à sua obra. Considerações mais gerais, de caráter histórico relativos ao contexto de produção de sua sociologia compõem o início do capítulo. Na segunda parte do capítulo faz-se referência aos "anos de aprendizagem" de nossa autora já que tarefa ali é a apresentação do primeiro livro de Marianne, *O socialismo de Fichte e a doutrina marxista* (Weber, 1900). A tradução visa fornecer acesso ao leitor à fecunda discussão que Marianne faz do conceito de socialismo fichteano, bem como à crítica do que a autora denomina como "a doutrina de Marx". Evidencia-se a importância atribuída por Marianne à filosofia fichteana do direito nas considerações do filósofo de Jena, ao significado dos postulados do individualismo ético para a reorganização da divisão social do trabalho segundo a proposta de Fichte, aos fundamentos históricos e econômicos do marxismo, à concepção materialista da história, aos conceitos de estado e propriedade em ambas as teorias, à posição de Marx em relação ao papel dos ideais e do próprio "método histórico" em comparação com a posição de Fichte. O capítulo se encerra com uma discussão sobre a relação entre a filosofia do direito de Fichte e a sociologia do casamento de Marianne Weber, visto que identificamos no sistema da liberdade fichteano a base da abordagem weberiana do direito matrimonial em função da integridade e autonomia da esposa e mãe no Ocidente.

Os capítulos 3, 4 e 5 remetem diretamente ao *opus* de Marianne Weber (1907), *Esposa e mãe no desenvolvimento do direito*. Nos três capítulos, também dedicados ao trabalho de tradução dos termos adotados pela autora, o leitor tem acesso ao argumento desenvolvido ao longo das 573 páginas deste grande livro – doravante *Ehefrau und Mutter* – que remete, num primeiro momento, à história do desenvolvimento do direito matrimonial para então discutir as implicações da historicidade dos princípios orientadores da ética sexual na legislação ocidental no que tange à condição feminina dentro do casamento e da família. Na defesa do *Ehefrau und Mutter* como o livro que melhor representa a sociologia de Marianne, propomos uma divisão do *opus* em três partes: o método, a perspectiva e a sociologia.

No capítulo 3, discute-se o método adotado por Marianne. Começa-se pela seção, digamos, mais histórica da obra, onde o leitor pode identificar a importância estruturante da crítica de Marianne ao argumento marxista sobre a condição feminina no casamento. Crítica que se dá à medida que a autora efetivamente transvalora o significado do casamento, da economia, do patriarcalismo e do matriarcado para o desenvolvimento do direito matrimonial e de família e, consequentemente, da condição feminina no casamento. A primeira parte do livro dá ensejo à análise da polêmica discussão sobre a relação entre história e sociologia também na análise weberiana de Marianne.

O capítulo 4 é dedicado à apresentação do que consideramos como capítulo-ponte do

Ehefrau und Mutter. Nele fica evidente *a proposta weberiana de, via pressupostos do individualismo ético, articular ideal e forma jurídica de organização da interação conjugal*. Central no capítulo é a discussão que Marianne faz da influência do racionalismo na concepção de casamento e no direito matrimonial no Ocidente. No capítulo, o leitor pode verificar o quão alternativo é o caráter do argumento da autora sobre a condição feminina no casamento, em especial sobre o significado da coabitação sexual para a referida condição na modernidade conforme a influência da Renascença, da Reforma, da *Aufklärung*, e principalmente da filosofia alemã do direito. Pode-se verificar ainda como todos esses "vetores culturais" são levados em consideração na análise que ela promove do processo de construção das grandes codificações na Europa (Prússia, Áustria, Inglaterra) em comparação com a Rússia e os Estados Unidos. A análise do estatuto do direito natural em relação ao direito civil com o avanço do capitalismo e seus efeitos no direito matrimonial chama atenção, pois explicita a crítica de Marianne ao naturalismo enquanto base, seja para o ideal de liberdade individual em meio ao vínculo conjugal, seja para a definição dos termos legais para a proteção dessa liberdade no casamento civil. A crítica ao Historicismo, ao Materialismo histórico, ao Contratualismo e ao Libertarismo também constam dessa seção do *Ehefrau und Mutter*. Mas o destaque é, sobretudo, para a proposta de investigação e de ação política que Marianne apresenta no capítulo IV de seu livro.

O capítulo 5 da tese é dedicado à recuperação da crítica de Marianne aos limites das abordagens que os marxistas e os subjetivistas fazem da condição feminina no casamento em geral e da relação do direito matrimonial no que se refere a essa condição. Crítica que, apesar de se fazer notar ao longo de todo *Ehefrau und Mutter*, é mais conclusiva nos capítulos finais do livro. Consideramos os dois últimos capítulos do *Ehefrau und Mutter* como a parte, digamos, puramente sociológica do *opus* com sua análise do desenvolvimento do direito matrimonial alemão nos anos de 1900 em relação à mudança social. Uma análise sociológica que se dá a partir da mesura do casamento civil enquanto "relação de direito" e que caracteriza todo o livro. No capítulo, o leitor pode se familiarizar com os termos usados por Marianne em suas considerações sobre o discurso contemporâneo (início do século XX) adotado pelos representantes do Movimento Erótico que, àquela altura do *Ehefrau und Mutter*, aparecem como interlocutores privilegiados da autora. No capítulo, o leitor pode ainda verificar como os conceitos de *Natur* e *Kultur* e a relação entre ideal (de liberdade da pessoa no casamento) e forma (jurídica de organização da interação conjugal) defendidos por Marianne se diferenciam daqueles concebidos pelos subjetivistas. Trata-se de um exercício de consideração de fenômenos e conceitos a partir de uma outra perspectiva, complementar, mas também propositiva em relação aos limites da abordagem subjetivista. O domínio quanto aos detalhes

do código civil alemão nesses dois capítulos impressiona bem como chama atenção a recorrência a dados estatísticos na fundamentação da crítica proposta pela autora.

No capítulo 6, a defesa da importância capital da interdependência entre compreensão histórica e compreensão sociológica da realidade na forma como Marianne constrói sua investigação sobre a historicidade dos processos de institucionalização da interação conjugal abre a discussão sobre o método weberiano de Marianne. Com base no livro *"Questão feminina e reflexões sobre o feminino*" (Weber, 1919), ilustramos nossas observações para em seguida sistematizarmos nossas considerações sobre o substrato filosófico da sociologia de Marianne, sobre seu programa de investigação, bem como sobre a maneira como a autora articula ciência e política como vocação. Em seguida são elencados os elementos que identifico como constitutivos de sua sociologia. Ao fazermos esse levantamento, descrevemos como característicos de sua abordagem (1) o idealismo imanente, (2) uma teoria da ação relacionada a um conceito bastante específico de cultivo, (3) a articulação de individualismo ético e institucionalismo positivo como ponto de partida da análise, (4) a crítica ao marxismo e (5) a consideração simultânea das quatro visões básicas da realidade.

No capitulo 7 são traçadas as coordenadas utilizadas para localizar a obra de Marianne: o individualismo ético, a filosofia do direito, o Movimento Feminino e sua condição de esposa de Max Weber. A primeira e a segunda determinante referem-se à natureza da relação entre sociologia e filosofia nos primórdios da institucionalização da disciplina na Alemanha e ao significado prático – em termos de método e resultado – dessa filosofia social para a perspectiva de Marianne. A terceira, ao impacto da participação de Marianne no Movimento Feminino no que se refere à perspectiva adotada pela autora. Nesse caso, é a relação entre ativismo político e produção do conhecimento (ciência e política como vocação) que é considerada na discussão sobre as características do trabalho de Marianne e sobre o destino da recepção de sua obra. Como adendo, busca-se refletir sobre o valor pedagógico da postura de Marianne como intelectual ao lado do potencial heurístico de sua sociologia. A quarta determinante é a condição de "parceira" de Max Weber.

No capítulo, a defesa de Marianne Weber enquanto "founding mother" da abordagem sociológica das instituições em função de liberdade da pessoa e, assim, da qualidade "weberiana" de sua sociologia, transcorre a partir das premissas da sociologia do direito de Helmut Schelsky (1980), cujos conceitos e "sociologia da sociologia" escolhemos, dentre outras disponíveis[1], como chave de leitura para "atualizar" e aproveitar criativamente a

[1] Tais como a perspectiva habermasiana, por exemplo, ou mesmo a sociologia do direito do próprio Max Weber quando considerada a prioridade sociológica concedida à dominação burocrática. O mesmo vale para a perspectiva

abordagem de Marianne Weber. No capítulo, o leitor pode avaliar nossa proposta de caracterização da abordagem de Marianne como *sociologia do direito civil em função da liberdade da pessoa*, fiel aos preceitos da filosofia do direito da *Aufklärung* e complementar à análise em função do "todo social" que, como nos ensina Schelsky, predominou na sociologia alemã.

Um cotejamento entre o argumento de Marianne Weber e os pontos de vista de Émile Durkheim e Georg Simmel vem a seguir, precisamente para avaliar o potencial analítico. Primeiramente são avaliados os termos da crítica que Durkheim faz ao livro *Ehefrau und Mutter*. O cotejamento conduz à descrição da visão durkheimiana do casamento em si como em função do "todo social". Um posicionamento diverso da análise do casamento civil em função da liberdade da esposa e mãe que defendemos como característico da abordagem da autora. Já a crítica de Marianne Weber a Simmel mereceu atenção no que tange aos limites da essencialização do feminino na sociologia simmeliana dos relacionamentos e na visão simmeliana da "cultura feminina". Central nesse debate, a maneira peculiar como Marianne defende o que chamaremos a partir das considerações do fenomenólogo Frederik Buytendijk (1970) de "dinâmica feminina de existência".

O capítulo 8 fecha a tese com a reedição da questão original que moveu a pesquisa; a pergunta pelo "mecanismo de esquecimento" que, segundo Theresa Wobbe, teria determinado a recepção da obra de Marianne Weber face ao cânone. No capítulo, investe-se na análise da discussão sobre o relacionamento íntimo nos primórdios da sociologia alemã como primeiro movimento para compreensão do mecanismo mencionado por Wobbe, mas num contexto que identificamos como de pluralização da produção de conhecimento sobre a relação entre relacionamento íntimo e individualidade na modernidade. No capítulo, o leitor tem a oportunidade de acompanhar a leitura alternativa que desenvolvemos a partir da tese de Klaus Lichtblau sobre a "vitória de Eros" na tradição sociológica. Recuperamos o argumento de Lichtblau a partir da perspectiva de Marianne com a intenção de investigar a relação entre produção de teorias e movimentos sociais à época, o grau de permeabilidade à visão ético-jurídica de nossa autora, a qualidade da recepção de sua obra e, ao mesmo tempo, do impacto dessa "concorrência" entre perspectivas na forma de produção de conhecimento eleita por ela. O capítulo se encerra com uma sugestão de verificação da semelhança entre ambos os contextos de produção do conhecimento: início do século XX e atualmente. Chama-se atenção para o significado contemporâneo da discussão sobre o casamento civil em relação às garantias

segundo a teoria dos sistemas de Niklas Luhman.

possíveis à liberdade do indivíduo na relação conjugal, para em seguida sugerir uma investigação posterior, aprofundada, da pertinência dos termos de Marianne Weber para a compreensão do fenômeno do 'casamento igualitário', tanto no que se refere às diferentes perspectivas em disputa ao longo das considerações teóricas sobre o tema na atualidade, quanto no que tange à luta pelo direito de se casar diante do Estado. Aponta-se para a possibilidade de, através desta análise, colocar em relevo os limites do diagnóstico sociológico contemporâneo em relação à (in)compatibilidade com a modernidade dessa forma de institucionalização da vida a dois.

Uma primeira iniciativa de análise é desenvolvida a seguir. A partir da comparação com a sociologia do casamento de Peter Berger e Hansfried Kellner, o capítulo prossegue como exercício de reflexão sobre os limites das perspectivas teóricas à disposição no que se refere à proposta de Marianne. A outra perspectiva selecionada para o referido exercício remete aos estudos de gênero em sua vertente liberal. Em seguida, a sociologia da sexualidade do mesmo Helmut Schelsky. Dentre as diversas possibilidades de traçado de considerações sobre o patamar da discussão referente à condição feminina no casamento na modernidade, escolhemos as mencionadas a fim de verificar em que medida as considerações de Marianne Weber promovem a relativização necessária das posições canonizadas.

Nas considerações finais procuramos catalogar os pontos de luz alternativos que a perspectiva de Marianne abre diante do que tem sido considerado na discussão contemporânea. A filiação desta sociologia aos pressupostos da *Aufklärung* é retomada também nesse momento como determinante do grau de permeabilidade à abordagem de Marianne face às perspectivas que vieram a compor o cânone decidindo assim o destino da recepção de seu legado, no passado e na atualidade.

Mas, antes da discussão sobre os referenciais teóricos, gostaria de deixar registrada uma pequena etnografia. A título de curiosidade, mas também como memória para quando tudo isso me parecer distante demais no tempo e eu ainda assim precisar recuperar sozinha o sentido de *minhas* ações. Quando decidi me dedicar à investigação da obra de Marianne Weber fui surpreendida pela diversidade das reações. Os amigos mais íntimos, aqueles que sabem do interesse de meu marido pela história intelectual de Max Weber, logo brincaram:

- É tese de doutorado ou terapia?

Meu melhor amigo chegou a me dizer:

- Fazer um mingau e uma tese dessas dá no mesmo, não?

Na pós-graduação o questionamento assumiu um caráter mais epistemológico, bem mais direto e, por isso, menos pitoresco:

- Historia intelectual ou sociologia?

A mesma observação surge vez por outra da parte daqueles que ainda resistem em considerar que se trata de sociologia o trabalho da também organizadora e divulgadora da obra de Max Weber. As mulheres, por sua vez - em especial as companheiras na academia - acenam com uma outra questão:

- Sociologia ou *Gender Studies*?

O maior interesse no caso é por outra história: Marianne Weber como "founding mother" do feminismo alemão. Mas se logo esclareço os termos da "genealogia afirmativa"[2] do casamento civil como característica de seu trabalho, aí a reação no meio acadêmico é de outra ordem.

- Como assim, casamento? Você não quer dizer sociologia da família? Ou sociologia da sexualidade?

Explico em linhas gerais, qual é o argumento de Marianne para o direito frente à condição da esposa e/ou mãe na modernidade. A menção à importância em sua sociologia seja do Direito, seja do ideal de liberdade de ação do feminino, a centralidade atribuída ao ideal de "parceria" (a colaboração mútua como promotora da autonomia individual) enquanto orientação demandada para a reforma do direito matrimonial, tudo causa inquietação, ainda mais evidenciada e então expressa de pronto sob a forma de outras perguntas.

- O que explica esse "otimismo" de Marianne Weber em relação à modernidade? E o caráter coercitivo do direito? O que é ciência para ela? A escolha no caso é entre ciência e engajamento político? De onde vem essa importância atribuída às considerações éticas? Por que quando ouço você explicar o conceito de cultura para Marianne tenho a impressão de que ela estava falando de outra coisa? O que foi o Movimento Feminino Alemão? Marianne era feminista?

Já se o interlocutor é de fora da academia, a reação é bem outra. Manifesta-se uma simpatia indisfarçável pelo argumento de que o casamento pode se institucionalizar juridicamente obedecendo à intenção de garantia da liberdade da pessoa nele. O ideal de "casamento entre camaradas" [Kamerdenehe] como orientador do direito e assim do próprio casamento civil enquanto resultado da articulação jurídica de liberdade e responsabilidade, também toca as pessoas.

---

[2] A expressão é de Hans Joas e se refere ao procedimento de submissão dos valores a uma análise histórica rigorosa tendo em vista a localização dos princípios axiológicos que vigoram na articulação da experiência cotidiana. A genealogia afirmativa como método exorta as ciências sociais à produção de teorias que contemplem também os sucessos culturais no decorrer da articulação de práticas, instituições e valores. Cf. especialmente Joas (2012).

- É por isso que a gente tem a impressão de que se casar no papel é algo mais importante para a mulher? É assim que ela entenderia as piadas sobre a mulher que arrasta o homem para o casamento? Esse ideal de parceria vale mesmo que na realidade a história seja outra? Se importante não é o casamento em si, para ela o que importa é a liberdade dentro do casamento então? Não estão aí, os homossexuais brigando para ter o direito de se casar no civil? Marianne diria que união estável protege essa liberdade da mesma maneira que o casamento civil? É por isso que você está estudando a obra dela? Você virou feminista?

Somadas às minhas questões sobre a maneira como Marianne valoriza, em sua ciência, a relação entre nível de informação sobre a e atitude no que se refere à condição feminina, instalou-se a tempestade. A investigação começou a me parecer impossível. Até que o tempo se abriu, o espírito se acalmou e pude perceber que tamanha diversidade de questionamentos é antes um sinal de como a obra dessa mulher afeta a mim e às pessoas que têm contato com seu argumento. Alertou também para o fato de que deveria estar atenta aos efeitos dessa afecção sobre a pesquisa. Dito de outra maneira, começar uma investigação a partir dessa encruzilhada chamou minha atenção para a necessidade de me manter vigilante quanto às tentações de simplificação da realidade e, nesse sentido, me esforcei para praticar o mesmo respeito à complexidade do real e à relativização responsável que identifico na postura de Marianne Weber como intelectual.

Se tem algo que Marianne observa com atenção (e afirmo que o faz enquanto socióloga ao melhor estilo weberiano) são os efeitos práticos das teorias. Ela acreditava que a obra pode orientar algo além: o engajamento público. Sua postura remete às conclusões de um autor que só recentemente tenho tido a oportunidade de apreciar: Hermann Lübbe (1997), que em suas considerações "sobre a moralização da vida na civilização técnico-científica", abriu meus olhos para a atualidade dos postulados do individualismo ético. Por isso não me acanho em dizer que, tal qual Lübbe nos dias de hoje, Marianne viu com clareza que:

1. Quanto mais gozamos de liberdade, mais demandamos eticização das formas de interação social.
2. Na modernidade não cabe reduzir moral à religião;
3. Na civilização moderna, mais importante que os moralistas são os juristas.
4. No Ocidente, a feitura das leis não consiste necessariamente em um problema moral, mas, sobretudo num problema de natureza técnico-instrumental.
5. A tendência à negação das instituições modernas, esse fenômeno tipicamente

moderno, tem se legitimado via moralismo político[3].

A questão é complexa. Demanda esforço na busca do que Peter Berger e Anton Zijderveld chamaram de "ética da moderação" justamente quando nos falta o tempo necessário para seu exercício. Como agora.

[3] A tradução dos termos de Lübbe (1997:131) foi feita de forma mais ou menos livre. Trata-se das cinco teses sobre a relação entre "Moral und Moderne" apresentadas logo no início de seu texto sobre eticização (!) da vida na civilização técnico-científica.

1 OBJETIVOS DA PESQUISA

A investigação da obra de Marianne Weber foi realizada a partir de três frentes:

a) A análise do conteúdo da sua obra a fim de identificar os elementos constitutivos de sua sociologia;
b) A análise do contexto histórico em meio ao qual Marianne Weber produziu e divulgou seu trabalho, com foco nos debates que travou com os representantes das abordagens alternativas para o tema da coabitação sexual duradoura em relação à condição feminina;
c) A localização da abordagem de Marianne em relação à produção de conhecimento sociológico sobre a condição feminina no casamento na modernidade.

A investigação assim conduzida franqueou acesso às informações necessárias para a:

1. Defesa do trabalho de Marianne Weber como sociologia.
2. Descrição de sua abordagem como parte da tradição alemã de análise sociológica das instituições em função da liberdade da pessoa.

Como desdobramento dessa proposta de análise colocou-se o objetivo derivado de elucidação dos motivos para o reconhecimento denegado à perspectiva de Marianne, assumidamente em conformidade com as premissas do individualismo ético. Sendo assim, a consideração adicional:

a) No passado, da recepção enquadrada pelo sucesso da abordagem sociológica do relacionamento íntimo, precipuamente em função da expressão da subjetividade (abordagem subjetivista) e/ou em função do “todo social” (abordagem coletivista).
b) No presente, da recepção de sua obra a partir de uma tradição de análise sociológica do casamento ora em função da sexualidade ora em função do sistema de dominação patriarcal.

A análise da recepção da obra de Marianne no passado revelou a coexistência, já naquela época, de abordagens complementares sobre o tema casamento no que se refere à condição feminina nele. No decorrer da investigação o casamento se revelou como questão fundamental nas considerações sociológicas sobre a liberdade de ação da mulher (e do indivíduo!) no mundo moderno. Então percebi que não foi apenas para Marianne que o casamento foi tema em relação à condição feminina; os momentos iniciais de institucionalização da sociologia alemã atribuíram centralidade à mesma questão. Um momento que caracterizamos como de pluralização e democratização da produção do conhecimento sobre a relação entre emancipação feminina na sociedade moderna e vida a dois. A análise desse período permitiu identificar o que determinou à época a recepção da obra de Marianne, especialmente a relação entre as explicações teóricas disponíveis e entre movimentos sociais e a divulgação do conhecimento produzido. Inclusive o Movimento Feminino Alemão, do qual Marianne foi uma das mais destacadas intelectuais. Mas também o movimento operário, o movimento pela liberdade sexual, o movimento pela reforma moral e o movimento pela reforma do Código Civil alemão[4].

Já a análise dos termos de Marianne Weber, com o intuito daquele aproveitamento criativo de sua abordagem na contemporaneidade, se fez à medida que operamos a comparação e identificação dos elementos constitutivos de sua sociologia considerando a importância dos pressupostos do individualismo ético (especialmente o valor da liberdade da pessoa e a função positiva do Direito na instrução dessa liberdade) para a pessoa no casamento moderno. Na melhor tradição weberiana, Marianne analisa a legitimidade do conjunto de normas jurídicas relativas à coabitação sexual duradoura à medida que as mesmas reforçam as "expectativas" – habitualmente ou idealmente – vinculadas à vida conjugal (cf. Krawietz, 1988). Weberianamente, essa sociologia recupera a importância da consideração analítica dessas "expectativas" na estruturação do casamento enquanto campo de ação da esposa e mãe e a partir dessa estruturação, a importância da análise sociológica desse tipo de condição feminina na modernidade.

[4] Karl Mannheim (1996:183-187) fala em fornecimento de teóricos tanto aos conservadores quanto ao proletariado quando analisa criticamente "a decisão voluntária do intelectual" de aliar-se às lutas políticas de uma determinada classe. Para Mannheim, é assim que "conflitos de interesses" são alçados à condição de "conflito de ideias". Cabe ao intelectual responsável segundo o sociólogo contemporâneo de Marianne Weber contribuir na preparação do caminho para se chegar às decisões. Nunca "inculcar decisões". É como interpretamos a postura de Marianne Weber tanto em relação às explicações teóricas alternativas à sua quanto em relação às posições políticas também alternativas àquela adotada por ela ao longo de seu trabalho como publicista e ativista pelo direito relativo à mulher.

1.1 ITINERÁRIO DE PESQUISA E REFERENCIAIS TEÓRICOS

A vigília em relação aos efeitos do cânone sobre mim, quando das escolhas necessárias à condução da pesquisa, teve uma importância capital para o aprendizado ambicionado; aquele que, imagino, sempre desejamos quando decidimos dedicar tanto tempo, energia e saúde a um trabalho acadêmico desse tipo. Realizado conforme as exigências da ação na esfera objetiva da cultura, esse fazer tende a nos consumir enredando a gente em uma espécie de obsessão pela atividade que resulta em uma entrega quase que total à "obra". A ponto de, não raro, nos descuidarmos da "vida", da dimensão subjetiva do cultivo das relações. Vamos aprender com Marianne que, consumidos por essa obsessão, somos desumanizados. Embora seja na lida com ela – cultivando-a por meio da ação no mundo objetivo – que o humano tem a chance de valorizar a objetividade como recurso para desdobramento pleno da própria personalidade. Objetividade no sentido identificado por Lorraine Daston e Peter Galison (2007), que entendo muito aproximado do que Helmut Schelsky (1972) compreendeu ao investigar em que medida a reflexividade é ou não institucionalizável.

Desde o início, seguindo o conselho de Schelsky, procurei submeter a adesão a teorias como objeto da consciência a fim de evitar o risco de cair em profissão de fé. Objetividade aqui enquanto esforço de reflexão continuada, então. Necessidade de vigília não raramente negligenciada já que, antropologicamente falando, tendemos a evitar o "desassossego psíquico" inerente ao esforço de manutenção do movimento de reflexão individual, de atribuição de alguma constância aos objetivos (ou sentidos) estabelecidos para nossas ações (Schelsky, 1972: 18). Enquanto não alcançamos alguma estabilidade nesse tipo de movimento, o turbilhão de conexões parece inevitável. Reflexividade, por isso, parece ser o dever auto imposto de refletir permanentemente sobre os *insights* que vão surgindo ao longo da pesquisa, sobre as possibilidades de enquadramento teórico que se abrem, mas sem paralisar, sem perder a capacidade de ação (cf. Schelsky, 1972:26).

A primeira tentativa de orientação consciente em meio a esse turbilhão foi resultado da concentração na história de Marianne. Talvez por isso, nos primeiros instantes da investigação, o projeto mal tenha se diferenciado do que cabe à "história intelectual". Talvez por isso também, o investimento no trabalho de tradução. Fui cobrada por isso. Arguida sobre o caráter "sociológico" de minha proposta, fui levada a investir na pergunta pela abordagem de Marianne em si, a priorizar sua obra em lugar de sua vida, a verificar o estado da arte da

discussão sobre o tema "condição feminina no casamento" no campo, a buscar um lugar para sua abordagem dentro do quadro de referência alemão. Foi a partir dessa cobrança que estabeleci como primeira intenção da tese discutir as semelhanças entre os termos de Marianne Weber e os termos adotados na sociologia contemporânea alemã quando o tema é "relacionamento íntimo na modernidade".

Logo percebi que isso implicaria em enfatizar tanto as condições de produção do discurso sociológico no início do século XX na Alemanha, quanto demonstrar de que forma as ideias de Marianne Weber poderiam ser retomadas no contexto atual. A primeira inspiração teórica foi Wolf Lepenies (1981; 1996). Começaria pela análise da constelação intelectual em meio à qual Marianne transitou a fim de avaliar o impacto de sua proposta à época. Mas ainda me vi presa a ideias como as de pioneirismo, "mãe fundadora". Mesmo a convicção difundida de que valor para Marianne foi o casamento em si, não a liberdade da mulher no casamento (como haveremos de concluir neste trabalho) era algo que eu não conseguia superar de maneira que continuava a descrever a perspectiva da autora como histórica sobretudo, mesmo atestando a análise do impacto da mudança social sofrida pelo direito matrimonial e de família na condição da mulher dentro do casamento como eixo do trabalho da autora.

Notadamente minha própria perspectiva pareceu assim histórica demais; voltada para o passado. O incentivo para a abraçar a tarefa de análise dos termos adotados pela sociologia contemporânea no que se refere ao tema tratado por Marianne veio no sentido de contornar essa tendência inicial. Mas como fui levada a acreditar que central na obra de Marianne era o matrimônio em si, recortei mal a realidade a ser investigada. Escolhi o casamento como objeto da sociologia e assim decidi investir na comparação do argumento de Marianne com argumento desenvolvido na "sociologia do relacionamento a dois" de Karl Lenz (1998) e Lukas Schreiber (2003)[5]. A partir desse primeiro cotejamento, tive acesso à sociologia do casamento de Peter Berger e Hansfried Kellner (1964) e naquele momento, praticamente me convenci de que havia encontrado um lugar para a obra de Marianne. Mas logo percebi meu engano. *A contribuição de Marianne para repensar a agenda teórica contemporânea remete à relação entre vida a dois, direito e a emancipação da esposa e mãe na modernidade*. Teria que buscar no quadro de referência uma sociologia que considerasse essa relação se quisesse incorporar como alvo do esforço de esclarecimento sociológico tanto as questões colocadas por Marianne, quanto o modo como Marianne as colocou.

Recuei então e me voltei novamente para a "fala" da própria Marianne, mas então

[5] Karl Lenz (1998) o faz em uma vertente mais teórica; enquanto Lukas Schreiber (2003) propõe uma sociologia aplicada à análise das formas de construção da realidade do casal casado no mundo contemporâneo.

intrigada com a possibilidade de que sua abordagem pudesse ser útil para reconsiderar a pertinência do diagnóstico sociológico contemporâneo sobre a incompatibilidade do casamento com o processo de individuação. Eu já havia aprendido com Lukas Schreiber (2003) que na teoria sociológica contemporânea o casamento aparece ora submetido aos termos da sociologia da sexualidade, ora conformado aos termos da sociologia da família[6]. Inclusive havia me convencido de que, realmente, de um lado se coloca o interesse individual, de outro a razão pública para o casamento[7]. Mas, o que dizer sobre as linhas de investigação desenvolvidas para o tema em relação à proposta de Marianne? Levar a cabo o conselho de Schreiber sobre a necessidade de revisão das formas sociológicas de investigação do relacionamento a dois na contemporaneidade foi a deixa para o movimento de pesquisa seguinte. Apliquei o princípio desenvolvido por Schreiber em sua investigação da produção do conhecimento a uma análise do contexto de elaboração da sociologia de Marianne. Para minha surpresa, revelou-se diante de meus olhos toda uma história da relação da sociologia clássica alemã com o tema casamento em referência à condição feminina na modernidade.

O trabalho de Klaus Lichtblau (1996) se destacou; sua história sobre o lugar do amor erótico na teoria da modernidade na Alemanha do início do século XX. Tudo muito inspirador. Lichtblau nos oferece uma espécie de genealogia da questão e aponta não apenas para a prioridade que a ciência social alemã conferira à relação entre relacionamento íntimo e condição feminina naquele momento, mas, sobretudo para a opção daquela sociologia (segundo o argumento do autor) por uma explicação que prioriza a racionalidade estético-expressiva[8]. A partir do argumento de Lichtblau pude considerar o desenho da abordagem simmeliana, sua importância para a "vitória de Eros" na explicação sociológica do relacionamento íntimo nos momentos iniciais da institucionalização da sociologia alemã.

Foi também por causa do estudo de Lichtblau que resolvi recuperar minhas leituras sobre o famoso debate entre Marianne e Simmel sobre a "cultura feminina". Concordei com a análise do autor no que se refere a Simmel, mas queria aproveitar a teoria como "boa para pensar". Então, passei a investir na caracterização da abordagem da própria Marianne. Nesse momento, o que se descortinou diante de meus olhos foi algo muito promissor: uma aberta

[6] Para o tema sociologia da família cf. especialmente Huinink (2008), Schneider (2008) e Burkart (2008).
[7] Cf. especialmente Donath (2015), Card (1996) e Frohnhaus (1994).
[8] A expressão se refere à classificação kantiana da racionalidade: uma relativa à Natureza, outra relativa à Moral e a última relativa à Estética e é adotado por Klaus Lichtblau (1996) na sua defesa do que ele nomeia como "vitória de Eros" na sociologia alemã, com destaque para a abordagem *estético-expressiva* que segundo o autor, fora adotada por Simmel, Tönnies e Weber. O argumento de Lichtblau foi fundamental para nossas considerações sobre a opção sociológica pelo paradigma estético-expressivo para o tema relacionamento íntimo em detrimento do paradigma que nomeamos como *ético-institucional* que orienta a perspectiva de Marianne Weber como se pode conferir no capítulo 8 desta tese.

concorrência entre perspectivas a serviço de diferentes grupos organizados para defesa dos direitos das mulheres na sociedade alemã do início do século XX. Ao longo da apreciação dessa cena foi ficando claro o que diferencia e o que aproxima as perspectivas, o que cada uma elege como prioridade e, principalmente, qual o diferencial da contribuição de Marianne, especialmente em relação ao que Klaus Lichtblau entendeu como "afinidade eletiva" entre o argumento fortemente centrado na estética e na expressão individual e o movimento pela "nova ética sexual".

Várias intelectuais feministas, cujas obras foram analisadas por Marianne, tais como a sueca Ellen Key, a americana Charlotte Perkins Gilman e a alemã Helene Stöcker, todas verdadeiras celebridades naquele momento, se mostraram encantadas, ao lado de muitos intelectuais do período, com esse ideal de aproximação entre mística e erótica que Lichtblau descreve. Comecei a refletir sobre até que ponto a ampla frente - cada vez mais ampla - daquela "erotische Kultur" influenciou a sociologia, se seus efeitos se estendiam realmente aos dias de hoje (inclusive nos estudos de gênero e na psicanálise). Ou seja, comecei a especular sobre o que corresponderia hoje ao antigo "círculo cósmico" vienense, que tipo de forças atuam no que parece ser a atualização da luta pela "reentronização de Eros" (Lichtblau) nos nossos dias, o que essas forças têm a ver com a celebração continuada do esteticismo[9] como antídoto contra o racionalismo severo inerente às formas de organização da vida moderna. Mas, sobretudo, comecei a aprofundar a análise da crítica ao princípio da incomunicabilidade da experiência amorosa transplantado para a teoria sociológica. Queria saber em que medida uma análise fiel às premissas do individualismo ético é útil na revelação das desvantagens teóricas desse transplante; especialmente em que medida se diferencia no trato com concepções como as de personalidade, liberdade, instituição, ação. Concepções-chave para o tipo de sociologia que Marianne escolheu fazer: centrada no valor da liberdade para desdobramento pleno da personalidade[10].

Foi neste momento que o conceito de personalidade passou a compor meu rol de preocupações. Trata-se de conceito central na obra de Marianne Weber, onde sempre aparece atrelado ao conceito de "liberdade para" (a liberdade objetiva segundo jurista Ernst-Wolfgang Böckenförde). Isso graças a uma teoria da ação e a uma antropologia bastante específicas, cuja matriz é sem dúvida alguma o iluminismo alemão, mais especificamente o individualismo ético

---

[9] Para precisar a importância da teoria estética naquele período cf. Ritter (1971). Para o peso da estética no argumento de Georg Simmel, cf. o maravilhoso texto de Hermann Lübbe (2014).

[10] Sobre a personalidade como categoria sociológica cf. Luckmann (2006) além do texto do filósofo Frank Kannetzky (2005:69-81) "Pessoa, ação e instituições: contribuição de Arnold Gehlen para uma teoria da personalidade", manuscrito disponível em: http://www.uni-leipzig.de/~kannetzk/Texte/Person_Gehlen.pdf

de Kant e Fichte. Eu tive então que incorporar leituras sobre o conceito à medida que recuperava os termos da própria Marianne.

Ao me certificar da centralidade que o individualismo ético assume na abordagem que Marianne faz da condição de esposa e mãe no casamento, me deparei com a especificidade da defesa que ela promove de uma dinâmica feminina de ação; do *também seu* direito de "moldar e construir o mundo externo [Auβenwelt] conforme ideais e objetivos espirituais como cabe a toda personalidade [Persönlichkeit]" (Weber, 1907:303); a importância fundamental da segurança jurídica para essa personalidade. Foi quando a especificidade da dinâmica feminina na maneira como Marianne pensa a "ação" se tornou mais evidente. Também passei a levar mais a sério as consequências teóricas do seu conceito de *Kultur* enquanto "transformação do mundo externo conforme o valor ético das ações praticadas segundo exercício continuado de autocontrole dos impulsos e da autonomia" (Weber, 1907:304). O fato do conjunto de sua obra se apoiar em uma concepção de pessoa cujo destino é o agir, decidir ela mesma o sentido da própria ação em uma relação existencial com a autonomia moral, também se revelou como eixo de seu pensamento. Percebi que a concepção de casamento como intersubjetividade que Marianne desenvolve em sua sociologia é orientada por esse dado antropológico: a dependência humana da interação como condição para o desdobramento da personalidade livre na medida do "exercício autodeterminado de participação na tarefa cultural" (Weber, 1907:307).

Eu teria que investir na sistematização dessa teoria (apresentada sob a forma de "conceito narrativo") a partir desse feixe de concepções, a começar pela importância atribuída pela autora às condições de desdobramento da personalidade autônoma e responsável; o epicentro de suas inquietações. Foi quando a tese, *a sociologia de Marianne consiste em uma abordagem do casamento em função da liberdade da pessoa*, ganhou corpo para além da intuição inicial de pesquisa. *Toda a análise de Marianne evoca o conjunto de regras e normas relativas ao casamento civil como instrumento cultural forjado e/ou reformado conforme a demanda – humana, mas, acima de tudo, feminina – por reciprocidade nas relações, autonomia moral e ampliação dos limites de ação.*

Acontece que nesse ponto da investigação, eu ainda estava como que sob o encanto de uma sociologia cuja prioridade é a análise dos fenômenos em função de algum "todo social". Por causa disso, e apesar da clareza da proposição de Marianne, continuei como que enfeitiçada pela ideia do casamento como valor em si. Tanto que continuei insistindo na ideia de que a "unidade conjugal" seria o valor decisivo para a socióloga e em sua sociologia. Em relação ao campo disciplinar, o encanto só me permitia perguntar pelo casamento enquanto objeto da sociologia. Cheguei mesmo a me convencer – às expensas da lucidez e transparência do

argumento de Marianne – de que o reconhecimento denegado à sua sociologia se explicaria na dificuldade que nossa disciplina enfrenta com o casamento enquanto objeto. No entanto, por mais que a opção de Marianne por esse tema tenha influenciado o destino da recepção de sua obra enquanto sociologia, a hipótese se mostrou insustentável. Inclusive empiricamente, tendo em vista a vasta literatura sobre sociologia do casamento da qual dispomos. É apenas em relação à sociologia da sexualidade e da família que a sociologia do casamento parece algo menor.

Apesar da fixação, um tanto quanto ingênua, pela ideia de que a sociologia pudesse ser definida por adjetivação simples, considero que, naquele momento, o apego à ideia de defender o caráter sociológico da obra de Marianne não foi de todo ruim. Ele permitiu-me canalizar as energias para a investigação da reação dos adeptos do Movimento Erótico e do Marxismo à abordagem de Marianne e assim verificar em que medida a reação a partir das perspectivas subjetivista e coletivista definiu o "enquadramento" da abordagem de Marianne como interesse religioso-burguês, história do Direito, estudos jurídicos, tudo, menos sociologia.

Eu tinha diante dos meus olhos duas possibilidades de enquadramento: uma em função do "todo social", outra em função da expressão da subjetividade. Ao identificar, com a ajuda dos termos de Helmut Schelsky, a abordagem do casamento em função do "todo social" como uma constante na sociologia, percebi que tanto o movimento das "expressivistas", quanto o movimento das marxistas coincidiam na defesa da desinstitucionalização do matrimônio e na prioridade (no que se refere à liberdade) concedida à igualdade. O que causou estranheza, porque é óbvio que, apesar do ponto de vista coletivista e subjetivista se distanciarem de forma tão evidente, no caso, eles acabam convergindo na crítica que reduz o casamento civil a instrumento de dominação patriarcal. Marianne não considera o casamento civil apenas em função do sistema de dominação; sua sociologia ilumina para a possibilidade – e mesmo par a necessidade, expressa na demanda moderna por reforma – de um direito matrimonial articulado em função da liberdade da pessoa. Daí a hipótese: se o discurso anti-institucionalista determinou o clima intelectual no início do século XX, ele certamente pesara na unidimensionalização do direito enquanto objeto na explicação sociológica do casamento. A dificuldade da sociologia em acolher uma abordagem que prioriza a liberdade da pessoa exigia – como exige – a relativização da centralidade sociologicamente atribuída ao equilíbrio do "todo social".

A hipótese me permitiu avaliar melhor em que medida a tese weberiana de Marianne sobre o desenvolvimento de formas mais eticizadas (porque a serviço do fomento do desdobramento - ou do cultivo - da personalidade) complexificou o entendimento predominante da realidade num momento em que a forma jurídica de organização da coabitação sexual duradoura no que se refere à condição feminina vinha sendo contestada em amplas frentes do

Movimento Feminino; isso a ponto de determinar o clima intelectual da época e consequentemente o tom da sociologia que predominaria em relação ao instituto. Na nossa disciplina haveria de prevalecer ora a invisibilização, ora a unidimensionalização do "direito" como afirmara Schelsky e como se reconhece na dificuldade de um Fichte e de um Kant em admitir o casamento, tal qual as demais "relações de direito", como relação entre indivíduos igualmente livres. Esse reconhecimento traria consigo a exigência do recíproco reconhecimento – ao menos jurídico num primeiro momento – dos cônjuges enquanto personalidades e assim o tratamento da mulher enquanto ser igualmente livre. Dificuldade vigorosamente criticada por Marianne na filosofia do direito dos *Aufklärer*.

Marianne se ocupa precisamente do casamento civil moderno ocidental enquanto "relação de direito"; uma forma de organização da interação entre os que se comprometem com a liberdade: a própria, mas também a do outro. Uma forma a ser construída, cujas possibilidades se revelam ao longo da história do Ocidente toda vez que se adequa o direito conforme a expectativa de liberdade – principalmente da esposa e mãe – na vida a dois. Um objetivo que Marianne se propôs a partir do estudo da filosofia do direito de Fichte. Eu já sabia disso. Então, me vi diante da necessidade de elucidar a conexão entre esta filosofia e a sociologia de Marianne. Logo conclui que Marianne Weber (1907:403) seguiu um programa que ela mesma prescreveu a si: "levar às últimas consequências" os pressupostos do individualismo ético como resposta à predominância das considerações sobre a relação entre casamento e condição feminina a partir da perspectiva relativista radical (do historicismo e do naturalismo) e da perspectiva coletivista (do materialismo histórico). Seu método? Trabalhar a partir dos limites das teorias disponíveis sem absolutizar, seja o coletivo, seja o indivíduo. Os pressupostos do individualismo que é ético garantiriam, segundo a autora, a qualidade complementar de sua abordagem em relação às abordagens alternativas: a coletivista e a subjetivista.

A reflexão sobre a centralidade daqueles pressupostos, especialmente a noção ética de liberdade e a consideração da função positiva do direito em relação a essa liberdade nos escritos da autora, permitiu-me descrever, então, o *modus operandi* de Marianne tanto na elaboração de sua teoria, quanto na atitude em relação aos representantes das demais perspectivas. Sua caracterização como "moderada" se mostrou justificada e não apenas politicamente falando. Marianne sempre começa pelos limites epistemológicos das teorias que analisa à medida que recoloca o problema da articulação entre liberdade e responsabilidade na relação conjugal. Mas para chegar a essa leitura precisei depurar o aroma filosófico da abordagem de Marianne. Não poderia ceder à facilidade de identificação de seu pensamento com a filosofia da moral.

Eu conhecia as considerações de Helmut Schelsky (1978) sobre o incômodo causado

pela proximidade entre sociologia e filosofia da moral nos primórdios da disciplina na Alemanha. Segundo o diagnóstico de Schelsky, a tentativa de articular autonomia e responsabilidade constitui a marca da filosofia dos *Aufklärer* e é evidente que a mesma intenção foi transportada para dentro da sociologia de Marianne. Restava verificar se nesse traslado, o esforço de análise continuou sendo identificado à moral. Afinal, para a esmagadora maioria de nós, parece impossível que, quando o tema em foco é o casamento, se possa escapar ao campo gravitacional das considerações sobre a moral. Para mim, a abordagem de Marianne mostrou-se capaz disso e eu precisaria explicar como. Minha hipótese? *À medida que, ao contrário da sociologia à sua volta, a autora atribui centralidade ao Direito na sua análise do significado do instituto para a condição de esposa e mãe na modernidade*.

O retorno à sociologia do direito de Schelsky (1980) permitiu-me perguntar pelo lugar que o Direito ocupa na teoria sociológica e explicar a centralidade do direito matrimonial na sociologia do casamento de Marianne. O argumento sobre a centralidade do Direito para a "cultura da liberdade" no Ocidente defendido por Schelsky revelou-se chave de leitura eficaz e foi como voltar ao passado na faculdade de direito. O argumento de Schelsky, que eu só viria a conhecer 20 anos depois de formada (!), pareceu fazer todo o sentido. Tanto que me assustei com o quão tardiamente "tive olhos para ver" o que compõe o "centro" da teoria de Marianne.

Marianne submeteu a análise do casamento à perspectiva da filosofia do direito dos *Aufklärer*. Ela afirma explicitamente que partiu de onde Fichte havia parado, confrontando a concepção de casamento enquanto "relação natural" com a concepção de casamento enquanto "relação de direito". Entendo que, procedendo assim, ela complexificou a questão para além das abordagens que priorizavam a moral (inclusive a de grupo). O resultado foi uma sociologia fruto da extensão dos preceitos do individualismo ético (onde central é a liberdade da pessoa) e do iluminismo político (onde central é a função positiva do Direito) dos *Aufklärer* à análise da condição feminina na lei relativa ao matrimônio e à família.

Fechado esse raciocínio, a diferença no potencial heurístico do conceito de liberdade em relação às perspectivas canonizadas acenou como merecedora de cuidado, exigindo a consideração do fato de que o conceito de liberdade no sentido ético resulta em um trato sociológico diferenciado do problema das instituições. É o que se aprende com Marianne. Em seu trabalho, as instituições (conjunto de normas e regras) passam a ser demandadas em função da liberdade da pessoa; isso a partir da ideia iluminista de atribuição de deveres do Estado para com seus cidadãos, especialmente o de garantir a integridade e autonomia moral dos mesmos diante dos grupos organizados (cf. Schelsky, 1980). Por que não quando o assunto é direito matrimonial, direito de família e por que não no que se refere aos papéis de esposa e mãe? Essa

é a pergunta de Marianne.

Ao investigar a forma como a sociologia em geral lida com o Direito, me vi diante da dificuldade de nossa disciplina com o conceito de instituição no seu sentido positivo. Dei início a uma busca aflita por uma sociologia que me permitisse apreciar e descrever o institucionalismo inerente a uma análise sociológica que se mostra capaz de considerar a função positiva do Direito na modernidade e não apenas suas implicações no sistema de dominação burocrática, por exemplo. A busca me levou novamente à sociologia de Schelsky e aos escritos de autores como os juristas Martin Kriele e Ernst-Wolfgang Böckenförde, bem como os filósofos Robert Spaemann, Hermann Lübbe e Odo Marquard. Todos autores contemporâneos que se mantiveram fiéis aos pressupostos do individualismo ético e que por isso valorizam de maneira diferenciada a função do Direito no mundo moderno (especialmente no Ocidente), além de adotarem como base de seu pensamento a antropologia inerente ao individualismo ético kantiano.

Minha intuição inicial quanto à importância da concepção diferenciada do humano em torno da qual orbitam as considerações de Marianne foi retomada exatamente nesse ponto da pesquisa. A primeira crítica que Marianne faz a vários dos autores com os quais ela dialoga diz respeito à dificuldade em transcender o "natural" na consideração do feminino. Marianne rejeitou veementemente toda ação e toda teoria que colaborasse para a celebração de uma imagem reduzida do ser humano como ser "natural". Eu precisava investigar de onde vinha essa concepção. Logo recuperei na memória as sensações que me marcaram de forma tão indelével a primeira vez que li Helmut Plessner. Seu conceito de "posicionalidade excêntrica" (Plessner, 2015), usado para descrever a condição humana me pareceu afinadíssimo com o que eu via na obra de Marianne. Pude descrever, então, a concepção de humano que sustenta sua abordagem. Uma antropologia cujos contornos fundamentais encontram-se na filosofia de Kant e de Fichte.

Atestada a conexão entre esta filosofia e a abordagem de Marianne, pude apreciar melhor a análise que nossa autora propõe para a erótica face à ética. Uma análise onde o "natural" e o "ideal" figuram como coordenadas de localização do nível de institucionalização da liberdade da pessoa na relação íntima. Sua ideia de que haveria assim um nível mais baixo e um nível mais alto de eticização em relação ao ideal de liberdade ética se revelou sem nenhuma intenção moralizadora. No nível mais baixo, a instrumentalização (objetivação) do outro. No nível mais alto, a relação de parceria (Kameradenehe), cuja marca é a coexistência das liberdades. A permanência no reino natural - em si "amoral". A promessa de realização do ideal de coexistência das liberdades - em si inalcançável, apesar de indispensável como ponto de orientação para a forma de organização da interação. Necessidade e possibilidade de

"correção", apenas das formas de organização referenciadas à liberdade enquanto princípio básico do direito[11]. A própria demanda por reconhecimento da liberdade da pessoa impondo limitações à manutenção no mundo de formas eticamente "fracas" de relação entre os sexos. Os prejuízos mais sérios dessa manutenção, para o feminino.

Toda a defesa que Marianne faz da participação (e em especial, das condições para a participação) e do valor do feminino na cultura passa pela consideração desse tipo de eticização das formas de interação. É o que se comprova no caráter radicalmente interdisciplinar de sua sociologia. Sua concepção especial de *Kultur* e suas considerações sobre a necessidade de apoio institucional – jurídico – para a encarnação do valor da liberdade da pessoa no mundo são analisadas conforme a importância que ela atribui à necessidade de se investir na eticização do direito matrimonial e de família. É o que explica, provavelmente, a tendência a classificar seu trabalho como estudo jurídico ou mesmo história do Direito, embora num primeiro momento eu tenha achado que a tendência se explicasse pelo uso de termos considerados hoje em dia como sociologicamente suspeitos. Mas depois de investigar o momento histórico de definição das fronteiras entre sociologia e filosofia na Alemanha da época, entendi que se trata apenas de parcialidade no reconhecimento de sua sociologia em relação, não apenas ao cânone, mas à forma como nossa disciplina lida com o Direito.

Até agora todo o trabalho de recuperação do legado de Marianne tem sido condicionado pelo cânone. Quando tenta-se integrar a abordagem de Marianne no quadro de referência mais contemporâneo, os termos são os da sociologia da sexualidade ou conforme a prioridade concedida à sexualidade em vastas frentes dos estudos de gênero. Eu mesma me vi seguindo esse impulso, reativamente, num momento de descuido quanto àquele dever de reflexividade vigilante que mencionei anteriormente. A primeira sociologia que cotejei com o argumento de Marianne com o objetivo de encontrar um lugar para sua abordagem no quadro de referência foi exatamente a sociologia da sexualidade de Schelsky (1968). A frustração logo veio, principalmente depois que decidi integrar as considerações do fenomenólogo holandês Frederik Buytendijk (1970) sobre *A Mulher: natureza, aparência e existência* ao meu exercício. Eu buscava alguma referência sobre a condição feminina que não partisse da premissa do "mal-estar de gênero", mas que ao mesmo tempo não caísse no equívoco do essencialismo. A definição do feminino como "dinâmica de existência", descrita a partir da concepção de humano da Antropologia Filosófica de Buytendijk, pareceu-me não apenas útil, mas coerente em relação ao quadro de referência que foi se desenhando ao longo da tentativa de localização da

[11] "Limita tu libertad a través del concepto de la libertad de las otras personas con las cuales entras em relación". Essas são as palavras de Fichte em seu *Direito Natural* (cf. Colomer, 1996:53).

abordagem de Marianne. As considerações de Buytendijk sobre a dinâmica feminina de existência permitiram-me não apenas identificar os limites da teoria de Schelsky em relação à proposta de Marianne, mas também propor uma leitura, alternativa em relação ao que dispomos, para o valor do feminino na abordagem de Marianne. Especialmente na discussão sobre as diferenças de posição que marcam o debate entre ela e Simmel.

Mas, se com o auxílio de Buytendijk pude defender mais consistentemente o feminino nas considerações de Marianne, a mesma lente colocou em relevo, mais uma vez, a forma como Marianne protege sua sociologia dos efeitos gravitacionais da filosofia da moral. Foi quando, em comparação com a sociologia do casamento de Marianne, percebi que a sociologia da sexualidade de Schelsky se revela como abordagem em função da manutenção da comunidade de vida, da sociedade, da humanidade em última instância. O sociólogo que defendeu para sua sociologia do direito uma abordagem em função da liberdade da pessoa, faz uma sociologia da sexualidade em função do "todo social". O fato desta sociologia se construir a partir do debate com os representantes da perspectiva subjetivista pode explicar a escolha de Schelsky, para além de suas convicções religiosas. Marianne procedeu de outra forma, talvez porque antes dos individualistas, escolheu como objetivo de seu exercício de complementação a perspectiva dos coletivistas.

Abordagem da interação social *em função da liberdade da pessoa*, fiel aos termos da *Aufklärung* e cujo exemplo é a sociologia weberiana (além de Alfred Schütz). Abordagem *em função do sistema,* cujo representante é Niklas Luhmann (além de Durkheim). Termos de Schelsky (1971) que em sua análise da *Situação da sociologia alemã* descreve a tradição sociológica daquele país a partir da *distinção* e *complementaridade* entre os dois tipos de abordagem. Ao lado das considerações de autores como Stephan Buchholz (2004), Arne Duncker (2003) e Ute Gerhard (1990; 1999), todos atentos para a importância da análise que Marianne nos oferece do Direito em relação à condição feminina no casamento e na família, é a terminologia de Schelsky que se mostrou a mais funcional para a descrição e localização da abordagem de nossa autora, cuja inspiração é francamente iluminista e que foi abertamente combatida no campo da política e da ciência social em virtude da prioridade conferida pela disciplina ora à perspectiva coletivista, ora à perspectiva subjetivista. Os termos me ajudaram a nomear um fenômeno também contemporâneo do alinhamento do subjetivismo e do coletivismo na crítica à abordagem sociológica que se mantenha fiel aos pressupostos da liberdade ética e insista na necessidade de se considerar a função positiva do Direito. Precisamente os termos do Idealismo Alemão.

Por falar em Idealismo em conexão com qualquer pensamento que se entenda

"weberiano", demorei a admitir – de novo, apesar da clareza da proposição de Marianne – que central na sociologia de nossa autora não é o ideal de casamento enquanto parceria em si. Essa fixação pelo peso do ideal sempre que se fala em sociologia weberiana é favorecida no caso de Marianne pela tendência geral a considerar, em primeiro lugar, o "moral standart" defendido na explicação da realidade da vida conjugal. No caso de Marianne, a tendência é ainda maior por causa do fascínio que sua participação no movimento pela reforma da legislação alemã suscita, precisamente por se tratar de um momento de crise do instituto[12], quando no mundo jurídico tendia-se para o reforço do casamento como "unidade" – especialmente no sentido religioso – e para considerações jurídicas e religiosas sobre sua importância social. Esse "espírito" decidiu naquele momento pela fidelidade aos fundamentos "sagrados" do casamento. Tanto que o Direito foi mantido "a serviço" desse sistema. De onde as severas críticas ao código civil alemão de 1900. Esse fato determinou o que eu era capaz de ver até ali e orientou os valores que selecionei para referenciar as perguntas que eu estava colocando ao trabalho de Marianne.

Também fui vítima da tendência a considerar como a grande novidade desta sociologia o conceito "casamento de parceria", um "tipo ideal" no duplo sentido do termo: tanto como instrumento heurístico, quanto como dimensão normativa[13]. Tudo muito weberiano. Weberiano demais! Percebi, nesse ir e vir, que decidir *a priori* pelo "enquadramento" da perspectiva de Marianne a partir das categorias weberianas de Max é um equívoco, especialmente no que se refere à tendência a analisar os grandes temas conforme a intenção de identificar as raízes religiosas da modernidade. Eu teria que adotar uma outra estratégia. Uma que continuou sendo weberiana, mas não em virtude das categorias típicas, mas em razão de sua fidelidade à análise das instituições em função da liberdade da pessoa. Foi esse recorte, definido a partir das declarações da própria Marianne, que me permitiram pensar, complementarmente à consideração do mal-estar da modernidade atrelado às perspectivas adotadas anteriormente, o investimento na "cultura da liberdade" registrado na história do Ocidente que a autora assume como objetivo mais geral, tanto da ciência quanto da política que ela praticou.

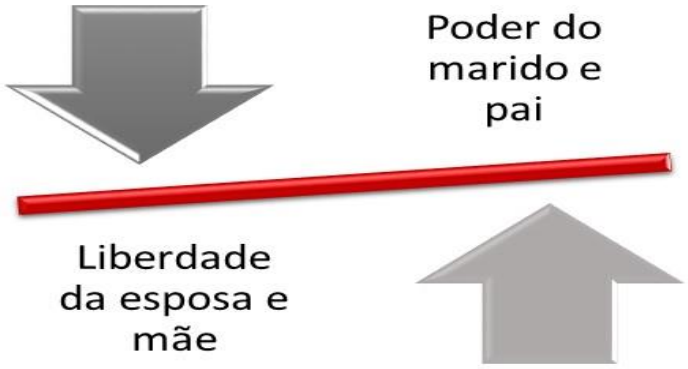
Existe uma tradição de estudos que considera, de maneira complementar à crítica da modernidade, a "legitimidade da idade moderna" (Blumenberg, 2008). Percebi que nessa tradição, as abordagens cobrem a qualidade que a perspectiva de Marianne atribui ao Direito enquanto vetor cultural em favor da integridade e autonomia individual como passamos a defender no Ocidente (cf. Joas, 2012). Estudos contemporâneos (realizados a partir desse

[12] Sobre a crise do casamento nos idos de 1900, cf. Arni (2004).
[13] Até aqui então eu estava seguindo os passos propostos para da análise da metodologia weberiana. Cf. Ringer (2004).

princípio, antes defendido pelos *Aufklärer*) como os de Martin Kriele (2009), Hermann Lübbe (2007), Robert Spaemann (2000) Ernst-Wolfgang Böckenförde (1991) e sobretudo, a sociologia do direito de Helmut Schelsky (1980)[14] se mostraram úteis nesse sentido. Tal como na obra de Marianne, nos referidos estudos *o Direito é investigado* enquanto instituição fundamental na promoção da divisão de poderes e de responsabilidades para consequente fomento da autonomia moral e integridade da pessoa no exercício de seus papeis. Identificado esse ponto de contato entre abordagens separadas por um século, decidimos pela afirmação de que a contribuição mais significativa de Marianne foi a *identificação do potencial do direito matrimonial na busca por uma solução cultural para administração mais justa da divisão das responsabilidades inerentes aos papéis assumidos na organização da vida a dois e consequente fomento da liberdade dos indivíduos no casamento*. Em função da liberdade do feminino, essa análise do casamento prioriza a verificação dos momentos em que o instituto se apresenta como forma de proteção da esposa e mãe em relação ao arbítrio do marido e pai. Liberdade defendida então enquanto proteção contra a arbitrariedade, a variação dos humores, o valor central a ser defendido pelo Estado de Direito.

O direito nesse tipo de análise se distingue conforme a demanda em relação à forma jurídica de organização da coabitação sexual duradoura (ou de suas consequências): uma em função da manutenção do poder do marido e pai; outra em função da liberdade da esposa e mãe.

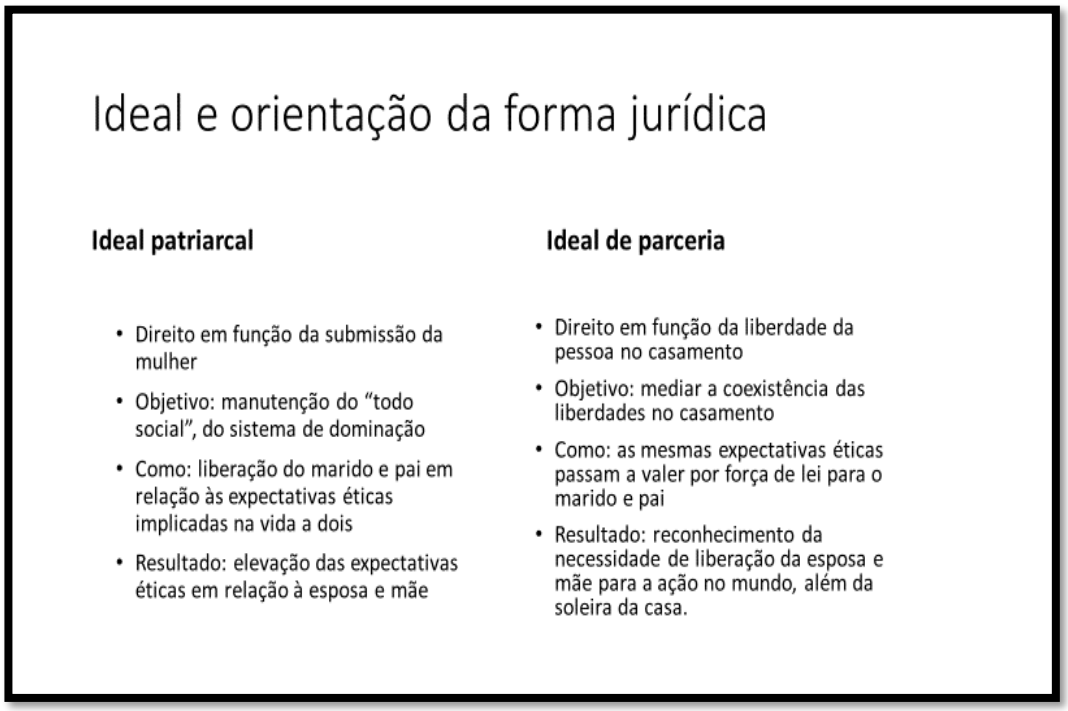
Figura 1 - Diferentes demandas ao direito matrimonial: dominação e liberdade



Fonte: da autora.

[14] Sobre o significado da dessa abordagem do Direito enquanto vetor cultural no sentido positivo da liberdade ética da pessoa, cf. o argumento de Bodenheimer (1971). O mesmo para *A Luta pelo Direito* de Rudolf von Jhering (2012) que já em 1872 debatia com o positivista Hans Kelsen sobre as consequências da diferenciação para o Direito (cf. Schelsky, 1980). Depois de analisar da apreciação do argumento de Schelsky sobre a importância da perspectiva da "luta pelo direito", passei a considerar a possibilidade de afirmar que Jhering está para Kuhn assim como Kelsen está para Popper no que diz respeito à ciência jurídica.

Sempre que erguido na primeira função, o direito matrimonial revela historicamente sua fidelidade ao sistema de dominação patriarcal. Aparece orientado, portanto pelo ideal de casamento patriarcal. Mas aparece também historicamente reformado, sempre que orientado pelo ideal de proteção à integridade da esposa e mãe, de fomento de sua autonomia moral, quando o ideal é o de "coexistência das liberdades" no casamento.



Fonte: a autora

Sendo assim, o direito revela sua centralidade. Centralidade respeitada na sociologia do casamento de Marianne e que a própria autora justifica no seu *opus*, onde, a partir da análise da condição feminina no direito matrimonial, ela aponta como dever do Estado "promover o autocontrole do desejo personalista e egoísta de domínio", este "fio condutor" para a forma de ordenação legal da interação humana, seja ela de qual tipo for. Enquanto forma jurídica de organização da coabitação sexual duradoura, o casamento civil deveria garantir ao indivíduo uma esfera de ação protegida (livre!) do arbítrio do outro, uma vez que é a liberdade nesse sentido que constitui a condição primeira para o "desdobramento da personalidade moral e espiritualmente livre, em condições de participar, a partir de sua especificidade, da reordenação do mundo conforme conceitos morais partilhados". Para Marianne, este é "o direito primeiro,

o direito dos direitos de todo indivíduo, aquele que toda comunidade de direito deve, enquanto tarefa irrenunciável, proteger e promover" (Weber, 1907:304).

Tamanha centralidade do direito reconhecendo nele duas funções – uma instrutiva e uma coercitiva – é algo que remete necessariamente à sociologia do direito de Helmut Schelsky (1980). Uma sociologia que nasce enquanto reação crítica vigorosa à tendência do cânone a obliterar e mesmo de unidimensionalizar o Direito uma vez que se insiste em separar Estado e Sociedade. Schelsky analisa como a sociologia em geral figura o Estado como instituição demandada quase que exclusivamente em seu propósito firme de garantir a liberdade de contrato, ou melhor, em função da estabilização das relações econômicas, no combate à violência uma vez que cabe a ele resolver os conflitos acerca dos interesses individuais[15]. A análise sociológica complementar a esse tipo de abordagem, resultou em uma sociologia onde o fomento jurídico da liberdade da pessoa (função positiva do Direito) aparece atrelado à limitação jurídica da arbitrariedade do indivíduo (função negativa do direito). Defenderemos nesta tese que Marianne procede de maneira similar, tanto ao propor uma abordagem complementar àquela que reduz o casamento seja a suas razões econômicas, seja a suas razões "naturais" ou subjetivas, quanto ao descrever o casamento civil enquanto instrumento para limitação do arbítrio do marido e pai e consequentemente então, um instituto demandado enquanto resposta positiva ao ideal de possibilidade da liberdade do feminino *também* na condição de esposa e mãe.

A originalidade da amarração teórica nesse sentido e que Marianne propõe para coisas como condição de esposa e mãe, desdobramento da personalidade, direito matrimonial (e de família), possibilidade da liberdade da pessoa no casamento e ideal de coexistência das liberdades no relacionamento íntimo se revela num traçado circular começando pelo valor da liberdade como definidor da ação racional conforme a antropologia dos *Aufklärer*. Uma antropologia que por sua vez exige a institucionalização positiva de uma forma específica de organização da interação, ou seja, a conformação da interação enquanto "relação de direito".

[15] Para uma discussão atualizada sobre a relação entre desenvolvimento de instrumentos jurídicos para combate da discriminação e de políticas públicas para fomento de ações afirmativas para minoração da segmentação do mercado de trabalho segundo os sexos na Alemanha contemporânea cf. Hohmann-Dennhardt (1988:166-188).

Figura 2 - Liberdade, ação direito e ideal de parceria

Fonte: da autora.

Entendemos que à medida que avançavam as eras analíticas e as diversas "viradas" teóricas da sociologia alemã relativa à condição feminina face ao relacionamento íntimo, essa abordagem ficou soterrada impedindo a identificação de seu elo, não apenas com os estudos afinados com as premissas do individualismo ético na contemporaneidade, mas também com a sociologia propriamente weberiana: uma investigação que submete a análise da interação social à valorização moderna dos limites da ação individual moralmente autônoma, como afirma Schelsky.

Assim, não é coincidência que a possibilidade de "desvelamento" da abordagem de Marianne como um "conceito" alternativo em relação ao cânone e complementar em relação às perspectivas coletivistas e subjetivistas predominantes no debate, ainda hoje se coloque precisamente a partir da sociologia de Schelsky. Mas de onde viria a dificuldade então? Do fato de que apenas muito recentemente a abordagem sociológica mais fiel aos pressupostos do Idealismo Alemão tem sido recobrada como contraponto *complementar* às abordagens teóricas canonizadas[16]. Rescaldo do combate à várias das premissas do Idealismo Alemão ao longo dos

[16] Inclusive nos estudos de gênero. Cf. a tese de Jane Dryden (2008), especialmente o conceito de "autonomia relacional" como fundamento da perspectiva feminista inspirada no idealismo alemão.

últimos dois séculos. Combate que determinou a atribuição de um não-lugar no cânone para uma perspectiva que se declarou abertamente filiada àquelas premissas quando o que prevalecia eram as visões em função, fosse do todo social, fosse do subjetivismo. Por isso a defesa de que a opção de Marianne nos remete concretamente à necessidade de uma reflexão sobre as escolhas do campo disciplinar (cf. Gerhard, 1987:74), atendendo antecipadamente ao que Helmut Schelsky viria a solicitar apenas no pós-guerra para a sociologia alemã como um todo e para a sociologia do direito em especial. Schelsky defendeu o investimento em uma sociologia que considerasse o Direito em função da liberdade da pessoa num contexto social em que a importância desse vetor cultural foi brutalmente evidenciada em razão das circunstâncias. Marianne também! Uma boa pista para investigarmos, não apenas a atenção de nossa autora para a conexão entre liberdade da pessoa e direito matrimonial no início do século XX, mas também para a demanda por uma sociologia desse tipo nos dias de hoje.

2 ESPÍRITO DO TEMPO, BIOGRAFIA E A SOCIOLOGIA DE MARIANNE WEBER

Para Marianne Weber, "trata-se sempre da mesma coisa: a sofrida conciliação de obra e vida". Mas ao escolhermos como objeto de estudo a obra - e não a vida - de Marianne Weber, separamos por motivos metodológicos o que a personagem, por motivos existenciais, se esforçou ao longo da vida para unir. Muito tem sido escrito sobre o mundo subjetivo de Marianne Weber, especialmente sobre o impacto desta subjetividade na vida de Max Weber. Sobre sua contribuição para o mundo objetivo, a discussão ainda é incipiente e surge a reboque da história da sociologia com foco na participação feminina na construção do campo.

Marianne Weber (1870-1954) viveu em uma sociedade que ainda resguardava em lei a figura do *pater familias* e sua autoridade ampliada, praticamente irrestrita. Na Alemanha dos mandarins (Ringer, 2000), a mulher não tinha acesso às universidades, não podia votar, não podia responder em juízo. Pouco ou quase nada cabia ao ser-feminino ali onde imperava, desde o Iluminismo, o ideal de autonomia moral e a eticização das instituições enquanto tarefa do espírito[17]. Ante as circunstâncias de vida, limitadoras do direito fundamental à autodeterminação, Marianne Weber assumiu a responsabilidade de ação diante dos problemas políticos e sociais, dos conflitos de interesses e lutas ideológicas do seu tempo. Isso com o apoio do marido Max Weber, que, nas palavras de Marianne, "se alegrava com os estudos da esposa" e "com o fato de que [ela] se tornaria cada vez mais independente dele" (Weber, 1948:55).

Marianne foi uma das primeiras mulheres a frequentar seminários na universidade alemã[18]. Realizou estudos autônomos em filosofia, história cultural e economia política. Fundou um famoso Círculo de Estudos em Heidelberg (que duraria nada menos que 36 anos) e do qual participaram vários notáveis da intelectualidade da época, entre eles Emil Lask, Walter Jellinek, Karl Mannheim e Karl Jaspers[19]. Engajou-se na *Liga alemã das Associações em prol dos direitos das Mulheres* [Bund Deutscher Frauenverein - BDF], chegando a presidi-la por um ano[20]. Ao mesmo tempo, se filiou ao Partido Democrata Alemão, assumindo o posto de primeira secretária. Participou ativamente das discussões quanto à Reforma do Código Civil.

[17] O que estaremos chamando ao longo do trabalho de eticização se refere necessariamente ao investimento em formas institucionais de fomento da participação livre e ativa, autodeterminada dos indivíduos; reformas com vistas a articular *ethos* e instituição.
[18] Sobre as dificuldades de acesso feminino à universidade alemã naquele período, cf. Huerkamp (1988).
[19] Sobre a importância do *Marianne Weber Kreis* para o contexto intelectual alemão, cf. Roth (2001:559-630). Para uma história do círculo cf. Marie Baum (1958:7-12).
[20] Conferir a história do Movimento Feminino Alemão escrita por Nave-Herz (1997).

Fez história como a primeira mulher a discursar no Parlamento de Baden[21].

Iríamos longe na descrição da vida, mas não temos como reeditar aqui os termos da bela biografia de Bärbel Meurer (2010): um verdadeiro tributo à militância política de Marianne Weber pelos direitos da mulher. Ao longo das mais de 600 páginas de *Marianne Weber: vida e obra*, a socióloga Bärbel Meurer nos informa suficientemente sobre a infância e juventude da biografada (1870-1893); seu casamento, a doença do marido e a formação universitária (1893-1900); sua participação no Movimento Feminino Alemão, sua atuação como publicista e seus interesses pela ciência social sobre o desenvolvimento jurídico da condição de mãe e esposa ao longo da história (1900-1907); a relação de sua obra e de sua vida com o cosmopolitismo pujante de Heidelberg, com o movimento erótico; as discussões sobre a mulher como sujeito e objeto da ciência social, os projetos para fomento da formação das mulheres, a polêmica com Georg Simmel (1907-1914); sua vida no decorrer da primeira guerra e seu empenho pela democratização (1914-1920); a morte de Max Weber, a renúncia às atividades no BDF e a opção pelo trabalho de edição da obra do marido; a redação da biografia de Max Weber concomitante à adoção de três sobrinhos; a publicação de artigos sobre religião, comunismo e nacional socialismo; sem esquecer a consolidação e reconhecimento de seu círculo de estudos como "instituição acadêmica" (1920-1933); a vida em meio ao nacional socialismo e a segunda guerra mundial (1933-1945); por fim, sua vida no pós-guerra e a redação da autobiografia *Lebenserinnerungen* (1945-1954).

Uma personagem literalmente enredada em histórias[22]. Tantas, que é impossível dedicar tempo e espaço a todas elas de uma só vez, isso embora saibamos que o acesso a quem foi esta personagem dependa da narração dessa(s) história(s). E, nesse sentido, o livro de Bärbel Meurer é fundamental. Mas a intenção aqui é outra. A partir da inciativa da própria Meurer, que colocou à disposição a inédita compilação dos escritos da esposa de Max, nosso objetivo é investigar o legado da própria Marianne Weber. Política e movimento feminino, ética sexual, prostituição além de vocação, profissão, matrimônio e maternidade. História do direito matrimonial, relação entre condição feminina, família e casamento, a "nova mulher", sua participação na esfera objetiva da vida e seus desafios na modernidade. A participação das mulheres na família, no mercado, na educação e na política. Educação conjunta de meninos e meninas [Koeducation], reforma pedagógica, reforma do Código Civil Alemão. Guerra e

[21] Em sua autobiografia, Marianne (Weber, 1948:79-112) descreve sua atividade política.

[22] A menção aqui é ao título do grande livro e ao argumento de Wilhelm Schapp (2007), filósofo e jurista alemão que além de analisar os conceitos de contrato e obra de um ponto de vista fenomenológico, investiga o caráter determinante do fato de ocuparmos a posição de personagens nos relatos nossos e dos outros sobre a maneira como definimos quem e o que somos.

comunidade, guerra e estado nacional, manifesto contra o ódio e o fanatismo. A Alemanha democrática, o movimento da juventude, religião, as cartas do jovem Weber. Mulheres na obra de Goethe, mulheres na democracia, mulheres em fuga, mulheres e o amor, mulheres e ciência. Marianne Weber se ocupou de uma vastidão de temas, cujas análises se distribuem em 100 títulos publicados (cf. Meurer, 2010:636-639). Dentre os mais de 70 artigos são discutidos os conceitos de responsabilidade, humanidade, moralidade. Ética social, crise moral da juventude moderna, trabalho, maternidade; a questão social. Os conceitos de amor e de amizade também são analisados. Ainda, críticas à ética social luterana, ao movimento erótico de inícios do século XX, à política educacional determinada pelo gênero. Sem esquecer a "história" de várias de suas contemporâneas. Some-se a essa obra de amplo espectro, textos de apresentação das obras de Gertrud Bäumer, Marie Baum, Camille Jellinek, Ida Baumgarten e Otto Baumgarten.

Nove livros ao todo. Dentre eles, os dois mais significativos para sua sociologia do casamento: *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (Esposa e mulher no desenvolvimento do Direito), publicado em 1907 e *Frauenfragen und Frauengedanken* (Questão feminina e reflexões sobre o feminino), publicado em 1919 e composto por artigos escritos por Marianne Weber entre 1904 e 1919. *Ehefrau und Mutter* é considerado ainda hoje uma obra única em seu gênero[23]. Já em *Frauenfragen und Frauengedanken* é que se localizam os seus artigos mais conhecidos, tais como "A participação da mulher na ciência" (1904), "Autoridade e autonomia no casamento" (1912), "A mulher e a cultura objetiva" (1913), "Ideal de casamento e Direito matrimonial" (1914), "As tarefas culturais específicas da mulher" (1918) e "As formas do trabalho parlamentar" (1919).

Quinze artigos constam do *Questão feminina e reflexões sobre o feminino*. E pode-se dizer que os textos proporcionam como que uma visão mais panorâmica da obra de Marianne. Dentre eles, sete tratam diretamente do tema casamento em relação à autonomia da esposa e mãe, direito matrimonial e as possibilidades objetivas de desenvolvimento da personalidade dos cônjuges, em especial das mulheres. Outros sete registram as reflexões de Marianne sobre a qualidade da participação da mulher na ciência, em particular, e na cultura objetiva, em geral. E um trata da "guerra como problema ético", mas ainda assim, destacando a tarefa cultural especial [besonderen Kulturaufgabe] da mulher no pós-guerra. A visão de conjunto nos permite destacar o significado essencial da relação entre o ser mulher e o agir no mundo moderno, ou a dinâmica feminina de ação como eixo de suas considerações e a liberdade de ação também para o feminino como valor tanto na obra, quanto na vida de Marianne Weber.

[23] Considerado por Unerhört (1990: 348) "um insuperável compêndio de história do direito feminino".

Ser-mulher, ser-humano, ser-casada, ser-mãe, ser-educadora, ser-política, ser-erudita, bem como a articulação dessas diversas facetas da própria individualidade, constituem sem dúvida questões das mais caras para a autora que procurou analisar a relação entre dever de cultivo e condições de cultivo, a importância da (re)configuração das diversas formas de interação enquanto "relação de direito", a diversidade de formas culturais desenvolvidas conforme sua orientação pelo valor da liberdade da pessoa, os tipos de intelectuais femininas conforme o nível de cultivo formal e espiritual, o valor da dinâmica feminina de ação *ao lado* da masculina, os diversos discursos sobre o casamento (enquanto práxis e enquanto instituição), sobre o acesso do feminino ao ensino, à ciência e à política como esferas de valores relacionadas ao processo de modulação da atitude em relação à modernidade. Uma verdadeira constelação de interesses unidos pela preocupação da autora com os limites da esfera de ação do feminina na modernidade.

Mas, em 1948, Marianne ressaltou em sua autobiografia o que foi reconhecido como característico de sua obra.

> "A demanda por artigos e conferências, antes de tudo o mais, sobre a questão da ética sexual, se tornou cada vez mais forte (...) e ao que parece precisamente agora, com 59 anos, conquistei a fatia certa do mercado [das ideias]. O eterno ruminar da mesma questão não se esgotou. É visivelmente necessário para muitos ainda. (...) De vez em quando deve-se falar sobre outras coisas – tais como 'o antigo e o novo ideal de mulher' ou 'o significado da mulher para a cultura espiritual' e assuntos semelhantes. Mas minha próxima palestra será sobre 'o casamento como complemento da vida' em uma conferência sobre o tema da ética sexual" (Weber, 1948:173-174)[24].

"Ética sexual", embora "deva-se falar de outras coisas de vez em quando", especialmente da liberdade de ação reconhecida ao feminino, ela pondera em sua biografia. Intriga o fato de que, o que é selecionado como digno de reconhecimento nesse caso seja a prioridade concedida por Marianne ao casamento. O casamento na prática, mais que a forma jurídica de organização da relação conjugal; a subjetividade com seu foco na ética sexual em lugar do significado do casamento civil para a liberdade da esposa e mãe. A seleção do que foi considerado relevante na obra de Marianne parece ter sido feita às expensas do que a própria autora entendia como mais substantivo em sua abordagem: a liberdade de ação do feminino no casamento. Nota-se que a "maneira de lembrar" a importância do legado de Marianne parece obedecer ao mesmo impulso: tende-se a priorizar a moral, o subjetivo, o casamento reduzido a relacionamento íntimo.

[24] Cf. também Meurer (2004:5).

É preciso questionar essa seletividade a partir do reconhecimento do fato de que Marianne se dedicou simultaneamente ao longo de sua vida a duas causas fundamentais para a *Liga alemã das Associações em prol dos direitos das Mulheres* [Bund Deutscher Frauenverein - BDF]. Junto à *Associação para formação das mulheres* [Verein Frauenbildung] ela se apresentou para o debate sobre as condições de estudo profissional e regular (mais tarde a formação acadêmica) das mulheres[25]. Uma questão pessoal. Mas foi como integrante do BDF e enquanto parlamentar que Marianne veio a assumir o problema da relação entre condição feminina e direito (especialmente o direito matrimonial e de família) como alvo de reflexão e elaboração teórica.

A participação concomitante de Marianne em ambas as frentes do movimento feminino alemão enquanto um todo foi oficializada quatro anos após seu casamento (1893), três anos após dar início aos estudos autônomos na universidade (1894), dois anos após despertado seu interesse pela questão feminina [Frauenfrage] no decorrer das discussões promovidas pelo *Evangelisch-soziale Kongress* de Erfurt (1895)[26]. Em 1896, o casal Weber se mudou para Heidelberg. Menos de um ano depois, Marianne fundou na cidade uma sede local da *Verein für Frauenbildung*, assumindo imediatamente a condição de presidente da sucursal. Nesse mesmo período, começou a se envolver mais ativamente nas discussões sobre política relativa à mulher, especialmente no tocante ao mercado de trabalho. Em 1894, ela já havia dado início aos estudos autônomos na universidade de Erfurt ao lado da amiga de toda vida Else von Richtofen[27].

A continuidade dos estudos em 1897, então na universidade de Heidelberg, sedimentou a relação de Marianne com a academia[28]. Sua primeira grande publicação apareceu em 1900;

---

[25] Diferentemente das outras associações engajadas na causa feminina à época na Alemanha, a *Associação para a formação e estudos universitários femininos* contava com a colaboração de homens ilustres (como o político liberal e publicista Theodor Barth, o historiador e político Hans Delbrück o filósofo Wilhelm Dilthey, o teólogo e historiador Adolf von Harnack, o filósofo e defensor do "novo idealismo" Friedrich Paulsen além do economista político Gustav Schmoller), todos engajados em inciativas pela reforma do sistema de ensino e de formação profissional na Alemanha de Marianne (cf. Meurer, 2010:132).

[26] Discussões das quais Marianne participou reconhecidamente sob a influência da sogra, Helene Weber e da tia de Max, Ida Baumgarten.

[27] Nos referimos aqui a Else Jaffé, aquela que viria a ser a primeira mulher a ocupar o cargo de inspetora de fábrica na Alemanha, a primeira doutoranda de Max Weber e sua "amiga especial" a partir de 1898 até a morte do sociólogo. Sobre Jaffé, Marianne diz em 1909: "Ele a ama! Ele a ama não apenas com as cores da amizade, mas com outras". Em 1911, explica o que foi " mais doloroso" na viagem do casal a Grignano na companhia de Else: "O mais doloroso (...) Eu acreditei ser capaz de despertar nele todas as sensações, torná-lo vivo e vi que foi um engano". Sua comunhão com Max era antes de tudo espiritual. Para Rainer Lepsius (Meurer, 2004:87), Marianne "conhecia os problemas sexuais do marido e não via na erótica uma ameaça ao seu casamento". Apesar do relacionamento impetuoso com Jaffé, Marianne "permaneceu convicta da força ética e da dignidade do seu casamento". Sua descrição do casamento como uma "monstruosidade quando homem e mulher não vivem um com o outro e um pelo outro", um "inferno" que não vale o sacrifício (Weber, 1935:220) aparece no livro "As mulheres e o amor". Neste livro, Marianne aplica sua teoria a casos concretos e parece demandar a reconsideração da (in)capacidade da autora em separar os termos de sua sociologia do vínculo conjugal da sua experiência conjugal.

[28] Na universidade de Heidelberg, Marianne passou a ser considerada "eminência parda" como afirma Alfred

um livro sobre os fundamentos éticos das teorias econômicas de Fichte e Marx. No mesmo ano, fundou com a colaboração de Camille Jellinek, um centro local para apoio jurídico à mulher. A inciativa esteve diretamente ligada à reação de Marianne e do movimento feminino alemão à concepção patriarcal de direito matrimonial e de família do novo código civil. Foi também em 1900 que Marianne se apresentou pela primeira vez ao congresso nacional do BDF como representante eleita pela *Verein für Frauenbildung-Frauenstudium*. O mesmo ano ficou marcado pelo agravamento da doença do marido[29].

No ano seguinte, 1901, Marianne decidiu investigar o significado do casamento para a liberdade da mulher moderna, momento em que se verifica historicamente uma escalada no profícuo debate sobre o instituto jurídico, a moral sexual e a diversidade de formas de relacionamento íntimo (cf. Meurer, 2004:5). Marianne passou a ser reconhecida, desde então, como especialista no tema. Tanto que em 1902 suas intervenções já eram demandadas com frequência nas diversas frentes do movimento nacional e em vastos círculos em toda a Alemanha. É também de 1902 o primeiro registro oficial de uma apresentação pública da esposa de Weber como especialista na relação entre direito matrimonial, ética e condição feminina na modernidade[30].

1903 foi marcado pela regularidade de suas publicações sobre o assunto; mesmo ano em que Max retomou suas atividades acadêmicas após seu adoecimento e sua renúncia ao cargo de professor na universidade. Em 1904, as duas conferências de Marianne no congresso feminino internacional, em Berlin, já revelavam a conexão que nossa autora passara a estabelecer entre princípio da autonomia moral da esposa e mãe de um lado e a desigualdade das condições de ação dos sexos no Código Civil de outro. O mesmo ano testemunhou ainda sua inciativa para fundação de uma escola feminina para formação de auxiliares de comércio. O ano de 1905 contou com viagens a trabalho, apresentações em congressos, conferências. O ano ainda entrou para a história do Movimento Feminino Alemão em virtude do intenso debate entre Marianne (apoiada por Gertrud Bäumer e sua companheira Helene Lange) e a então presidente da *Liga* (BDF), Marie Stritt.

Stritt havia sucedido Helene Lange na presidência do *Bund Deutscher Frauenverein* (BDF), em 1899, e ocupou o cargo até 1910. A renomada intelectual também era a diretora do

---

Weber (Meurer, 2004:5).

[29] Um colapso nervoso desencadeado logo após a morte do pai de Weber e que resultaram na paralização de suas atividade e consequente pedido de desligamento da universidade em 1903.

[30] A demanda se estenderia por toda sua vida e o reconhecimento também, apesar do caráter alternativo de suas considerações se levada em conta, por exemplo, a canonização do ponto de vista de Gerog Simmel para a mesma questão e a vitória do Movimento Erótico e seu ideal de liberdade não-impedida como teremos oportunidade de ver.

veículo de comunicação oficial da entidade à época, o *Centralblatt*. Posicionada entre as alas mais radical e moderada da *Liga*, Stritt substituiu a agenda de Lange estabelecendo como prioridade do BDF, no lugar das questões sobre a formação feminina, o debate sobre a "nova ética sexual", alterando significativamente a concepção de liberdade que passaria a orientar as discussões. Sua principal aliada na questão era Helene Stöcker, presidente-fundadora da *União pela proteção da mãe* [Bund für Mutterschutz], cuja posição era reconhecidamente o que se denominava, já à época, como mais radical.

A crítica de Weber, Bäumer e Lange ao movimento pela "nova ética", especialmente no que se referia às consequências para a condição feminina e das crianças daquele discurso pela liberalização sexual, não agradou nem a Stritt, nem a Stöcker. Stritt defendia a posição da americana Charlotte Perkins Gilman, de quem traduziu o famoso livro *Women and Economics*. Afinada com a posição de Gilman, Stritt priorizava as intervenções na economia, e as considerações "éticas" de Marianne sobre o argumento de Perkins no seu famoso artigo *Beruf und Ehe* [Profissão e casamento] foram recebidas pela ativista de renome internacional como questão pessoal. Mais tarde, como presidente do BDF, Stritt simplesmente tentaria impedir a publicação da resenha do livro de Marianne, *Ehefrau und Mutter*, no *Centralblatt*[31].

Em 1906, Marianne se aproximou da discussão sobre o direito feminino ao sufrágio. Aquele também foi o ano da publicação, no *Centralblatt*, de seu controverso artigo "Maternidade e atividade profissional" [Mutterschaft und Erwerbsarbeit], que suscitou um sem número de comentários, especialmente por parte das marxistas. No mesmo ano, Marianne foi chamada a falar em diversas organizações sindicais sobre a condição feminina, agora como porta-voz oficial do BDF, eleita quando do encontro nacional. Em 1907, Marianne publicou sua maior obra, *Esposa e mãe no desenvolvimento do direito*. Isso após dar início a uma petição a favor da igualdade de condições para as inspetoras de fábrica em Baden. Uma conferência no Congresso Evangélico sobre sua pesquisa em Straβburg e sua defesa consistente da *Koeducation*, junto ao congresso nacional para a formação feminina em Kassel[32], tiveram lugar no ano da publicação de artigos que versaram sobre a condição feminina na Itália, política e movimento feminino na Alemanha, ética sexual, prostituição, articulação entre atividade profissional, responsabilidades conjugais e maternidade, além das implicações do direito para

[31] Sobre a história dessa retaliação fundada em motivos políticos internos ao movimento feminino e que prejudicou decisivamente a recepção à época do livro mais significativo de Marianne Weber, nossa dívida com Margit Göttert (2004:134-144).

[32] Após sua participação no referido congresso, Marianne (junto de sua companheira de movimento, Gertrud Bäumer) foi recebida pelo ministro da cultura à época junto (Meurer 2010:621. Toda esta história é narrada na biografia de Marianne Weber escrita por Barbel Meurer (2010) e se encontra resumida na cronologia entre as páginas 619 a 622.

a condição da mulher casada no mundo moderno. O engajamento de Marianne nas querelas levantadas pelo Movimento Erótico se intensificaram naquele mesmo ano[33].

Uma vida rica em experiências. Uma vasta obra. Todavia, apenas em meados da década de 1920, com a publicação de *Max Weber: uma biografia*, Marianne pôde ver seu nome considerado no meio intelectual. A construção biográfica da realidade que ela promoveu no livro realmente agradou: o retrato que construiu de seu marido pareceu corresponder ao que se esperava do "mito de Heidelberg", somando-se ao esforço de canonização de sua sociologia (Hanke, 2009). À sociologia de Marianne mesma, o reconhecimento foi denegado. Mesmo Bärbel Meurer (2010), que lidera o esforço atual de reconhecimento da importância da obra de Marianne, insiste em analisar sua atividade intelectual como a realização de um "programa científico feminino", cuja intenção teria sido, desde o início, unir interesses práticos do gênero com a ciência objetiva.

A posição da socióloga Theresa Wobbe é algo diferente. Ao descrever a *Perspectiva cultural-sociológica e político-feminina de Marianne Weber*, Wobbe (2004:174) destaca como Marianne Weber imprimiu no círculo acadêmico de seu tempo "novo impulso para a representação cultural do feminino e as possibilidades de interação entre os sexos" e assim abriu caminho para a investigação de sua obra "a partir do ponto de vista da sociologia do conhecimento" (Wobbe, 2004:173-197)[34]. Diante da abertura "do horizonte de uma nova disciplina" (a sociologia), Marianne teria adotado, segundo Wobbe, uma perspectiva sociológica alternativa (em relação à sociologia de Georg Simmel, por exemplo) para análise do fenômeno da individualização. Ainda de acordo com Wobbe (2004:175), sua obra seria "também por este motivo" de grande interesse "tanto para a sociologia do conhecimento quanto para a teoria da história".

Wobbe (2004:175) seleciona como ponto de partida para a recuperação do legado de Marianne, as reflexões sobre a formação cultural da "nova mulher", sobre o significado cultural da perspectiva feminina (principalmente na produção do conhecimento) e também "suas reflexões sobre o casamento, o amor e o relacionamento íntimo". Isso embora o interesse maior da socióloga em relação à "proto-sociologia" de Marianne Weber seja evidentemente pelo fato de tratar-se de uma autora que testemunhou o surgimento de uma "ciência feminina" à medida que produziu conhecimento a partir do interesse explícito na "minimização da discrepância entre cultura material e cultivo pessoal" (Wobbe, 2004:176).

A seguirmos as considerações de Wobbe, o mais significativo é a escolha de Marianne

[33] Para toda essa história, cf. Meurer (2010:275-313).
[34] E ainda Wobbe (1996); Honegger & Wobbe (1998).

pelas ciências da cultura como espaço privilegiado para expressão do “ponto de vista feminino na tessitura do conhecimento” (Weber, 1919:5). Um espaço onde o modo feminino de ação poderia manifestar seu valor, onde o potencial criativo da mulher na promoção da “redução do abismo entre as culturas objetiva e subjetiva” havia sido “desconsiderado como culturalmente significativo” (Weber, 1919:6 e 8). Wobbe parece valorizar sobretudo o fato de que, para Marianne, a mulher moderna é uma "batalhadora pela existência" [Existenzkämpferin], a "parceira" [Kamerad] que "ombro a ombro com o homem”, não mais espera “ansiosa pelo cavalheirismo masculino", mas se apresenta como “alguém” que conta "com as próprias forças, defende a si mesmo”. Em ação na produção do conhecimento, essa “nova mulher” poderia se revelar. Eis o que parece encantar Wobbe e várias das autoras que têm se ocupado da obra de Marianne.

Em virtude desse interesse na descrição de Marianne do como a "alteração da economia doméstica" e a "catástrofe das guerras mundiais” determinaram o surgimento dessa “nova mulher”, o esforço de recuperação de sua obra tem se concentrado nesse novo ser-feminino, "desejado por nós"; resultado da luta pela liberdade da personalidade feminina, do reconhecimento de seu valor como "ser humano moralmente autônomo" (Weber, 1948:18), personalidade sedenta por experiência e eficácia no mundo (Weber, 1948:49), por possibilidades de moldar a existência (no casamento, na profissão, na participação política, nas ciências, nas artes) para desdobramento da faculdade humana de estabelecer distinções morais como o que cabe a todo humano. Contudo, o encanto parece ser mais com a forma como Marianne personifica esse modo de ação feminino do que com o fato de ela ter feito da liberdade de ação da mulher o núcleo duro de sua sociologia. Mal se menciona nessa recuperação até aqui o fato de que a sociologia de Marianne propriamente dita orbita esse valor: *a liberdade da personalidade feminina em uma sociedade organizada para a liberação do masculino*.

Entendemos que a "verdadeira tragédia" contemplada na abordagem de Marianne é a do feminino; mais precisamente "seu sofrimento no casamento” (...), considerado por Marianne “o ponto fulcral de todos os problemas” da mulher na modernidade (Weber, 2003:175). A clareza de que a "vida em que o serviço aos outros não produz realizações objetivas” e “é constantemente obliterado pelo tempo" (Weber, 2003:194) e isso mesmo num contexto em que a liberdade da pessoa passou a ocupar o topo da hierarquia de valores. Essa realidade levou não apenas o marido de Marianne a interpretar a "depressão como consequência do destino especial das mulheres" (Weber, 2003:195), caso não se colocassem na modernidade, também para o feminino, possibilidades de realização da personalidade inteira.

Como pessoa, Marianne ambicionava pelo "direcionamento direto da realidade via

ação" e é em razão dessa ambição que ela expressa sua frustração com a insuficiência de condições (internas e externas) apropriadas para a realização do feminino no trato com o mundo. Mas é também a partir de sua atuação no parlamento e no BDF que ela identifica seu limite de ação: o direito matrimonial e de família em relação à liberdade da esposa e mãe. Para ela, se é no relacionamento íntimo que se localiza a "área em que a 'lei' e o 'dever' exigem ao feminino os sacrifícios mais visíveis" (Weber, 2003:427), é em relação a essas exigências que o BDF e o próprio parlamento deveriam se posicionar.

Evidentemente há que se considerar o caráter de exceção do casamento da própria Marianne, que nesse caso, sempre falou pelo marido. Nota-se que a posição dos Weber nesses assuntos no que se refere à práxis também foi justificada e defendida por Marianne em sua sociologia.

> "Em troca da grande felicidade concedida por Eros, devia haver uma disposição para tarefas sérias: uma parceria perene e a responsabilidade dos cônjuges um pelo outro e pelos filhos. Marido e mulher precisam garantir um ao outro a liberdade e independência intelectuais que promoverão crescimento interior, assim como a exploração da plenitude da existência" (Weber, 2003:427-8).

Na citação, mal se distingue se Marianne fala do próprio casamento ou se estamos diante de uma das premissas de sua sociologia do casamento. Mas é preciso lembrar que a citação expressa a reação do casal Weber às investidas do Movimento Erótico no ambiente intelectual. Ambos, tanto Max quanto Marianne eram da opinião de que o relacionamento íntimo "não resiste à modelagem ética" caso esteja apoiado apenas sobre o encanto de Eros. Precisamente porque "o belo momento" sempre "impõe uma obrigação" (Weber, 2003:428).

> "E nada marca mais decisivamente uma pessoa que sua conduta nessa esfera. Qualquer um que se absolve do 'dever' nesse campo corre o risco de tronar-se frívolo ou brutal" (Weber, 2003:428).

É o que Marianne afirma na biografia que escreveu do marido demonstrando mais uma vez como o casal buscava orientar sua conduta pela responsabilidade como outra face da liberdade individual. Apesar de referente à práxis, a passagem deixa entrever quão absoluto é o valor da liberdade da pessoa nas considerações weberianas – de Max e de Marianne – sobre a interação social em geral e sobre o casamento enquanto instituição de maneira específica. Fosse enquanto práxis, fosse enquanto instituto, o casamento aparece orientado pelo ideal da liberdade da pessoa. Ideal que, segundo defende a autora, vinha sendo demandado como diretriz para as normas e regras relativas ao partilhar a vida. Isso caso "o importante para a civilização" viesse

a ser, "não que todos cumpram a norma, mas que todos a conheçam e sejam guiados por ela". Para Marianne, somente a norma instituída conforme o valor da liberdade da pessoa instruiria a "sensibilidade para a distinções éticas" (Weber, 2003:428). Inclusive no casamento.

As páginas dedicadas ao tema na biografia sinalizam a reação de Marianne às "forças de dissolução" do ideal de articulação de responsabilidade e liberdade como diretriz do casamento (na prática e enquanto instituto jurídico) que à época contavam com "munição intelectual" de peso. Com base nas "teorias socialistas do casamento, de Nietzsche, Ellen Key, do psiquiatra Sigmund Freud e outros", defendia-se a "adaptação de normas ao que é possível ser realizado pelas pessoas medianas". A prioridade no caso, se resumiria a "preencher o abismo entre ideal e realidade" a partir da redução do ideal (Weber, 2003:428-9). O que surgiu dessa manobra segundo nossa autora foi uma caricatura do "casamento como a instituição compulsória do estado para proteção da propriedade privada", diante da qual se exigia "o direito ao 'amor livre' e a filhos ilegítimos" (Weber, 2003:429). Nas palavras do marido de Marianne:

> “Hedonismo crasso e uma ética que só beneficiaria aos homens enquanto meta das mulheres... isto é simplesmente um disparate" (Weber, 2003:429)

O tom de Marianne era mais temperado se comparado ao de Max, precisamente por levar em conta "as experiências pessoais e inúmeras discussões com pessoas jovens e questionadoras". É ela quem fala pelo casal, apresentando o posicionamento como “weberiano”.

> "Ao contrário do puritanismo e da 'moralidade burguesa', não mais identificaremos o valor ético total de uma pessoa com sua atitude em relação aos ideais de ética sexual, nem designaremos a que não o realiza como 'imoral'. Aprendemos a reconhecer que a nobreza humana consiste de uma multiplicidade de características e modos de ação, e não é necessariamente destruída se, apesar de sérios esforços, uma pessoa não alcança a altura dos ideais" (Weber, 2003:430).

Movida por essa *ética da moderação* (Berger & Zijderveld, 2012), Marianne reconhece como "universalmente válida" apenas uma coisa: "a responsabilidade em todos os relacionamentos humanos, assim como a seriedade do esforço moral” (Weber, 439-40). Esforço moral que em sua abordagem remete ao individualismo ético: autolimitar a própria vontade de influência em sinal de reconhecimento da liberdade do outro. É nesse sentido que Marianne analisou o casamento, tanto o instituto jurídico quanto o próprio matrimônio.

Compromisso partilhado por Max. "Ficaremos juntos um ao lado do outro livres e iguais" (Weber, 2003:226). Essa foi a promessa do então noivo em reação às preocupações da

mãe com as ambições intelectuais da nora. Na carta de noivado, Max expressa sua crença de que "a melhor maneira de garantir igualdade à mulher seria muni-la de um domínio só dela no lar"; "um domínio em que, ao contrário do campo do pensamento", marido e mulher não competissem. O domínio imaginado por Max: "uma esfera doméstica de dever e trabalho" que não parecesse à esposa "um infortúnio inevitável" (Weber, 2003:227-8). Não por mal, segundo Marianne. A "satisfação da sede de conhecimento" não consistia na "verdadeira substância da vida, nem como o 'que faz os seres humanos'" em conformidade com as palavras do próprio Max, ela frisa. O ponto central da vida da esposa não poderia ser então "no domínio puramente intelectual-filosófico", apesar da demanda por um “parceiro” que colocasse à companheira “as maiores exigências possíveis em relação à discussão e partilha de interesses intelectuais" (Weber, 2003:228-9). Mal sabia Max, que a felicidade do próprio casamento acabaria dependendo ao final "em grande parte da existência intelectual independente" da esposa, ela lembra. A parceira de um homem, que mesmo casado, sempre ansiava por estar sozinho, por esconder-se atrás de “barricadas de livros”, por “deixar-se devorar pelo trabalho”. Chistes dirigidas vez por outra a Max também na biografia.

Vale repetir! Podemos dizer que Marianne refletiu sobre os papeis femininos ordenados à mulher casada a partir do próprio casamento. Relação que por ser uma exceção, mesmo à época, inspirou sem dúvida alguma a vontade de investigar a posição da mulher no casamento em seu sentido mais amplo. Mas o que dizer de seu foco específico na posição jurídica da esposa e mãe? Sua crítica ao convencimento básico sobre a necessidade de manutenção da submissão jurídica mulher na família e ao monopólio masculino sobre esferas de ação inteiras da esposa parece inspirada por sua participação em outra esfera de ação, para além do próprio casamento com Max.

O engajamento de Marianne no BDF, especialmente a partir de sua participação no debate sobre o Código Civil Alemão, falando em nome da *Liga*, é o que se destaca nesse caso como melhor oportunidade para compreender e explicar a posição e as escolhas de nossa autora. A prioridade conferida à mulher na condição de esposa e mãe, cuja "concentração espiritual necessária ao trabalho produtivo" sempre precisa ser disputada e sempre mediante esforço muito maior que no caso do marido e pai, já que a "nossa vida pessoal é ... dissipada em várias frentes e assim absorvida" (Weber *apud* Meurer, 2010:161). Seguindo essa conexão entre experiência e produção de conhecimento, pode-se dizer que, como o marido, Marianne quis "fazer com que a conquista 'moral' seguisse o ritmo das conquistas políticas" (Weber, 2003:177).

Delineando uma das principais instituições pelas quais reconhecemos a “sociedade”

ocidental, ela se dedicou à análise da constituição e autoria das regras e modelos de sociação conjugal, desvelando a criação, a manutenção e mesmo reforço da fronteira ideacional entre os sexos para qualificar - sociologicamente - a relação entre liberdade e responsabilidade no direito matrimonial e de família moderno. E o fez a partir da condição de intelectual destacada da *Liga alemã das Associações em prol dos direitos das Mulheres* [Bund Deutscher Frauenverein - BDF].

Reconhecimento veio de onde menos se esperava. No mesmo ano da publicação do estudo de Marianne, Durkheim (1907) escreveu uma resenha crítica de sete páginas do livro (algo incomum para os padrões do Année Sociologique) [35]. Não obstante permaneça o mistério que cerca o silêncio de Durkheim e Weber um em relação ao outro, o trabalho de Marianne tornou-se conhecido no círculo durkheimiano (Tiryakian, 1981). Preliminarmente, pode-se supor que chamou a atenção de Durkheim a preocupação de Marianne com a relação entre moralidade e instituições. Ver a esposa de Weber falar nas primeiras páginas de *Ehefrau und Mutter* em "comunidade de vida composta por homem e mulher", uma interação que promove a "consciência moral", "fonte do crescimento moral" (Weber, 1907:5) certamente entusiasmou Durkheim. Com o avançar da leitura parece ter vindo a decepção e a crítica: não é da sociedade como fonte da moral que Marianne Weber se ocupa. Seu objeto são as formas de sociação quando em função da autonomia moral do indivíduo enquanto valor último; a demanda moderna por "relações de direito" em última instância, inclusive no que se refere ao casamento e à família.

Outro clássico da sociologia que dialogou com o trabalho de Marianne Weber foi Georg Simmel. Eram amigos. Uma das últimas pessoas para quem Simmel escreve em seu leito de morte é para os Weber. Um dos mais interessantes debates sobre a condição feminina e o que há de específico em sua forma de agir no mundo foi protagonizado pelos dois. Após a publicação da coletânea *Philosophische Kultur* do sociólogo, Marianne responde às observações do amigo, que em 1902 já havia se ocupado da cultura feminina em um longo ensaio. Com os termos ali adotados pareceu concordar Marianne em larga medida, em especial com a defesa simmeliana de uma "humanidade" compartilhada tanto por homens quanto por mulheres (Weber, 1906). Em 1911, porém, Simmel decide reescrever seu ensaio sobre a "cultura feminina". Na nova versão, Simmel teria se rendido ao que Marianne chamará de "metafísica do gênero", responsável, segundo nossa autora, pela tese simmeliana sobre a impossibilidade de existência de uma "cultura feminina objetiva" (cf. Eckhardt, 2000). Simmel

[35] Para uma tradução em espanhol, cf. Álvarez-Uría (1999).

teria ultrapassado os limites da crença no "especificamente feminino" tão proclamada à época, ela destaca em uma resposta que veio sob a forma de um artigo, *A mulher e a cultura objetiva* (Weber, 1913), publicado na renomada revista de filosofia Logos[36]. O ponto de vista de Marianne no referido artigo pode ser resumido da seguinte maneira: (a) só se vive a partir da liberdade; (b) para participar do trabalho de criação cultural [Kulturarbeit] é preciso antes dominar as próprias inclinações pelo entendimento, e isso independentemente do gênero; (c) não há como desenvolver-se como indivíduo sem participar do mundo objetivo; (d) o feminino é um modo de estar no mundo tão legítimo e necessário quanto o modo masculino.

A polêmica entre Marianne e Simmel rendeu várias cartas e pronunciamentos da parte dos proponentes, além de envolver uma série de outros intelectuais de Heidelberg e da própria esposa de Simmel, Gertrud (que se mostrou "impaciente" com as considerações do marido). Companheiras de peso do BDF tais como Marie Baum, Marie Bernay e Kaufmann-Wolf também se posicionaram enriquecendo a discussão. As implicações desse debate foram minuciosamente descritas por Barbel Meurer (2010:314-339) em seus efeitos para a atividade pública de Marianne.

O intercâmbio intelectual entre Marianne e Max Weber também foi intenso e mereceu destaque nas análises de Günther Roth e Klaus Lichtblau no âmbito dos *Weber Studies*. Mas também da parte de Bärbel Meurer e Theresa Wobbe, mais sintonizadas com os *Gender Studies*. Contudo, quase tudo o que se lê sobre Marianne sugere que ela não teria escrito o que escreveu não fosse o marido. Seu maior livro, *Esposa e mãe no desenvolvimento do direito* (1907) surge apenas dois anos depois de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Estas duas obras foram, muito provavelmente, escritas ao mesmo tempo e nada nos impede de supor que tenha havido, em razão delas, um diálogo constante entre os Weber. Não são poucas as ideias e tipos ideais "weberianos" que podem ser encontrados em *Ehefrau und Mutter*. Eis o que autores como Bärbel Meurer parecem decididos a elucidar: "weberiano" de Marianne ou de Max? A resposta a esta questão tende a ser pré-determinada pelo cânone das ciências sociais... e pelo gênero, afirma-se.

Para Klaus Lichtblau (2011:233-245), por exemplo, são vários os motivos para se considerar a importância do *Ehefrau und Mutter* para a obra de Max Weber, em especial, a aparente revisão de certos posicionamentos do sociólogo em trabalhos posteriores à *Ética Protestante*, mais especificamente no que diz respeito a temas como o estatuto econômico e jurídico da comunidade doméstica, a discussão sobre as diferentes formas de família e de

[36] Do comitê editorial da *Logos* participavam Rickert, Troeltsch, Weber, Simmel e Husserl.

parentesco, a origem da propriedade privada e do "casamento legítimo". Quanto ao último desses temas, Meurer (2010:267-268) afirma que Max incorporara dados do *Ehefrau und Mutter* na terceira edição do estudo *Relações agrárias na Antiguidade*. Meurer também atribuiu o conceito-chave weberiano de "racionalização" a Marianne, o que tem lhe custado severas críticas (cf. Graf, 2011).

Outra questão fundamental, que tem chamado a atenção dos interessados na recuperação do legado de Marianne Weber é seu papel na história da institucionalização da sociologia na Alemanha ao longo dos anos de 1900. Não apenas as determinantes históricas da produção, mas principalmente da recepção de sua obra. As escolhas teóricas que foram feitas pelo novo campo disciplinar em relação aos temas priorizados por ela; a importância fundamental conferida à sexualidade, ao casamento e à condição feminina no decorrer do processo de democratização e pluralização do conhecimento produzido naquele momento; o impacto que a diversidade de perspectivas teve sobre a permeabilidade ao argumento da autora. Enfim, como foram traçadas as fronteiras dos diversos campos disciplinares, tudo que fez parte da constelação intelectual na qual Marianne se moveu e que determinou de alguma maneira (com pesos diferentes, claro) o destino de sua obra.

Os estudos ocupados da história da sociologia são vários e excelentes. A "sociologia da sociologia" de Schelsky (1971), a história da sociologia de Plessner (1978), de Lepenies (1981), Tenbruck (1984), Käsler (1984), Korte (2006) e Lichtblau (2011). Embora nenhum dos autores, com exceção de Lichtblau, cite Marianne diretamente, são obras que fornecem as coordenadas para localização da obra da esposa de Max em relação ao campo disciplinar. O que nos poupou o esforço de ampliação da memória da disciplina como forma de nela incluir a obra de uma intelectual que pertence ao rol dos pioneiros da teoria social. Sobrou energia para investigar o "mecanismo de esquecimento" (Wobbe et al., 2011) que envolveu a tese de Marianne sobre a liberdade da mulher no casamento (a um só tempo práxis e instituto jurídico).

A reconstrução do momento histórico específico, descrito por Helmuth Plessner (1978) como "a marcha da sociologia", nos permite direcionar melhor a investigação sociológica do fato de Marianne praticamente só ser citada na qualidade de "meio" para se chegar ao que realmente interessa quando o assunto é sociologia clássica alemã: o mito Max Weber. Todavia, como já fora antecipado, desde o início a sociologia alemã se ocupou do tema interação entre os sexos relacionando-o à condição feminina[37]. Marianne Weber optou pela crítica das posições políticas relativas às principais dentre as abordagens que concorriam

[37] O argumento é de Lichtblau (1996) e se demonstrou fundamental para muitas de nossas considerações neste trabalho.

naquele momento: a explicação marxista, a explicação com base nos estudos de psicanálise e a explicação sociológica com foco na racionalidade estético-expressiva da sexualidade. Como veremos no final da tese, quando analisamos a crítica de Marianne à obediência sem vigília a essas verdadeiras "viradas" teóricas[38], entendemos que naquele contexto a intelectual trabalhou ao melhor estilo da sociologia de Karl Mannheim (1996:187): orientada para um esforço continuado e reiterado pelo "esclarecimento da natureza dos interesses socialmente vinculados" às teorias a partir da defesa da variedade como reveladora do caráter radicalmente moderno das "ciências narrativas"[39].

Veremos também que, como a dinâmica e a historicidade dos pontos de vista constituem o foco central do cientista social segundo sua metodologia, Marianne não hesitou em organizar o conhecimento a partir da premissa de seu grande amigo o filósofo Emil Lask (1911): "as formas categóricas nunca são válidas em si, mas apenas com referência a seu conteúdo sempre cambiante"[40]. Ela (a) fez sérias críticas às abordagens que concorriam na explicação do significado do relacionamento íntimo para a liberdade da mulher casada e mãe no mundo moderno (b) à medida que inseriu novos conceitos e abriu novas possibilidades de abordagem da questão, especialmente (c) quando defendeu a necessidade de valorização do Direito como caminho para defesa dessa liberdade sempre que o mesmo é estabelecido em função da institucionalização do vínculo conjugal enquanto relação entre seres igualmente livres ("relação de direito").

Sua proposta não encontrou ressonância. Foi criticada por sua forma de escrever, ensaística, e pela intenção política explicitada em seu trabalho. Mas também vários dos conceitos que adotou pareceram sociologicamente suspeitos, próximos demais da filosofia (especialmente da filosofia da moral dos *Aufklärer*). O institucionalismo positivo, característico de seu trabalho também pesou em um campo disciplinar "acostumado" a priorizar a análise das instituições em função do sistema de dominação. Contudo, entendo que sem a consideração do que a própria Marianne estabelece como "programa" de investigação não há como alcançarmos

[38] Segundo Odo Marquard (2007), o giro estético se realizou a partir da filosofia de Schleiermacher – conhecido à época como "filósofo do amor". Já o giro terapêutico irradiava a partir dos estudos de Freud. Marquard chama atenção para o parentesco funcional entre as duas abordagens no que diz respeito à natureza: ambas partem do reconhecimento do poder permanente da natureza, a força que "no lês queda más remédio que *recordar* esse poder que no pueden 'superar'" (Marquard, 2007:114). A força centrípeta de ambos os giros aprisionava a mulher na natureza. Por isso ambos foram duramente confrontados na teoria de Marianne Weber.

[39] A expressão é do filósofo Odo Marquard (2000:127-147) que se refere à função compensadora das ciências narrativas enquanto histórias de sensibilização mediante o efeito de desencantamento provocado pela modernidade; histórias de preservação compensando o efeito de artificialização e desnaturalização – em uma palavra, de des-historicização – provocado pela modernidade; histórias de orientação em compensação à desorientação na modernidade.

[40] Lask *apud* Mannheim (1996:108).

o fator determinante da recepção de seu trabalho.

Como programa de investigação Marianne propõe a extensão dos termos do individualismo ético à condição de esposa e mãe no casamento via transvaloração do mesmo de “relação natural” em "relação de direito". Era de se supor que este seria o posicionamento da aluna mais dileta do neokantiano Heinrich Rickert. Nas palavras de Marianne:

> “A singularidade das ciências da cultura ao contrário das ciências naturais consiste no fato de que a análise da realidade está ancorada em pontos de vista orientados por valores e ideais culturais (...). A objetividade da história e toda a explicação cultural no sentido de ignorância de tais ideias-valores [Wertideen] é uma miragem” (Weber, 1919:5).

A questão é que no contexto em que Marianne produziu sua sociologia predominavam outros termos. As “ciências históricas do espírito” haviam declarado guerra em dois *fronts*: de um lado contra o positivismo, de outro contra o “relativismo radical”[41]. Nesse contexto, neokantianos procuravam combater tanto a subordinação às intenções de domínio prático e intelectual da sociedade quanto o niilismo irresponsável. Para isso, tiveram que abrir uma terceira via, mais adequada para o esclarecimento do processo moderno de pluralização que amplia a liberdade de escolha e, em certo sentido, o valor da autonomia e a demanda por autodeterminação individual sem desconsiderar a responsabilidade. Uma análise, ela mesma, em função da liberdade da pessoa enquanto valor. Em função do mesmo valor, a análise das formas de organização da interação sobre as quais a pesquisadora se dobrou.

Não afirmo aqui que o neokantismo constituísse a terceira via. Apenas que, politicamente, constituir-se como abordagem conforme as premissas do individualismo ético selou o destino da proposta de Marianne no período inicial de institucionalização do campo na Alemanha; num momento em que, politicamente era latente, por exemplo, a tensão entre a Sociedade Alemã de Sociologia e a Associação Política Social. As disputas tinham como pano de fundo a discussão sobre a problemática social como objeto privilegiado da tradicional “ciência de estado” e entre discursos a favor do socialismo, do liberalismo (principalmente o econômico) e da democracia social, intelectuais eram chamados a tomar posição. Marianne alinhou-se à última, mais afim ao individualismo ético e ao institucionalismo positivo inerentes à sua maneira de pensar. Assim adotou uma perspectiva em si contrária à redução da

[41] Analisando a reciprocidade como uma constante antropológica fomentada a partir de determinadas formas de institucionalização de um significado específico de ser humano, Berger& Zijderveld (2012) explicam que “ relativismo, com sua moralidade individual, e não coletiva, é um convite ao niilismo”. Lida com a agonia da dúvida transformando a dúvida em vantagem. Já “o fundamentalismo surge quando o não questionamento é contestado ou totalmente perdido”. Tenta recuperar o não questionamento de uma tradição supostamente imaculada. Como o relativismo, trata-se de uma reação à extensão dos efeitos da pluralidade inerente à modernidade.

modernidade a mera força desinstitucionalizadora, existencialmente desestabilizadora. E o fez a partir da escolha pela filosofia do direito de Kant e Fichte como substrato de sua sociologia, o que determinou também a maneira como Marianne foi "lida" naquele ambiente intelectual.

Foi chamada de "moderada". Não em virtude da vigília quanto à tendência ao dogmatismo à medida que colocou o conhecimento produzido em função de algo essencial: a certeza quanto ao valor da integridade e autonomia individual diante de quaisquer organizações. Moderada como sinônimo de conservadora diante do impulso revolucionário que dominava duas das perspectivas canonizadas naquele ambiente: a perspectiva subjetivista e a perspectiva marxista. Sendo que na verdade o que se distingue na conduta de Marianne como intelectual naquele momento é sobretudo sua intenção clara de, a partir de seus escritos, moderar os ânimos. A visão tanto dos moralistas, como dos marxistas, mas também dos libertários lhe pareciam por demais reativas e por isso cega em relação a uma dimensão significativa da realidade em questão: as condições institucionais e pessoais para a autodeterminação do feminino no mundo moderno.

Ao considerar o casamento como lugar onde convergem diversas racionalidades, ao considerar em sua análise o processo moderno de construção dos direitos da pessoa também nessa frente de luta, Marianne Weber nos brinda com uma sociologia que articula "fato, valor e norma" (Miguel Reale). No caso, a modernidade é o fato (o que é - *das Sein*); o valor é o da liberdade da pessoa (o dever ser - *das Sollen*); a norma, o casamento civil (quando estabelecido conforme o valor da autonomia e da integridade da pessoa na relação conjugal). Em sua análise da condição feminina no direito matrimonial e de família ela emprega por isso mesmo um vocabulário específico. Conceitos outros - segundo Guenther Roth, dignos de uma filósofa da moral, mas que desemboca em uma sociologia tensionada entre História, Economia, Filosofia e Política como toda sociologia alemã da época, característica por se ocupar prioritariamente dos limites do agir social.

Seu ponto de vista se estabeleceu a partir dos senões que levantou à "doutrina marxista" e à "metafísica dos sexos". Fato que deve ser adicionalmente considerado na tentativa de elucidação dos motivos para a indisposição naquele contexto em relação à abordagem da esposa de Weber, mas no qual identificamos também um valor pedagógico. A exemplo de vários membros honoráveis da Escola Histórica, Marianne optou por um modo de produção do conhecimento que cobrisse a condição de intelectual ativa (pessoa pública inclusive) e, ao mesmo, fornecesse parâmetros mais eficazes na aferição do rigor do conhecimento produzido[42].

[42] Sobre modos de produção de conhecimento cf. Nowotny; Scott & Gibbons (2001).

Investiu sua abordagem de um respeito litúrgico à realidade em sua complexidade e dinâmica à medida que refinou conceitos vigentes e cunhou outros a partir das premissas do individualiso ético[43]. Sendo assim, filosofia da história, substrato filosófico, consideração complementar da função positiva das instituições em relação à liberdade da pessoa, concepção de humano, de liberdade, de cultura, tudo muito diferente das perspectivas que despontavam na ocasião. A resistência em definir Marianne Weber como socióloga[44] parece ser uma espécie de efeito retardado do distanciamento entre suas opções teórico-metodológicas e as opções do campo disciplinar nascente no que se refere à centralidade dos pressupostos do individualismo ético na abordagem sociológica da interação entre os sexos no que diz respeito à condição feminina na modernidade.

Todavia há o fato de que estamos falando do mesmo momento histórico que viu nascer a obra sociológica de Max Weber. O distanciamento em relação ao Iluminismo Alemão explica em larga medida o reconhecimento enquanto sociologia devotado a obras como as de Ferdinand Tönnies e Georg Simmel. Não explica, contudo, a denegação do reconhecimento da obra de Marianne ao lado da sociologia do marido, ela também alinhada aos pressupostos do individualismo ético dos *Aufklärer*. Pode-se questionar até que ponto a abordagem fiel aos preceitos do individualismo ético foi realmente considerada na canonização da sociologia estritamente *weberiana* uma vez que somos conscientes da importância inegável e decisiva de Marianne no reconhecimento da sociologia do marido. Porém, também é fato que os parâmetros estabelecidos para a organização e divulgação do conhecimento naquele momento já se colocavam em modo de combate ao Idealismo Alemão como um todo. Seria "natural" que qualquer perspectiva abertamente alinhada às premissas do individualismo ético e ao institucionalismo positivo nos termos de Kant e Fichte tivesse alguma dificuldade. Talvez uma dificuldade maior, no caso de abordagens mais fiéis aos pressupostos do Idealismo Alemão e que por isso menos atraídas por ideias como a de "tragédia da cultura" ou de "jaula de ferro".

Penso que as atuais iniciativas de recuperação do legado de Marianne pecam por essa atenção lateral conferida à declaração da autora de que seu trabalho consistira na extensão do individualismo ético de Kant e Fichte à análise da condição feminina. E mais, que essa extensão

[43] Os neokantianos reconheciam com Rickert (1925) que o esforço de organização do conhecimento sobre uma dada realidade a partir de conceitos sempre encontraria seus limites na extrema complexidade do real. Mas também ao lado de Rickert, ao mesmo tempo reconheciam que sem o recurso dos conceitos – apesar de sua precariedade – não haveria como alcançar algum conhecimento objetivo sobre a realidade. As premissas desta filosofia no que diz respeito ao valor dos conceitos no trabalho do cientista social foram adotadas como fundamento da sociologia weberiana – de Max e Marianne. Para uma bela consideração sobre o caráter alternativo da filosofia de Rickert como neokantiano cf. Zijderveld (2006).

[44] Cf. Duncker (2003), Buchholz (2004), Limbach (1990) e Gerhard-Teuscher (1990).

viria em resposta aos discursos segundo os pressupostos do "relativismo histórico e naturalista" e do "materialismo histórico", que até aquele momento haviam logrado silenciar as falas alinhadas às premissas de ambos os *Aufklärer* (Weber, 1907:403). Todas as características da abordagem de Marianne Weber podem ser explicadas a partir dessa sua proposição. O que por si só convida para uma análise da qualidade sociológica de sua obra em detrimento da extensa coleção de curiosidades que envolvem a esposa de Max Weber.

2.1 O PRIMEIRO LIVRO DE MARIANNE WEBER

A publicação do livro *O socialismo de Fichte e sua relação com a doutrina de Marx* em 1900 expressa um dos momentos em que que vida e obra de Marianne Weber se conectam. Reflexão teórica e ação política se identificam em uma articulação viva, um influxo mútuo de ambas as dimensões - subjetiva e objetiva - do cultivo, conforme a autora seleciona o que é relevante a partir de sua posição enquanto cidadã, mulher, esposa, intelectual e mais tarde mãe.

O destino também jogou um jogo importante nessa articulação. Desde fins do século XIX, as questões sobre a condição feminina, especialmente em relação ao casamento, ao estudo e ao direito vinham deitando raízes na experiência coletiva alemã. Particularmente, o primeiro seminário frequentado por Marianne serviu ao propósito de sistematização teórica das questões práticas colocadas por seu tempo e em sua biografia[45]. Consequentemente, a elaboração teórica passou a ser considerada na (re)definição prática dos termos de seu engajamento político a favor da reforma das diversas instituições que impactavam negativamente a liberdade de ação do feminino na sociedade moderna, especialmente as instituições educacionais e as jurídicas.

Parece ser em meio a esse influxo entre teoria e prática que se definem os dois conjuntos de questões aos quais Marianne se dedica em seu trabalho: (1) as condições de formação e participação cultural da mulher e (2) o peso do direito na defesa da autonomia da esposa e mãe. E embora seja inegável o fato de que Marianne abriu seu coração em primeiro lugar para as demandas colocadas à mulher pela *Bildungskultur* alemã, mesmo esta prioridade vai sendo conformada com o tempo ao problema de vida e de pesquisa da esposa de Weber: a liberdade da esposa e mãe na modernidade no que se refere às possibilidades de articulação de vida e obra. Toda a discussão de Marianne Weber em relação à condição feminina nas escolas,

[45] O incentivo de Rickert nesse ponto fora fundamental como atesta Meurer (2010:143).

na religião, na ciência, no decorrer da guerra, na política, no mercado de trabalho, na família e, especialmente, no casamento parece orientado por essa ambição fundamental de fundo, que aponta como alvo da investigação sociológica a "possibilidade da liberdade" nas organizações em geral e na família em particular.

Mas o espírito do tempo, além da biografia, também teve seu papel na seleção do tema "direito em função da liberdade da esposa e mãe" como centro da atividade teórica de Marianne Weber. Depois de testemunhar o interesse crescente das diversas associações em prol dos direitos das mulheres em toda a Alemanha, a ampla organização política a favor da criação e\ou reforma de instituições públicas para formação de professoras e em favor da participação da mulher na cultura objetiva, ao lado de sua luta pessoal por ampliação para o feminino das oportunidades de ação em geral (Meurer, 2010:131), Marianne foi praticamente convocada como intelectual para estabelecer as bases da concepção da *Liga alemã das Associações em prol dos direitos da Mulheres* (BDF) sobre o processo de instituição jurídica da integridade e autonomia da mulher casada e mãe no Código Civil Alemão. Com a crescente demanda por garantia jurídica ao direito de participação no mercado, na política, na ciência, nas artes e também aos direitos fundamentais das mulheres, evidenciou-se a necessidade de se combater a tendência patriarcal do código civil em trâmite no parlamento alemão[46].

A participação na academia por sua vez reforçou no espírito de Marianne a mesma necessidade de avaliar o peso do Direito na questão como fica claro nas descrições de sua atividade acadêmica autônoma entre 1893 e 1907. Participação que se apresentou como primeira oportunidade para alinhavar reflexões teóricas e experiências práticas com foco na instituição juridicamente fundamentada de liberdade. Mais precisamente, a partir das conclusões derivadas do estudo sistemático do socialismo de Fichte, onde Marianne pode aferir o papel fundamental atribuído ao Direito na garantia dos limites de esfera de ação livre dos indivíduos na interação social.

No seminário oferecido por Paul Hensel e Alois Riehl em 1898, ela ficara encarregada de uma apresentação sobre "O socialismo em Fichte e Marx"[47]. A satisfação de Hensel com a aluna foi expressa no empolgado incentivo para que ela fizesse doutorado sobre o tema (Meurer, 2010:144). Marianne, então, passou a cogitar possibilidade de ser orientada por Heinrich Rickert, posto que o próprio Rickert tinha a filosofia de Fichte em alta conta e se dedicava ao

[46] Cf. Meurer, 2010:143.

[47] Hensel sempre se interessou pela filosofia fichteana. Não apenas em seu *Sobre a relação do puro eu em Fichte e a unidade da percepção em Kant* (*Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant* de 1885), mas também em *O que o liberalismo alemão pode aprender com Fichte?* (*Was kann der deutsche Liberalismus von Fichte lernen? Sem data*).

seu estudo[48].

Haveria então de ser um doutorado em filosofia[49]. Conforme essa intenção, Marianne submeteu a primeira metade do texto apresentado no seminário de Riehl e Hensel à avaliação de Rickert, que respondeu com a observação de que a investigação deveria assumir um caráter "menos histórico e mais sistemático" (*apud* Meurer, 2010:145). A dúvida logo passou a ser se Rickert estaria de acordo com a posição assumida por Marianne no referido estudo e houve uma extensa discussão sobre isso. Num primeiro momento, Marianne tomou as observações de Rickert como uma espécie de atestado de sua insuficiência no que se referia à "lógica e teoria do conhecimento" rickertiana (Meurer, 2010:144). Mas continuou trabalhando no texto mesmo assim, com o propósito de fazer o doutorado. O plano fracassou após a divulgação da decisão da universidade de Freiburg - seguida pelas demais universidades do *Reich* - em não aceitar para doutoramento mulheres sem formação escolar regular; caso de Marianne. A possibilidade de fazer o doutorado na universidade onde o marido trabalhava foi descartada desde o início. Marianne então decidiu publicar, no segundo semestre do ano de 1900, o texto cuja preocupação de fundo passou a ser "como os conceitos de Fichte e Marx se esclarece[ria]m a partir da análise da realidade" (Meurer, 2010:15)[50].

Marianne que fez questão de declarar, mais de uma vez, que adotou para si a concepção kantiana de vida social (Weber, 1948:49, 50, 56, 83, 382, 451, 292), que foi considerada a aluna mais dedicada do neokantiano Heinrich Rickert (Meurer, 2012:144), pode nos confundir em relação aos preceitos filosóficos nos quais se inspiram seu trabalho. Defendemos aqui que, na verdade, o *Aufklärer escolhido* por Marianne foi Fichte, mais objetivamente por ter sido ele o filósofo que conferiu maior relevância ao caráter social da noção de liberdade ética, ao caráter institucional positivo (no caso do Direito) dessa liberdade. Especialmente ao escrever *O estado comercial fechado* (Fichte, 1991), publicado pela primeira vez em 1800, precisamente o primeiro objeto de investigação teórica na primeira publicação de Marianne Weber.

Em *O Socialismo de Fichte e sua relação com a doutrina marxista* (Weber, 1900), Marianne destaca as premissas da "filosofia social" fichteana onde o conceito de "relação de direito" é aplicado à área econômica. No livro ela explicita seu entendimento de que, em um

---

[48] Sem esquecer que o mesmo Rickert fora o orientador de Emil Lask, grande amigo de Marianne Weber e autor de *O idealismo de Fichte e a história* com foco na investigação da estrutura lógica do histórico segundo Heinrich Rickert, mas a partir do diálogo também com Windelband e Hensel. O estudo finalizado e publicado pela primeira vez em 1902 consistiu em sua tese de doutorado sob a orientação de Rickert.

[49] Embora Max apontasse para a pertinência da comparação entre o argumento de Fichte e Quesnay e, portanto, da possibilidade de desenvolvimento de uma tese na economia política (Meurer, 2010:145).

[50] Para acesso a uma versão mais completa da história desse período da vida de Marianne (1893-1907), cf. Meurer (2010:130-152).

mundo marcado precisamente pelo problema da mediação entre objetividade e ponto de vista segundo valores, o materialismo de Marx teria vantagem sobre o idealismo fichteano. Entretanto, sua crítica à manutenção da separação entre subjetivo e objetivo na explicação teórica da realidade vale tanto para Marx, quanto para Fichte[51]. Com a diferença capital de que, no caso do filósofo de Jena, identifica-se o esforço de articulação dos termos em sua busca por formas de organização social - formas institucionais no sentido mais geral, jurídicas em especial - que favorecessem a liberdade do indivíduo. Nossa hipótese é a de que Marianne se interessou por essas formas institucionais desde o início, já em seu primeiro trabalho, definindo ali os contornos de sua sociologia.

Depois de nos apresentar a história do conceito de socialismo e do surgimento do moderno ideal socialista, a prioridade de Marianne em seu primeiro livro foi analisar a demanda individual por "leis que contemplassem o indivíduo enquanto tal, independentemente de seu pertencimento às decadentes associações do passado" (Weber, 1900:2-3). Ou seja, a preocupação central identificada pela autora no socialismo de Fichte refere-se fundamentalmente à "demanda por uma reordenação do estatuto jurídico do indivíduo em relação à coletividade". Demanda que, segundo Marianne, tem sua origem "na consciência do tempo" e "encontra sua primeira expressão na doutrina do direito e na doutrina do estado de Rousseau". Isso apesar de, segundo a autora, os postulados do teórico francês se referirem exclusivamente "à posição política do indivíduo" sem considerar "o significado econômico" das liberdades individuais como no caso do socialismo fichteano (Weber, 1900:3).

Segundo Marianne, Fichte procura se distinguir de Rousseau a partir dessa crítica. Todavia, segundo Marianne, a distinção não impediu que o iluminista alemão reduzisse *a posteriori* a formulação original da ideia de "liberdade burguesa" do iluminista francês. Apesar de defender "a igualdade perante a lei", mesmo Fichte teria cedido à ideia de "igualitarismo natural". Marianne chama atenção para o momento em que "o direito natural passa a coincidir com a ordem divina", bem como para o momento em que a ordem em si passa a ser adjetivada como "racional" (especialmente em teorias como a dos fisiocratas) de maneira que a doutrina do Direito Natural viesse a ser defendida como válida "para todos os tempos e povos". Marianne prossegue. Dado que "o direito positivo passou a ter como objetivo tão somente a realização do direito natural" (Weber, 1900:4), teve início o movimento de reconsideração de conceitos como o de propriedade, de liberdade e de igualdade no sentido que prevaleceu para os mesmos na era

[51] Em relação a Marx, explica Meurer (2010:150), a principal crítica de Marianne se refere à fusão dogmática de conceito e realidade além da hiperbolização da importância do desenvolvimento econômico como fator determinante da história em detrimento de outros fatores considerados secundários.

seguinte.

> "Nesse direito sagrado, natural constam: igualdade, liberdade, auto conservação e sobretudo a propriedade (...). A propriedade privada é igualada à disposição por parte do indivíduo sobre seu trabalho, uma vez que o trabalho é o fundamento de toda propriedade particular. A propriedade particular é também condição da liberdade pessoal e da ideia de igualdade que só podem se realizar quando liberdade econômica particular for reconhecida a todos" (Weber, 1900:5).

Segundo Marianne, o único ganho cultural nesses momentos iniciais da reflexão socialista, é o fato de, pela primeira vez terem sido reconhecidos, à medida que o "pressuposto de um direito individual à existência" passou a ser considerado formalmente, deveres positivos do Estado em relação aos cidadãos. Passou-se a ordenar ao Estado o dever de prover a cada um de seus cidadãos "os meios para o sustento, oportunidades de trabalho e subsídio" (Weber, 1900:5) marcando assim o surgimento da ideia pré-marxista de que tal dever só poderia ser consequentemente realizado "através da organização de uma coletividade comunista" (Weber, 1900:8).

Definido o que era direito, colocou-se a necessidade de acordo em relação à forma de "realização do direito à igualdade [da posse] e à existência através do trabalho". Chegou-se à conclusão de que a forma haveria de ser estabelecida conforme "máximas éticas". Os "requisitos do postulado econômico" remeteriam necessariamente, então, ao velho problema dos valores. O que explica porque à medida que o direito à existência foi sendo reformulado (desde os socialistas pré-marxistas), passa-se de "direito ao trabalho" a "direito ao mínimo necessário à existência". O "direito de procurar trabalho" chegou a dominar a discussão sempre orientada pela pergunta sobre o que é valor para o humano. Explica Marianne, para quem a (re)conceituação (ou diríamos, a transvaloração) do direito a uma atividade significativa foi decididamente o que moveu a diferenciação entre as teorias. Qual o "significado do trabalho" e como os pensadores do socialismo "estabelece[ra]m normas jurídicas e econômicas para remodelação da realidade social" é o que Marianne discute em sua análise das teorias que "ergue[ra]m ideais - desde Morus - denominados como utopias". Nelas, supostamente "a desarmonia entre os interesses de indivíduo e coletividade e dos indivíduos entre si [e] que surge das relações econômicas é solucionada" a partir do valor da igualdade material (Weber, 1900:18).

Dentre as diversas abordagens do problema da relação entre igualdade e liberdade, Marianne destaca a de Fichte como a mais coerente, precisamente por se tratar de uma solução cultural imaginada para o problema dos limites da esfera de livre ação dos indivíduos e não diretamente para o problema da desigualdade material. Na hierarquia de valores adotada por

Fichte, a liberdade (moral) da pessoa vem antes da igualdade (material). Para Marianne (Weber, 1900:19), é precisamente por não abrir mão da liberdade da pessoa como valor orientador da proposta que Fichte "desce do cume da especulação epistemológica e metafísica sobre os fins últimos e normas da existência humana rumo à apreciação do estatuto jurídico e econômico do indivíduo". Na proposta do filósofo é a liberdade moral como "ponto de partida e objetivo final" que autoriza caracterizar "a doutrina econômica de Fichte como socialismo ético" (Weber, 1900:19) em relação às leituras alternativas.

> "Seus postulados socialistas são, por isso, não apenas acentuações das máximas éticas gerais e das reivindicações ditadas pelo sentimento de justiça e fraternidade - como no caso daqueles socialistas pré-marxistas - mas seu reconhecimento deve, para além disso, objetivar a totalidade dos indivíduos em condições de realizar fins éticos específicos" (Weber, 1900:19).

Para Fichte, esse projeto de emancipação tinha algo de universal, explica Marianne. Dizia respeito a toda a humanidade (e não apenas ao povo alemão) e implicaria em uma concepção do indivíduo como *ser que escolhe*, em uma definição do humano como singular em sua dependência antropológica da autonomia moral para o estabelecimento do sentido do mundo e das próprias ações. A ação como destino, Fichte explica a partir da tendência humana manifesta a seguir objetivos que o indivíduo mesmo se impõe. Objetivos tão mais éticos quanto mais orientados para a consolidação da autonomia moral própria e dos outros, quanto mais o agir se coloca em função da liberdade da pessoa humana, quanto mais essa liberdade é conscientemente assumida como objetivo comum a ponto de mover a rejeição consciente de quaisquer formas de subordinação, de qualquer ação que venha em prejuízo da liberdade. Trata-se do fundamento da doutrina da ciência fichteana que passa a valer em suas considerações sobre a necessidade de reorganização da divisão do trabalho em função da integridade e autonomia moral do indivíduo.

O encantamento de nossa autora com a afirmação que Fichte faz de cada pessoa como antropologicamente destinado à liberdade ética salta aos olhos. O que Marianne destaca na proposta de Fichte é o fato de, para o filósofo, o desdobramento da personalidade moral depender tanto da forma como se dá essa (re)organização quanto da moral individual. Segundo sua leitura, o conjunto de regras e normas são destacados no socialismo de Fichte como condições externas da liberdade da pessoa que nunca se realiza fora da ação ética; qual seja, a ação em favor da autolimitação do próprio poder de influência em nome da autonomia moral daqueles que interagem. Para Marianne, as formas de organização da interação, a exemplo do socialismo de Fichte, dão um passo em direção à moralidade quando favorecem a autolimitação

do poder expansivo do arbítrio individual sobre os outros e, assim, a consciência da liberdade ética como valor absoluto, antropologicamente justificado na condição humana de ser destinado a atribuir sentido às próprias ações no mundo.

É essa maneira tão particular de pensar as formas humanas de cultivo das relações e da própria personalidade que Marianne destaca na proposta de Fichte, construída a partir da incorporação de considerações mais específicas sobre o papel do Direito em sua filosofia social e em seu socialismo que se refere precisamente a esse processo cultural de aproximação entre legislação e expectativas éticas dirigidas às relações de trabalho.

Para Marianne, Fichte se refere ao Direito no sentido positivo da função demandada ao conjunto de regras e normas que leva em consideração o significado antropológico da autonomia moral na vida humana. Eis o que constitui a premissa central da filosofia da ação de Fichte e o que orienta segundo nossa autora os critérios desenvolvidos pelo filósofo para instituição de seu *Estado Comercial Fechado*. Neste *Estado*, a intenção fundadora da moralidade continua sendo respeitada como interna ao indivíduo e, por isso mesmo, algo que não tem como ser ditado a partir de fora. Todavia, socialmente falando, Fichte enfrenta o problema da necessidade de se inscrever a garantia da liberdade na constituição das relações, para além da boa vontade moral e procura pensar essa garantia para além da função privilegiada de regras e normas enquanto força de interdição. A atenção em relação à possibilidade da liberdade enquanto um valor - uma ideia orientadora, uma diretriz da ação - por um lado e em relação à uma possível função positiva do Direito de outro teria permitido a Fichte aquilatar eticamente uma regra ou uma forma de interação conforme o conjunto de regras e normas a partir do qual se orientam as condutas dos envolvidos. Caso o referido conjunto se coloque em função da liberdade do sujeito no exercício de sua atividade no mundo tem-se uma qualidade ética superior da forma organização da interação. Quanto mais fiel a forma se mantém ao valor da liberdade moral de ação da pessoa melhores as chances a ideia materializar-se na ação dos indivíduos, que no caso, sempre se orienta externamente por algum conjunto de normas e regras.

No entendimento de Marianne, o que diferencia o socialismo de Fichte das demais propostas é esse foco nessas formas de fomento da autonomia individual na determinação a si mesmo do preceito ético da liberdade. Ou em uma linguagem mais atualizada, a insistência do filósofo na importância de uma reorganização das relações de trabalho conforme o valor da coexistência das liberdades. O resultado desse tipo de reforma seria o enobrecimento ético (ou eticização) das formas de organização da interação social. Em uma linguagem mais fichteana, seriam formas que permitiriam o indivíduo atribuir a si a causalidade livre da própria existência

além de fomentarem entre si a reciprocidade do reconhecimento do humano como igual e moralmente livre (racional). Nos termos do individualismo ético, seres capazes da representação de leis. Eticização, portanto, via capacidade de colocar-se numa relação determinada, bastante específica, que Fichte nomeia como "relação de direito".

Sendo assim, o socialismo de Fichte enquanto proposta de constituição (jurídica) das relações no mundo do trabalho é percebido por Marianne em solução de continuidade com a ambiciosa tentativa "do primeiro socialista alemão"[52] de articular direito e ética em uma filosofia altamente social que assume a tarefa de "investigação da experiência segundo forma e conteúdo por meio da análise de suas condições últimas" conforme o "método idealista de esclarecimento da realidade" e da "justificação do conhecimento como a serviço de fins éticos" (Weber, 1900:20-21), qual seja, a serviço da liberdade da pessoa. O diferencial na "teoria idealista do conhecimento" de Fichte é, segundo Marianne, precisamente o pressuposto de que "a liberdade do espírito é a um só tempo origem e objetivo final da forma concreta que assume no ser humano". A liberdade da pessoa é o ponto de partida da elaboração teórica e ao mesmo tempo da reforma institucional e mesmo das relações na prática.

> "Ele [Fichte] atribui a ela [filosofia] a tarefa de instruir o ser humano sobre o objetivo ético último de sua existência, de conduzir seu olhar do ser [Sein] para o dever [Sollen], de promover seu cultivo como titular da razão. Em nome da realização desse último objetivo, a 'doutrina da ciência' antes de tudo o mais torna transparente ao espírito humano a própria liberdade e originalidade constitutivos do humano (Weber, 1900:21).

Fiel aos termos de sua *Ética*, o socialismo de Fichte é organizado conforme o "princípio criador, ativo frente à passividade da matéria", portanto, a partir da ideia de que a "imagem concreta da razão absoluta" é revelada à medida que o indivíduo cultiva "as coisas, o mundo objetivo conforme suas ideias e objetivos" (Weber, 1900:22). Segundo Marianne, para Fichte, "o objetivo da comunidade e da vida individual humanas bem como das normas gerais" é efetivamente o mesmo tanto para a comunidade de vida, quanto para o indivíduo em si. Trata-se das mesmas regras éticas "cuja vigência epistemológica a doutrina da ciência enfim comunica e deseja demonstrar" (Weber, 1900:22). O método adotado por Fichte, nesse caso, diferencia-se do método indutivo de Kant (Weber, 1900:23).

> "Enquanto o *Kritizismus* de Kant descobre as condições do conhecimento como um todo em suas formas apriorísticas, Fichte, no seu esforço para conferir ampla unidade

[52] "Fichte é assim não apenas o primeiro socialista *alemão*, mas possui enquanto tal a prioridade sobre os assim denominados socialistas franceses, que no início foram nomeados como os reais fundadores e representantes clássicos do socialismo pré-marxista" (Weber, 1900:18). Em nota, Marianne esclarece que Gustav Schmoller também defende em seus escritos a condição de Fichte como o primeiro teórico social alemão. Cf. Weber, 1900:19.

> ao seu sistema, procura derivar aprioristicamente também o conteúdo da experiência e comprovar que se trata de algo livre por excelência gerado pela razão" (Weber, 1900:23).

A crítica de Marianne, mesmo que nesse primeiro livro ainda sútil, é endereçada à "ênfase na origem monística do pensamento e do ser, forma e conteúdo da experiência", que no caso da filosofia de Fichte é acrescida da ideia de ação como, um ato de vontade (Weber, 1900:26). Segundo ela, Fichte identificou na teoria da ação de Kant o mesmo movimento reflexivo ativo, mas se esforçou por expandir esse movimento referindo-se à uma razão que encarasse tarefas no mundo, por assim dizer. A atividade dessa razão "imanente" é que permitiria nossa apreensão de nós mesmos como livres, não sujeitados. Por isso o filósofo considerou, nas palavras de nossa autora, tudo o que "incita cada indivíduo à consumação desse ato [de liberdade] como um feito ético" (Weber, 1900:25). Inclusive o conjunto de normas e regras quando em função da referida liberdade.

Depois de destacar a importância do "método dialético" na acepção fichteana, Marianne analisa como o postulado fundamental da filosofia de Fichte (qual seja a "liberdade do espírito por meio da atividade como origem e objetivo final de toda existência") compõe o elo entre "doutrina da ciência" [Wissenschaftslehre] e a "doutrina econômica" [Wirtschaftslehre] do filósofo. Para Marianne, Fichte "quis derivar originalmente dos postulados da doutrina da ciência as normas específicas para as relações externas das pessoas e para a vida em comunidade enquanto tal". Mas na verdade, parece à nossa autora que, "em primeira linha é a *Ética* de Fichte" que oferece os parâmetros para a proposta de normatização da "conduta do indivíduo e de sua relação interna para com os outros indivíduos" (Weber, 1900:28). Marianne cita o economista político Gustav Schmoller para concordar que a consequência dessa forma de proceder a análise leva à indistinção entre "ação e ciência da ação" em uma teoria que se propõe a observar "objetivos e objetos reais", qual seja, a razão em operação.

Apesar de reconhecer a dificuldade, Marianne não disfarça seu entusiasmo pelo esforço fichteano em garantir uma coloração mais "empírica" às premissas kantianas, principalmente quando o filósofo se dispõe a discutir os fundamentos jurídico-filosóficos derivados do postulado da liberdade do espírito enquanto "medida e norma para a vida humana em comunidade" (Weber, 1900:27). A discussão sobre essas condições jurídico-filosóficas no modelo proposto por Fichte em seu *Estado Comercial Fechado* é o que há de mais significativo na proposta fichteana, segundo ela. A delimitação do campo do direito em relação ao campo da moral aponta na proposta para a necessidade de reconsideração continuada dos usos e costumes

em função da ideia de "relação de direito", porque diferentemente dos usos e costumes, somente nas "relações de direito" indivíduos se submetem por livre decisão a normas e regras, assumindo livremente o compromisso com a "possibilidade da liberdade" na relação. "Relação de direito" que Fichte remete necessariamente ao livre acordo entre os membros de uma comunidade reconhecidos como igualmente livres.

> "É onde cada ser livre limita, através de sua liberdade interna, a liberdade externa de forma tal que todos os outros seres livres que com ele convivem também possam ser externamente livres" (Weber, 1900:29).

Claro que a mera "disposição para a autodeterminação" que define uma relação como sendo "de direito" não é suficiente para dispensar a potência coercitiva do complexo de normas e regras que emoldura a interação. A diferença, explica Marianne, é que, no caso, é a "possibilidade da liberdade", não a "inevitabilidade da dominação", que é identificada por Fichte como ideia diretiva da instituição de formas mais eticizadas de organização das relações de trabalho. Em seu socialismo, "o dever e o direito de todos em relação a todos de tratarem-se como seres livres caso os mesmos desejem ser reconhecidos enquanto tal" é instituído por meio de uma organização jurídica em função do "reconhecimento mútuo da liberdade como o que que inaugura a comunidade de direito" (Weber, 1900:30).

A essa altura do texto, Marianne confere destaque (em nota) à evolução da doutrina do direito de Fichte. Primeiro, via acréscimo em sua *Ética* de 1810 da exigência de consideração de formas jurídicas para garantia do respeito à liberdade da pessoa e também para fomento da autonomia moral como "pré-requisito de todo desenvolvimento ético". Segundo, quando Fichte aprimora, em sua *Filosofia do Direito* de 1812, as conclusões em relação à necessidade dessa institucionalização jurídica dos vínculos em função do reconhecimento recíproco das respectivas esferas de ação dos envolvidos na relação. É nesta versão da filosofia fichteana do direito que Marianne identifica um esforço de ampliação do entendimento da relação entre seres livres como momento individualizado para "vínculo unificador, solidário através do qual a vontade dos indivíduos se completa na realização de ideais comuns" (Weber, 1900:30-31). Marianne destaca que conforme o raciocínio de Fichte, se "seres livres, racionais desejam interagir somente sob o reconhecimento da liberdade recíproca, eles não desejam tratar-se como coisas, *mas sim como pessoas* e por isso se recusam ao uso de qualquer forma de constrangimento inclusive coação física de um em relação ao outro"[53]. Por isso, "o corpo enquanto expressão reconhecida da personalidade e explícito portador da razão" coloca em

[53] Para Gustav Schmoller (1888:41), Fichte concebeu "um tipo de antropologia enquanto doutrina do direito".

primeiro plano "as condições externas da comunidade de direito".

> "A realização da comunidade de direito depende de condições internas, nomeadamente, que cada um dos membros seja reconhecido, não apenas como ser livre, mas também seja tratado enquanto ser livre" (Weber, 1900:31).

Marianne chama atenção para o fato de que, na filosofia de Fichte, a denegação desse reconhecimento se dá na ação – qual seja, conduta em relação ao outro – e não apenas enquanto estima, subjetivamente. É em razão desse caráter objetivo do reconhecimento que o conjunto de regras e normas jurídicas só pode investir contra a liberdade daquele que fere a liberdade, ou seja, quando os limites da esfera de livre ação garantidos na lei são violados. Nesse sentido, o único direito que se tem é o "direito de obrigar à ação conforme a lei".

> O exercício desse direito, necessário à manutenção da comunidade de direito, bem como a decisão sobre sua aplicabilidade conforme o caso precisa então ser transferida a um terceiro" (Weber, 1900:32)[54].

Esse terceiro no socialismo de Fichte é o *Estado Comercial Fechado*, ao qual o filósofo atribui, ao lado da função de restrição da liberdade, a função positiva de instrução da liberdade da pessoa. Nesse Estado, a tarefa de "proteção da esfera de liberdade de cada um de seus membros" é transferida conforme uma ideia de organização onde apenas o estado subordinado à lei é "reconhecido como o tutor do direito exequível" (Weber, 1900:32). No caso, o direito ao reconhecimento da própria liberdade a partir da limitação na prática da tendência de expansão do arbítrio individual.

> "Apenas no estado e sob leis positivas as relações externas das pessoas em relação umas às outras podem ser normatizadas e asseguradas como legais" (Weber, 1900:32).

O argumento fichteano, segundo o qual os "direitos individuais" - os direitos originais [Urrechte] para Fichte - derivam da comunidade jurídica assim descrita, passa a ser analisado de perto por Marianne como condição de possibilidade da "personalidade ética livre" no sentido do próprio Fichte. Tais direitos originais, que encontram seus limites nos direitos originais dos outros com os quais interagimos, são na acepção de Fichte:

> "(1) o direito à autodeterminação livre sobre meu corpo enquanto instrumento da minha vontade; (2) o direito à propriedade, quer dizer, o direito de subordinar determinados objetos exclusivamente aos meus objetivos; (3) o direito à auto

[54] "Todo indivíduo enquanto ser racional, determinado à atividade livre, possui estes direitos originais. Sua proteção e realização consistem a tarefa do estado" explica Marianne em relação às conclusões de Fichte (Weber, 1900:32).

> conservação como condição *a priori* de toda oportunidade de ação" (Weber, 1900:32).

Marianne esclarece como Fichte faz desses direitos o ponto de orientação para a concepção de seu Estado Comercial Fechado enquanto forma mais eticizada de organização das relações econômicas diferenciando-se gradativa, mas significativamente, das abordagens alternativas, tais como a dos fisiocratas e a dos constitucionalistas. A analogia entre os direitos originais de Fichte e o "direito natural" dos fisiocratas, por exemplo, Marianne entende como restrita à ideia de propriedade. Ali também não se estabeleceria nenhuma tarefa positiva para o estado, consequentemente nenhum direito concreto do indivíduo. Já em relação à doutrina dos "direitos humanos" como defendida pelos constitucionalistas, Marianne explica que valem para os últimos as mesmas ideias fichteanas de caráter inalienável dos direitos individuais, de estado como referência para a conduta dos indivíduos em interação, além da atribuição a esse estado de deveres positivos em relação aos cidadãos (Weber, 1900:33).

> "Como resultado da separação entre direito e moral, o estado passa a ser concebido não como originado nos costumes; a ele não são atribuídas tarefas culturais supra individuais, realizáveis apenas pela coletividade, mas sim ele aparece como guardião da liberdade individual, defensor da individualidade e seus fins éticos" (Weber, 1900:34).

Marianne se interessa pelo fato de que, nesse caso, o ideal de igualdade permanece o de "igualdade da limitação de todos em relação a todos"; a noção de igualdade que é adequada para a defesa do valor da liberdade da pessoa[55] e que orienta a forma como, "Fichte ergue [a partir] desse fundamento individualista um conjunto organizado segundo normas socialistas" que ele denomina como "o estado da razão [Vernunftstaat]"[56]. O foco de Fichte nesta concepção de estado é a interdependência antropologicamente justificada entre intersubjetividade e realização da liberdade de ação que fundamenta o pensamento filosófico fichteano. Sobre esse fundamento antropológico da liberdade Marianne explica que no entendimento de Fichte:

> "A razão se realiza (...) em cada indivíduo apenas parcialmente. Por isso mesmo, o que a razão da pessoa humana particular, concretamente falando, não consegue, deve ser alcançado através da comunidade, através do efeito recíproco de todos", explica Marianne (Weber, 1900:35)

Segundo Marianne, é por causa da centralidade da condição humana como ser social nesse sentido que, diferentemente da proposta dos constitucionalistas, o estado concebido por

[55] Sobre essa atualização da tradição jusnaturalista a partir do conceito de liberdade do iluminismo político cf. Martin Kriele (1983:47).
[56] Sobre esse conceito de estado elaborado a partir dos postulados da doutrina da ciência.

Fichte “deve valer” segundo o entendimento do filósofo” como “modelo do estado empírico” (Weber, 1900:34).

> “Todas as relações jurídicas externas devem ser reguladas pela coletividade, mas apenas para proteção da autonomia da personalidade individual, cujas condições incluem reconhecimento e realização dos direitos originais” (Weber, 1900:36).

É a essa proposição de Fichte que Marianne se dedica no restante do livro ao analisar o “significado particular dos “direitos originários” segundo o filósofo, “não apenas em relação aos postulados da doutrina da ciência, mas também seu desenvolvimento para exigências concretas, econômicas”. Marianne explica que a realização desse estado, para além de impor tarefas econômicas fundamentais, demanda o reconhecimento jurídico “do direito à existência e do direito ao trabalho” (Weber, 1900:33).

> “Para os referidos direitos deve-se, segundo Fichte, exigir do estado, não apenas proteção, mas, sobretudo, [condições de] realização” (Weber, 1900:33).

O que se exige do direito nesse estado é a função positiva de proteção e fomento da liberdade no sentido do individualismo ético. A demanda é por formas de organização da interação que estabeleçam “a liberdade da razão como ponto de partida e objetivo final de toda existência”. Esse seria, conforme o entendimento da autora, o resultado da busca de Fichte por uma “síntese de comunismo e individualismo” (Weber, 1900:33). Síntese que se revela possível apenas porque articulada a partir do valor da autonomia moral decisiva na filosofia da ação de Fichte. O valor da liberdade como articulador das responsabilidades partilhadas e dos interesses individuais que teria impactado segundo a autora principalmente a definição fichteana de propriedade.

> “Ao contrário da concepção do direito romano, Fichte entendeu o conceito de propriedade como disposição por parte do indivíduo de uma determinada esfera de atividade: as esferas de atividade livre são divididas entre os indivíduos por meio do contrato de todos entre todos e dessa partilha surge uma propriedade” (Weber, 1900:37).

A perspectiva é antropológica e apresenta a atividade “como princípio vivo superior de esclarecimento do mundo” (Weber, 1900:37). Para Fichte, se “a natureza determina o ser humano à liberdade e ele é livre apenas através da atividade”, a propriedade passa a ser definida como algo que se dá, pois, sobre as esferas de ação, não necessariamente sobre a propriedade em si. O significado ético que Fichte atribui ao trabalho nesse contexto faz todo sentido já que, em seu modelo de organização política, social e jurídica, o que se deve assegurar é o “direito à

atividade como único meio para o desenvolvimento da personalidade ética, para realização dos fins éticos" (Weber, 1900:38).

> "Aqui apreendemos o duplo significado do direito ao trabalho característico do socialismo de Fichte. Enquanto exigência econômica, ele vale apenas como modificação do direito à existência [dos jusnaturalistas e mesmo dos fisiocratas]; enquanto exigência ética, encontramos nele mais uma vez o postulado da doutrina da ciência: o direito de toda pessoa a uma ocupação com propósito no mundo externo através da qual, e somente através dela, ele pode conquistar a dignidade e a liberdade de ser racional" (Weber, 1900:39)[57].

Para Marianne, "a aplicação desse postulado sobre a vida social e seu desenvolvimento como exigências concretas, econômicas" leva Fichte a apresentar como "dever do estado e fundamento de sua doutrina política como um todo, o interesse pelas condições de desenvolvimento do indivíduo" (Weber, 1900:39). Isso apesar do fato de que "tão logo os parâmetros ideais entram em contato com a realidade", as variações na noção de felicidade ligada à existência material necessariamente se choquem com o ideal fichteano de capacitação dos indivíduos para "o cumprimento dos deveres relativos ao seu círculo [de ação]".

Marianne faz perceber que o problema da capacidade dos indivíduos "para o desdobramento de suas forças espirituais e para a realização de valores objetivos" (Weber, 1900:41) ocupara Fichte em vários outros escritos. Mas no caso do socialismo do filósofo, parece legítima a crítica que Marianne faz dessa desconexão, que no caso de Fichte, ela reconhece na "identificação do natural com o normativo" (Weber, 1900:51). E isso às expensas da crítica do filósofo a Rousseau, ela alerta. Para nossa autora, Fichte "bem reconhece o direito a uma existência digna como um ideal". Mas, sem tomá-lo "como parâmetro concreto para a divisão de bens", acaba por desenvolver uma teoria atípica que não resolve o paradoxo inerente às duas tarefas atribuídas ao estado em seu socialismo: "por um lado, assegurar a cada um uma esfera de liberdade conforme o cumprimento dos deveres de cidadão, a disposição livre sobre a devida propriedade e, por outro lado, prover a todo aquele que trabalha bens necessários a uma existência humanamente digna" (Weber, 1900:59). O paradoxo lógico denuncia o caráter normativo do ideal de estado de Fichte combinado com a porção especulativa do "modelo"

[57] Em nota, Marianne faz menção à uma passagem semelhante de Fichte no seu *Sobre a destinação dos eruditos* (1794): "o carecimento [a necessidade] não é a fonte do vício; ele é incitação à atividade e à virtude. A preguiça é fonte de todos os vícios. Gozar sempre o mais possível, agir sempre o menos possível – esta é a tarefa da natureza corrompida; e as múltiplas tentativas feitas para realizá-la são os vícios desta natureza. Não há salvação para o homem antes que tenha combatido com felicidade esta indolência natural e encontrado na atividade, e unicamente na atividade, as suas alegrias e todo o seu gozo. *Para isto existe a dor, que está ligada ao sentimento do carecimento. Ela deve nos estimular para a atividade*". Marianne cita este trecho e destaca a última frase. Nossa referência aqui é a tradução de Ricardo Barbosa para Fichte (2014:89).

alternativo para solução do conflito entre interesses da coletividade e interesses do indivíduo. Alternativo em relação à crença de que tudo se resumiria ao problema da desigualdade material.

Como, segundo a proposta de Fichte, há que se garantir, para além do "bem-estar material", a liberdade moral como condição para o "desdobramento da personalidade, para a liberdade espiritual e ética", o primeiro passo é a organização político-jurídica da economia, visto que uma economia desregulada constitui "alimento para os mais baixos impulsos humano" em virtude da insegurança e da contingência que ali reinam. Na falta de instituições, comandam os instintos. Sendo assim, o "direito à personalidade" e sua concepção derivada de justiça exigem "que a todos sejam concedidas chances externas iguais para o preenchimento de seus objetivos de existência e assim possibilidades para o desenvolvimento de todos os indivíduos" (Weber, 1900:60). Para Marianne, é o que Fichte entende por justiça na distribuição das chances objetivas de desdobramento da personalidade é que excede em muito a mera igualdade material.

Segundo a autora, ao propor uma organização político-jurídica do estado em função da liberdade de ação, o socialismo de Fichte passa a comportar um conceito de justiça orientado pelos pressupostos do individualismo ético. Qual seja, o valor no qual a noção de justiça se apoia é o valor da liberdade da pessoa; absoluto frente ao valor da igualdade material fundamento da doutrina de Marx. Sendo assim, na *Ética* de Fichte, fundamentalmente justo é, em primeiro lugar, a liberdade necessária ao desdobramento da personalidade.

> "O Eu não se constrói como personalidade ética na liberalidade e isolamento, mas em meio à interação social, onde no reconhecimento e na dedicação do próximo, o indivíduo se conscientiza de si mesmo, de suas faculdades e tarefas mais nobres, últimas e do fato de que apenas em meio a comunidade tais tarefas podem ser realizadas (Weber, 1900:60).

O que não significa afirmar que Fichte tenha desconsiderado as demais condições de ação. A conclusão de Marianne: no socialismo de Fichte "a doutrina econômica e do direito se baseiam na clara evidência de que o ser humano pode ser feito responsável por seu comportamento ético apenas a partir de um determinado nível de cobertura das necessidades econômicas". Isso porque, em meio à luta pela existência, Fichte não identifica o ser humano como representante de tarefas gerais positivas "que ultrapassam a personalidade individual e que só podem ser realizadas pelo todo [Gesamtheit], em muitos casos, às custas do próprio indivíduo" (Weber, 1900:61).

Trata-se da adoção de um conceito "original de Estado como mero instituto jurídico" cuja existência se coloca em função da efetivação "de ideais políticos positivos" (Weber,

1900:61) e defendido como capaz de garantir que a liberdade da pessoa não precise ser sacrificada em nome do "todo social". Para Marianne, embora a lida seja aqui com um "conceito invasivo de Estado que excede em muito a significação de seu conteúdo", ela entende que, ao colocar "seu 'estado da razão' na passagem do estado de direito ao *Kulturstaat*", Fichte busca uma forma de resolver o nó górdio implicado na tarefa de articular "exigências econômicas concretas e valores" para além da "tarefa da filosofia idealista, limitada à descrição de um ideal de estado, válido em todo tempo e lugar, e por isso não-histórico". Marianne entende que é porque o filósofo cuida de conferir suporte empírico a "seus postulados e formas jurídico-éticas a partir da realidade histórica" que ele consegue cobrir, na teoria, o caráter dinâmico dos referidos postulados e formas. O "modelo" não chega a comprometer a explicação precisamente porque, apesar de absoluto, o estado imaginado por Fichte obedece à demanda real, empiricamente justificável, por uma forma de interação econômica que permita aos indivíduos o vislumbre da "possibilidade da liberdade" nos termos do individualismo ético. Em suma, o estado "modelo" de Fichte é concebido em função da liberdade da pessoa; alinha ideal de liberdade e forma de organização da interação sem perder de vista o valor absoluto da integridade e autonomia do indivíduo diante da organização econômica ou estatal.

"Em virtude de seu temperamento", Fichte se deixou levar sim pelo desejo de realizar "talvez na Prússia mesmo" o ideal sobre a terra, conclui Marianne. Entretanto, a "explanação detalhada de meios técnicos e econômicos para a realização do ideal" em sua teoria nunca permite esquecer ou ignorar, segundo ela, a importância prática do valor da liberdade da pessoa na organização da interação. Se para o filósofo "as ações da autoconsciência contam com a legitimidade axiomática necessária" (Weber, 1900:61), o que se coloca não é outra coisa senão a lógica da demanda real por formas de superação da descontinuidade entre norma e valor. No caso, a instituição jurídica da liberdade que Fichte estabelece como pilar de seu modelo.

Ou seja, se para Marianne, o filósofo ainda parece saltar quase que imediatamente da "esfera das leis gerais para a esfera dos condicionamentos históricos (...) para produção das condições éticas de vida" é porque a estratégia que ele usa é a de elevar seu "estado comercial fechado à condição de meio" [58]. Seu olhar para a realidade é motivado pela intenção prática de demonstrar "como é possível a formação dos estados empíricos conforme o modelo" que permitam a realização do "ideal de estado da razão". O "modelo" de Fichte não perde "seu caráter normativo" e "ainda assim preserva seu caráter utópico-especulativo" no sentido de funcional na análise das possibilidades de organização da interação concretamente consideradas

[58] O que o aproxima da condição de "especialista em política econômica" [Wirtschaftpolitiker], afirma Marianne (Weber, 1900:62).

exatamente porque não perde de vista que a liberdade da pessoa constitui o ponto de partida e o ponto final seja da ação individual seja das formas de interação (Weber, 1900:62).

Dos "pressupostos históricos e econômicos do marxismo", e "apenas na forma como seus criadores, Marx e Engels, os apresentaram", Marianne aborda somente o que se lhe oferece como "ponto de comparação com Fichte" (Weber, 1900:74). A diferença nas formas de pensar o exercício de atividades profissionais nas duas concepções é estabelecida como ponto de partida para a crítica à doutrina caracterizada como teoria do fim da história: enredamento dos estados na economia mundial, a exploração da força de trabalho para atender a demanda do mercado mundial e a dependência do trabalho em relação ao capital e consequente redução do direito ao trabalho a direito de monopolização de determinadas atividades por parte de associações sindicais [Berufsgenossenschaft]. Tudo nessa explicação coloca, segundo a autora, o problema do indivíduo isolado na luta por sua existência e é o que parece incomodar Marianne no geral. Tanto que ela faz uso de certa sagacidade ao recontar a versão marxista sobre a ruína da ordem econômica medieval, interpretada como queda do muro de proteção dos grupos profissionais estabelecidos e consequente condenação dos trabalhadores à batalha pela existência cada vez mais brutal, porque "nenhum direito, nenhuma tradição" se mostra capaz de proteger "os mais fracos da proletarização" (Weber, 1900:76).

Sem trair seu espírito, Marianne reconhece que foi contra as consequências desse estado de coisas que Marx se indispôs, posicionando-se vigorosamente contra "a ordem econômica capitalista, cujos danos Fichte pôde reconhecer apenas em seus momentos iniciais" (Weber, 1900:76). Trata-se da lealdade peculiar de sua postura como intelectual. Virtude que não foi capaz de arrefecer sua crítica às pretensões cientificistas da doutrina.

> "O marxismo se coloca enquanto socialismo 'científico' em consciente oposição a todos os representantes das teorias socialistas anteriores e reivindica uma posição especial absoluta para si [em relação a todas elas]. Ele não quer, como queriam as demais, julgar o existente a partir de medidas filosóficas de valor e postulados éticos e, através do esboço de um ideal utópico construído a partir dessas medidas de valor, convocar as pessoas em sua consciência sobre o que deve ser; ele considera antes os métodos utilizados até então como 'ideologias' não-científicas e busca por seu lado comprovar, a partir do contexto econômico das coisas e suas leis de desenvolvimento, que a ordem social moderna sucumbirá diante dos paradoxos inerentes a ela mesma, o que abrirá caminho para uma sociedade comunista cujos fundamentos se encontram na 'natureza das coisas'. Sob esse ponto de vista naturalista 'dogmático' o marxismo procura esclarecer a relação atual no estado e na sociedade como testemunho necessário de determinadas relações econômicas tal qual a ciência natural descreve, explica e apreende, sem ira ou afeto, a realidade dada e seu contexto legal. Ao mesmo tempo, ele deseja descobrir na situação produzida através das relações [sociais] o meio para sua mudança e transformação - tal qual o cientista natural descobre os efeitos dos fenômenos, as forças da natureza" (Weber, 1900:76)[59].

[59] É de se observar que esse tipo de crítica ao marxismo já era recorrente à época. Rickert com certeza partilhava

Como se vê, Marianne não esconde seu desconforto diante das pretensões desse tipo de "iluminismo técnico-científico"[60]. O que Marx apresenta como uma "descoberta", nossa autora questiona como doutrina. Erguida sem a consideração do postulado ético da liberdade, característico da proposta de Fichte, a doutrina de Marx aparece para ela defendendo a façanha da objetividade em seu sentido literal. Para uma autora que tem uma outra posição sobre a análise da realidade e se pergunta pela forma como se iluminam as questões levantadas no socialismo de Fichte, a proposta de Marx não responde também nesse quesito ao que se espera de uma abordagem segundo os pressupostos do individualismo ético.

Marianne prossegue discutindo os critérios que Marx usa em sua (re)edição do método dialético, segundo ela, acionados na "doutrina" para diferenciar entre valor de troca e valor de uso, para redefinir o trabalho humano, para avaliar a importância da organização do trabalho e da produção, para criticar os modos burgueses, hierarquizar estrutura e superestrutura e estabelecer o capitalismo como fase histórica. Tudo, segundo o ideólogo, para levar a cabo sua intenção de nunca fazer menção a uma "doutrina de valores" (Weber, 1900:77-78). Todavia o que se revela na comparação entre o socialismo de Fichte e a doutrina de Marx é exatamente o impacto negativo dessa ambição em relação tanto ao método, quanto aos conceitos. Sem esquecer as conclusões dos pensadores.

Ao comparar o método adotado por Fichte e Marx, Marianne chega à conclusão de que o conceito de trabalho em especial se diferencia irreconciliavelmente nas duas proposições. No caso desse conceito em especial, não escapa à nossa autora que, apesar de ambos, Marx e Fichte, identificarem "valor 'natural' com valor normativo" (Weber, 1900:80), é maior a dificuldade do representante do materialismo histórico em cobrir "objetivamente" o fato de que "o ser humano deve ser tratado de um modo especial" e, por isso mesmo, "a partir da introdução de medidas éticas na análise da ordem econômica moderna" (Weber, 1900:80). Para Marianne, em virtude de seu encantamento pela "ficção da explicação puramente científica da situação social", Marx não consegue contornar as dificuldades de operar com um conceito normativo de objetividade.

---

desse posicionamento crítico, mas também Peter von Struve (que Marianne cita em nota) além de Kuno Fischer, Gerog Jellinek, Alois Riehl e certamente Max Weber, todos citados por Marianne ao longo do livro.

[60] Para uma diferenciação entre iluminismo político e iluminismo técnico-científico, conferir o empoderador livro de Martin Kriele (1983) *Libertação de iluminismo político* escrito para expressão da crítica do autor à teologia da libertação, mas antes à utopia de libertação do direito via domínio das ciências, via socialismo científico, via socialismo isento de domínio e via progressismo 'liberal'. Recorreremos várias vezes ao argumento deste livro ao longo do capítulo 6 da tese, posto que identificamos uma afinidade eletiva evidente na forma dos dois autores, Kriele e Marianne, avaliarem as propostas de "libertação via direito" do iluminismo político e a utopia de "libertação do direito" defendida por parte dos representantes do iluminismo técnico-científico.

Para a autora, a diferença da postura de Marx e Fichte em relação à importância da análise relativa a valores se revela também na forma como ambos encaram passado, presente e futuro. No espelho que Fichte ergue diante da realidade imediata aparece refletido "o Estado da razão, o ideal, cuja realização devemos ambicionar". Já o espelho marxista se levanta para denunciar "a caricatura drástica da sombra e miséria do presente" (Weber, 1900:87), com a burguesia no papel de classe exploradora, o exército de reserva composto pelos marginalizados do sistema, uma legião de escravos da existência à espera do salto da humanidade para fora do reino da necessidade. Nada errado com essa imagem. O problema é a projeção da imagem futura como promessa de salvação, livre da coerção institucional, sustentado apenas "pela administração de objetos e a direção de processos de produção" (Weber, 1900:88-93). Para Marianne, a utopia de uma evolução humana como passagem de um estado de sobredeterminação pela economia e pela luta de classes à vitória de um proletariado politicamente maduro só é possível porque seu idealizador, ao contrário de Fichte, não se posiciona claramente em relação ao conceito Estado de Direito em sua consideração da complexidade da articulação real entre liberdade e responsabilidade no mundo do trabalho (Weber, 1900:96). Na doutrina, o acesso ao que Marx quis dizer com cada um desses conceitos parece derivativo, indireto. O Estado aparece tão somente como figura empírica, parte do *status quo*, instituição no sentido predominantemente negativo. O Direito, apenas em sua função coercitiva. Na doutrina, "todos [os estados] constituem organizações da classe exploradora para manutenção das condições de produção" e, portanto, contra a classe explorada. Mesmo "o moderno estado nacional deve seu surgimento aos interesses econômicos da burguesia" e por isso na doutrina de Marx consiste "em essência num mecanismo capitalista" (Weber, 1900:97).

Marianne conclui assim que "os conceitos de Fichte e Marx estão para tese e antítese", dado que no socialismo de Fichte, o *Vernunftstaat* é apresentado como "guardião da legitimidade absoluta das relações sociais necessárias entre os seres racionais reais" e sua imagem do estado comercial fechado se oferece como passagem para o estado da razão desde o momento em que assume o dever de promover a consciência em relação "aos princípios de uma comunidade jurídica" e assim o dever de "criar as condições para realização do objetivo da existência de todo indivíduo: seu desenvolvimento pessoal à condição de personalidade ética" (Weber, 1900:96). Pode-se dizer que, em relação à definição institucional positiva de Estado de Fichte, Marianne destaca os limites da definição economicamente motivada de estado de Marx.

A pergunta que se mostra absolutamente pertinente: se no momento pós-revolucionário, o Estado seria "idêntico ao proletariado organizado", o que dizer da

consideração do papel do Estado, esse aspecto tão fundamental da realidade, na teoria marxista? Para Marianne, a estratégia de ordenamento ideológico de todas as instituições à "burguesia", sua redução a mecanismo de exploração da classe trabalhadora, só poderia conferir um sabor ideológico à proposta, cujo acabamento não tem como ser classificado senão como doutrinário. O caráter surreal da visão do comunismo como momento histórico futuro, onde o Estado se tornaria dispensável diante da instauração da grande "associação, onde o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos" (Marx *apud* Weber, 1900:97) nos permite ver um Marx que "se limita à condição de profeta, cujas lentes [através do qual ele observa a realidade] são seus desejos". Para a autora, a teoria marxiana está mais próxima "das antigas doutrinas 'utópicas' do que [o próprio] Marx parece capaz de admitir" (Weber, 1900:98).

Ao contrário da doutrina de Marx, "a *Oekonomik* de Fichte" se rege pelo "cetro da *Individual-Ethik*". Por isso o "ordenamento da economia à esfera do direito", explica Marianne recuperando o argumento de que "a esperada realização dos postulados éticos de Fichte, através desse estado empírico em particular" que é o *Estado Comercial Fechado* demanda a reflexão sobre a possibilidade de realização simultânea dos ideais políticos e econômicos já que, em todo caso, o valor central é o da liberdade moral da pessoa. O "nacionalismo de Fichte", assim, contrasta com as palavras de ordem marxistas "proletários do mundo, uni-vos" (Weber, 1900:99). Para Marianne, no pensamento de Fichte liberdade individual e unidade da nação se articulam mais coerentemente como "bem político" que na doutrina marxista e seu igualitarismo que sempre parece impor a escolha entre liberdade e igualdade (Weber, 1900:100).

Em relação ao conceito de propriedade, a concepção de Fichte também é diametralmente oposta à de Marx no entender de Marianne. A ideia fichteana de que a propriedade é um dos direitos originários [Urrechte] do indivíduo advém para o filósofo do direito/dever de exercício de uma atividade significativa "como único recurso para o desenvolvimento da personalidade à liberdade" (Weber, 1900:100). Para Marx, o conceito de propriedade é derivado, segundo a autora, de suas concepções sobre "relação de produção" e "meios de produção" que reduzem a propriedade a nada mais que mera "expressão jurídica para as relações em meio às quais a sociedade [capitalista] produz e troca" e causa da "indignação das forças produtivas contra os grilhões das formas de produção", no caso "idêntica à indignação contra a moderna propriedade privada" (Weber, 1900:100). Se as formas de existência dependem "do desenvolvimento das forças de produção", se "a propriedade, onde quer que exista proprietário e meios de produção, divide a sociedade em exploradores e

explorados" (Weber, 1900:101), contrariando o objetivo primordial da propriedade, o que Marx passa a atestar segundo Marianne é tão somente sua crença em uma suposta passagem das "formas naturais das relações de produção e propriedade a formas artificiais", determinantes do capitalismo e, consequentemente, uma profecia sobre a fantástica volta a um suposto estado natural supostamente mais nobre, o comunismo (Weber, 1900:102).

> "Nós encontramos aqui, mais uma vez, a identificação ingênua do 'natural' com o normativo; a profética retomada das relações 'naturais' de propriedade a partir das relações 'artificiais' e destacada por Marx não apenas como necessária, mas também como progresso" (Weber, 1900:102).

O maior equívoco nessa maneira de pensar, segundo Marianne, é essa atribuição de um grau de eticidade superior às formas primevas de organização social que passam a ser descritas como as verdadeiras comunidades de produção e consumo, marcadas pela ausência da ideia de propriedade privada, portanto, sem conflito em relação a interesses individuais. Como se a origem de tais conflitos fosse exclusivamente a desigualdade material. Além dessa ficção não encontrar expressão histórica, a identificação do humano com a natureza numa sociedade onde "toda a força de trabalho individual se coloca inconscientemente a serviço da coletividade" faz ecoar mais uma vez, segundo a visão de Marianne, os efeitos do naturalismo contra os esforços de (re)organização das formas de interação (Weber, 1900:102-103). As consequências práticas desse naturalismo para "a localização do indivíduo em relação uns aos outros, à coletividade e à natureza" deveriam ser avaliados, afirma Marianne, à medida que se reconhece o "caráter utópico, completamente não-realista do marxismo" (Weber, 1900:104) face à urgência da tarefa de institucionalização político-jurídica das relações de trabalho e de produção conforme o raciocínio de Fichte.

> "À medida que ele [Marx] se apoia em um projeto 'racional', para o qual ele não apresentou nenhuma investigação da experiência concreta, ele se distancia muito mais da base que é a realidade empírica que Fichte, para quem a organização do estado da razão vale como efetivamente ligado à política econômica, consequente ao desenvolvimento ulterior do estado mercantil cujo futuro econômico ideal já traz em si as diretrizes do passado" (Weber, 1900:104).

Diferentemente de Fichte, Marx "não estabelece primeiramente o valor a partir da qual medirá a realidade", ela afirma. Prefere "deixar que a realidade fale por si mesma", como o materialista gosta de frisar, mas permitindo que ela diga apenas o que confirma suas premissas em relação à revolução e ao progresso via luta de classes. De maneira que sua estratégia parece blindada a possiblidade de correção. Vale apenas "a quebra das formas tradicionais de

propriedade" que significa o argumento a favor do rompimento com "as formas vigentes de consciência, produto das formas burguesas de vida, das relações burguesas de propriedade" (Weber, 1900:104-105).

> "Todas as ideias jurídicas, políticas, religiosas são apenas a superestrutura em relação à base econômica; com a transformação desta, transformam-se também aquelas" (Weber, 1900:105).

Essa subordinação do estado, da personalidade, da liberdade, da educação, da religião, do direito, de tudo à base material, (às relações econômicas em última instância) escancara "o intransponível abismo que separa Marx de todos os seus antecessores, nominalmente, pois, de Fichte". Para Marianne, a única possibilidade de mesura desse abismo é a partir da análise "das visões de mundo expressas nos conceitos filosóficos de idealismo e materialismo (Weber, 1900:106)[61]. O socialismo de Fichte, a partir da ideia de instituição do mundo conforme a norma e o postulado ético da liberdade da pessoa, portanto uma abordagem que assume como o problema prático (de lógica do socialismo) a instituição de formas político-jurídicas de consubstanciação desse valor. A doutrina de Marx, a partir do ideal de revolução, de "libertação" do direito e que, com o apoio de um conhecimento suposto como absolutamente verdadeiro a favor da plena realização da natureza, inclusive a natureza no homem como fonte da causalidade de todo acontecimento, assume como problema prático a forma de organização da interação decretar o fim da dependência material. Para Marianne, na formulação idealista, a natureza - o não-eu - é o objeto da ação ética, algo a ser confrontado com os objetivos éticos - em conformidade com a própria liberdade e a liberdade dos outros - que os indivíduos se impõem. Portanto, no sentido mais nobre, um fruto do desdobramento da razão (Weber, 1900:107). Na formulação materialista não se identifica uma proposta institucional positiva (no sentido de em função da liberdade da pessoa). O que parece ser o contrassenso fundamental da doutrina de Marx, segundo a autora, visto que o método verdadeiramente dialético no sentido fichteano conduz à consideração do peso dos valores na constituição da realidade, não o contrário.

Marianne identifica Fichte como o primeiro a aplicar o "método dialético" com consciência e consequência. Como prova de sua afirmação, cita os três fundamentos da doutrina da ciência de Fichte como fonte das "premissas lógicas da dialética" adotadas por Hegel e Marx. O fato de Hegel ter isolado o princípio histórico-filosófico constitutivo do método e de Marx

[61] Vale a reedição da nota que acompanha o conceito de materialismo no livro de Marianne, página 106: "o materialismo é uma forma de 'dogmatismo'".

ter absolutizado "o dogma da identidade do pensar com o existir, do conceito com a realidade" (Weber, 1900:108), e mesmo a tentativa de substituir o que se considera "a 'rigidez' dos conceitos metafísicos através da 'fluidez' do pensamento dialético", resultaram segundo ela no uso do conceito, não como meio que é para esclarecimento da "imensa complexidade dos fenômenos concretos", mas sim como forma de reduzir a realidade a pares de oposição em constante embate até o advento do fim da história[62]. Ao proceder assim, além de não fazer justiça a Hegel, Marx teria seguido, segundo Marianne, na contramão do método prescrito por Fichte quando deixou de considerar o "desenvolvimento da 'ideia', do princípio espiritual inerente a todo acontecimento". Para Marianne, Marx avança na direção do desdobramento do processo "natural" reduzindo toda realidade à condição de "história natural" supostamente compatível com "o método das ciências naturais como o único que é 'científico'" (Weber, 1900:109).

Ao final do livro, quando Marianne conclui sua análise dos postulados últimos do marxismo em relação aos postulados de Fichte, ela decide pela intransponibilidade do abismo entre o idealismo (político) inerente ao socialismo fichteano e o materialismo no qual se sustenta a doutrina marxista. Ao contrário de Marx, Fichte não toma como ponto de partida do seu socialismo a igualdade "natural". Funda seu pensamento, diferentemente de Marx, em uma filosofia que possibilita a identificação no curso da história do Ocidente do esforço de adequação das formas de interação conforme o valor da liberdade da pessoa e, portanto, de promoção do respeito ao direito à "igualdade enquanto ser racional" (livre)[63]. Esse socialismo imaginado a partir da capacidade humana de colocar-se o objetivo da coexistência das liberdades (portanto de enobrecer-se e enobrecer o mundo), corresponde à demanda moderna por formas de equalização (mesmo que parcial) entre os interesses individuais e coletivos,

[62] A referência explícita de Marianne no caso é sem dúvida alguma a discussão de Rickert sobre os limites da forma de conceituação operada pelas ciências naturais quando o objeto de investigação são os fenômenos sociais. Para Marianne, vale o mesmo que defende Emil Lask (outro discípulo dileto de Rickert) em sua filosofia do direito: nas ciências construtoras de conceitos-chave a partir da investigação da realidade cultural complexa, os conceitos sempre se referem ao significado cultural, nomeiam momentos culturais típicos em meio à complexidade do real permitindo a análise de tais momentos enquanto resultado de uma elaboração cultural, uma ordenação positiva fundada formalmente na vontade da comunidade em foco. A grande diferença desse tipo de conceito em relação aos científico-naturais é permitir a visualização da consistência fática (relevante) dos valores, dos ideais que permeiam todas as áreas da vida prática, inclusive a econômica. Cf. a extensa nota de Marianne referente a teoria da formação de conceitos de Rickert na página 111 do *Fichtes Sozialismus*.

[63] "Para o iluminismo político 'igualdade' significa liberdade e dignidade para todos e não apenas para alguns. Não se diz que cada um tem direito à liberdade, dignidade 'e igualdade'. A ideia da igualdade consiste antes em que 'todo homem' tem igual direito à liberdade e igualdade. Não se trata de 'nivelar' os homens, mas de terem direito igual e possibilidades políticas e sociais iguais para a autodeterminação tanto individual como também nacional. Homens livres são sempre desiguais, porquanto fazem uso diverso de sua liberdade, conforme seus dons e inclinações. Importa apenas que tenham realmente as possibilidades para o livre desenvolvimento de sua personalidade levando em devida consideração o direito igual de qualquer outro" (Kriele, 1983:54-55).

responsabilidade e liberdade e assim da personalidade com a coletividade no sentido fichteano.

> "Desenvolvimento da personalidade em todas as suas dimensões física e espiritual, completa superação da animalidade, verdadeira humanização de todos através do cultivo das condições de existência naturais no 'humano de fato' - harmonização dos interesses individuais conflitantes entre si e em relação à coletividade - com o mesmo direito para todos e em relação à possível realização de suas demandas econômicas, é o que pode ser caracterizado como utopia no estado da razão de Fichte" (Weber, 1900:118).

Marianne conclui que, em relação à proposta de organização econômica, "todos os sinais do tempo apontam para o fato de que a ordem social atual - o domínio da livre concorrência - se aproxima muito mais do estado da razão de Fichte que da sociedade comunista futura de Marx". O que demanda esclarecimento sobre o sucesso da abordagem marxista.

Mesmo que se possa objetar que, tal qual Fichte, Marx tenha "partido de interesses teóricos para observação e representação do mundo dos fatos econômicos", para ela, a diferença consiste no fato de que Marx, mais do que Fichte, deixou que sua pena fosse conduzida pelo "interesse de reformador alinhavado a partir de uma esperança inabalável no futuro". Segundo o ponto de vista de Marianne, é esse caráter de profecia que explica o fascínio pela doutrina de Marx. Sua pregação sobre a possibilidade e mesmo necessidade justa e urgente de transformação da realidade é que move, desde que considerações sobre a (in)viabilidade da proposta não sejam levantadas (Weber, 1900:119). Além do quê, para ela, a crença na doutrina se fortalece diante da falta de clareza sobre o que conduz Marx ao materialismo: (1) ele acredita na humanidade como bem natural e "é dessa crença que brota seu julgamento profundamente pessimista da cultura moderna" como embotamento do espírito, alienação, humilhação, exploração do homem avessa aos ideais éticos do próprio Marx; crença que o leva a "duvidar do poder das ideias, do poder dos fatores espirituais" a ponto de autorizar a conclusão de que "a força do espírito em comparação com a violência das relações materiais - a 'natureza' - é mera sombra, que ideias são apenas reflexos das coisas na cabeça do homem"; (2) ele ainda acredita em um futuro promissor fundado com a "reconfiguração definitiva da comunidade de vida humana a partir do movimento dos fatos" onde supostamente reinará é a paz, um retorno à condição original que só se pode imaginar a partir da falsa consciência sobre a dispensabilidade de instituições como o Estado e o Direito.

Para Marianne, o que motiva Marx para essa "luta" é sua convicção de que "a ideia de um espírito que se coloca objetivos éticos não pode superar as contradições da existência imediata" (Weber, 1900:119-120). Ou seja, a semântica da luta no caso da doutrina se apoia em

uma concepção do humano completamente diferente da que funda o pensamento de Fichte. Para Fichte, o humano tem apresentado ao longo da história a demanda pelo reconhecimento de si como capaz de e interessado em compor racionalmente – que dizer, livremente – "relações de direito".

Nesse sentido, o enquadramento proposto por Marianne revela que, mais que interpretar Fichte, a tarefa que nossa autora se colocou em seu primeiro livro e em sua obra como um todo, foi dar continuidade ao método fichteano que consiste, conforme suas próprias palavras, na consideração da efetividade dos postulados do individualismo ético em relação à totalidade da existência.

2.2 ABRANGÊNCIA DA PERSPECTIVA DE MARIANNE WEBER

"O objetivo racional de toda lei não é outro senão garantir mutuamente os limites das esferas de direito dos indivíduos" – assevera Marianne, para logo depois apresentar a crítica de que segundo a doutrina, "o direito positivo há que se orientar pela razão não escrita, ditada pelo direito natural", onde "o 'natural' aparece como idêntico ao racional" de maneira que "em todo lugar passa a ser justificada a manutenção [na lei] da estrutura patriarcal do casamento" (Weber, 1929:58-59). Marianne demonstra em seu trabalho como o casamento – seja na prática, seja enquanto instituto jurídico – mantido conforme a estrutura patriarcal constitui um "obstáculo às possibilidades de desenvolvimento interno" (Weber, 1929:64). Fato que por si só justifica, segundo nossa autora, o investimento na reforma tanto dos "costumes conjugais quanto da estrutura legal do casamento" através do "abandono dos componentes patriarcais do casamento". Quanto ao casamento na prática, suas considerações foram sendo feitas a reboque de sua investigação sobre a reforma do direito segundo o princípio de igualdade dos cônjuges perante a lei. A intenção política e sociológica no reconhecimento jurídico dos indivíduos casados enquanto personalidades igualmente livres (no sentido do individualismo ético) se revela nessa sua investigação.

Contudo, que não se confunda a centralidade atribuída ao Direito enquanto garantia externa da referida liberdade com a absolutização do Direito enquanto supostamente capaz de encarnação desse valor na realidade da relação conjugal. Marianne deixa claro que a ele cabe nesse caso tão somente:

> "A divisão das competências recíprocas a partir da renúncia ao poder de dominação legal por parte do gênero que de qualquer maneira é o mais forte sempre que liberado das tarefas relativas ao humano" (Weber, 1929:64).

O objetivo do direito matrimonial e de família em função da liberdade da pessoa no casamento é defendido por Marianne em solução de continuidade com os pressupostos do individualismo ético constantes da filosofia do direito da *Aufklärung*, especialmente da filosofia social de Johann Gottlieb Fichte. A sociologia de Marianne, tal qual a filosofia que a anima, *opta por valorizar a concepção de Direito como oportunidade de transformação de apelos morais por liberdade em direito real a limites concretos para a esfera de livre ação*. Direito que, tanto naquela filosofia quanto nessa sociologia, aparece em função da instituição dessa condição antropológica fundamental sob a qual o humano se desdobra em personalidade ética.

Ao ser estabelecido enquanto "relação de direito" - quer dizer, uma relação instituída a partir do ideal de "possiblidade da liberdade" dos indivíduos em relação -, o casamento civil favoreceria segundo a autora o processo de desdobramento das melhores faculdades dos indivíduos no sentido fichteano. Ela vê no Direito uma condição externa necessária na tarefa de se assegurar *a partir de fora da interação* o reconhecimento mútuo dos cônjuges enquanto seres igualmente livres, capazes de agir conforme a lei (inclusive a lei moral). Reconhecimento que só tem como encarnar na realidade por meio de uma intersubjetividade que, segundo Fichte, consiste no ponto de partida da apreensão de si enquanto personalidade. Voltemos, pois, a Fichte a fim de esclarecermos melhor o valor desse substrato filosófico da sociologia de Marianne.

"Desde la renovación de los estudios fichteanos que tuvo lugar a partir de los años cuarenta del siglo XX y que implicó la superación de la reducción simplificadora que sufrió por la influyente interpretación hegeliana, la *Doctrina de la Ciencia* [Wissenschaftslehre] de Johann Gottlieb Fichte ha sido llamada la filosofía de la libertad". As palavras são de Valera (2006:51) e convergem para o entendimento de Arnold Gehlen (1980:540), para quem a filosofia fichteana se propôs abertamente a servir às pessoas em sua lida com a existência[64]. A nos fiarmos no julgamento dos dois autores, podemos explicar porque é precisamente essa

[64] Arnold Gehlen pode ser considerado um dos precursores da iniciativa de recuperação dos termos de Fichte como os mais adequados para proceder a crítica aos herdeiros de Hegel, no caso os marxistas e os devotos da teoria crítica. A inciativa foi encampada por todos os representantes da Antropologia Filosófica, inclusive Martin Kriele nos estudos jurídicos, mas também Hermann Lübbe e Odo Marquard, autores fundamentais para a leitura que estamos propondo para a obra de Marianne Weber nesta tese. Não devo deixar de mencionar Helmuth Schelsky, que na sociologia defende a abordagem especialmente do Direito em função da liberdade da pessoa, cuja tese de doutorado sob a orientação de Arnold Gehlen foi sobre Fichte e cuja sociologia nos permitiu propor – como se verá no capítulo 7 – uma localização para a obra de Marianne no quadro de referência da sociologia contemporânea.

filosofia social que compõe a base da sociologia que se dedicou à análise do processo de instituição jurídica da vida a dois em função da integridade e autonomia do indivíduo casado.

Moralmente, naquela filosofia esteve em discussão a ideia de aperfeiçoamento ético via conformação da ação ao valor da liberdade moral da pessoa. Mas o que é transportado dessa discussão moral para dentro da discussão sociológica de Marianne sobre a relação entre ética e direito matrimonial e de família é a tendência a atrelar à reflexão sobre o desdobramento da personalidade à reflexão sobre a instituição de formas de interação livremente assumidas e formalmente reconhecidas como "relação de direito". Enquanto "relação de direito", Marianne pôde descrever o casamento a partir do vocabulário de Fichte: num primeiro plano, intersubjetividade cujo "sucesso" depende de sua conformidade às expectativas éticas em relação à "possibilidade da liberdade" na relação; num segundo plano, condição externa - jurídica -, ela também ética se em função da integridade e a autonomia das pessoas envolvidas na relação.

A inspiração para estender a ideia de "relação de direito" também à relação conjugal veio da própria concepção fichteana de casamento, que Marianne considerava "tão profunda e digna como em nenhum de seus contemporâneos" (Weber, 1907:306), mas que ela mesma veio a criticar em razão da prioridade concedida pelo filósofo aos fundamentos naturais (em detrimento dos éticos) do vínculo conjugal. Marianne investiga como esse "naturalismo" impediu que Fichte enxergasse o casamento (especialmente no que se refere à sua configuração legal) como uma interação entre *iguais* em sua condição de seres morais, mesmo que *diferentes* em relação às funções assumidas na relação. Em prejuízo do feminino, evidentemente.

Da filosofia do direito de Fichte, Marianne aproveita a conclusão de que o Direito deve orientar-se pela ideia da liberdade da pessoa. É com base nesse pressuposto que ela defende a tese sobre a elevação das expectativas morais em relação ao direito matrimonial e de família modernos; o interesse geral em sua orientação pelo "ideal de matrimônio realizado conforme liberdade absoluta de autodeterminação" caso o que se pretenda seja realmente a instituição do casamento enquanto sinal objetivo "da união de vontade e coração" (Weber, 1907:307).

Todavia, mal temos a chance de nos informar sobre a conexão entre essa filosofia e essa sociologia já que a obra de Marianne foi condenada a uma "existência em nota de rodapé" [Fußnotenexistenz]. O termo é do jurista Stephan Buchholz (2004:157-171), para quem a seletividade na recepção se explica conforme os diferentes campos disciplinares. (1) No setor de estudos históricos, a prioridade que passou a ser conferida à questão do método onde o trabalho de Marianne aparece citado quase que como sinal de reverência apenas, sem qualquer reconhecimento de seu conteúdo. (2) No setor dos estudos feministas, a importância crescente

atribuída a Marianne como ativista, desproporcional ao reconhecimento do valor de seu trabalho como cientista. (3) No setor dos estudos políticos, o foco na disputa pelo poder no movimento feminino alemão em geral segundo a semântica da erótica (libertária?) que rechaçou desde o início o enquadramento ético (conservador?) da questão feminina no relacionamento íntimo. No campo sociológico, acrescentaremos à lista de motivos de Buchholz, uma certa indisposição da sociologia, por um lado com o tema "casamento" em favor da família e da sexualidade; de outro, com a filosofia que inspira suas considerações, especialmente as dificuldades do campo com a perspectiva institucionalista defendida a partir da referida filosofia. Dificuldade que se atesta na prioridade concedida pela sociologia canônica à perspectiva em função do "todo social" em detrimento das considerações sociológicas do direito em função da liberdade da pessoa nos termos do individualismo ético. Prevaleceu no campo a tendência a de unidimensionalizar ou mesmo obliterar o Direito nas análises[65].

Nesse caso específico, nos interessam mais diretamente as dificuldades inerentes à relação da sociologia nascente alemã com essa dimensão do Idealismo Alemão, mais especialmente as dificuldades com os tons fichteanos da análise que Marianne promove do desenvolvimento do Direito em relação à condição de esposa e mãe na modernidade. Entendemos nesse caso que, às consequências da "marginalização suspeita" (Buchholz, 2004), tanto para a apreciação do conteúdo do pensamento de Marianne nos diversos campos, quanto para o reconhecimento da relevância sociológica de seu trabalho, deve-se, pois, somar a recepção problemática da filosofia de Fichte, via de regra concentrada no seu nacionalismo, mas também pouco atenta à sua importante filosofia do direito.

Ambos, Marianne Weber e Johann Gottlieb Fichte, pagaram o preço por viver à sombra de intelectos poderosos, determinantes num certo sentido do pensamento ocidental: Marianne à sombra de Max, Fichte à sombra de Kant. Ao passo que, sobre a relação entre a obra de Marianne e a de Max, a discussão parece ceder mais facilmente às especulações, no caso de Fichte e Kant, muito em virtude da postura dos guardiões do legado fichteano, somos mais bem informados. Fichte manteve-se fiel aos pressupostos de Kant, embora tenha buscado a superação da moralidade kantiana expressa a partir do ponto de vista do indivíduo em ação à medida que se voltou para as formas de organização da interação como fator a ser considerado pela filosofia. Apontou assim o caminho para uma *filosofia social* que considerasse, dentre as condições de possibilidade objetiva de fomento da integridade e autonomia da pessoa.

Um fato determinante aqui é que Marianne viveu e trabalhou em uma época que não

[65] Como nos ensina Schelsky (1980).

escondeu suas dificuldades com os fundamentos do individualismo ético de Fichte. Acontece que sua estreia na academia se deu exatamente com o trabalho sobre o *Estado Comercial Fechado* (1800); um trabalho publicado precisamente em comemoração no aniversário de 100 anos da obra de Fichte com ênfase na aplicação fichteana do direito à economia. *Fichte's Sozialismus und sein Verhältniss zur Marx'chen Doktrin* (Weber, 1900) abre por assim dizer a lista de obras dedicadas, no início do século XX, à reabilitação dos pressupostos da filosofia social de Fichte com acento no Direito. Processo de reabilitação descrito por Georg Mohr em seu Dicionário do Idealismo Alemão[66]. O livro de Marianne é publicado em 1900. 1900! Exatamente o ano que marca o início do que Hermann Lübbe viria a denominar nos anos de 1960 como *Neufichteanismus*[67].

Entendemos que tal qual os neofichteanos contemporâneos seus, Heinrich Rickert e Emil Lask, Marianne também buscou reconsiderar os pressupostos de Fichte na investigação de novas questões. No caso dela, mais especificamente o casamento civil em relação à condição feminina no mundo moderno. A filosofia de Fichte, que ela considerou a mais adequada para fundamentar sua análise tanto da mudança social sofrida pela lei relativa ao casamento ao longo da história, quanto do impacto do direito matrimonial e de família sobre a liberdade da esposa e mãe, foi precisamente a do direito, cujos pressupostos fundamentais chamam atenção para a necessidade de se averiguar a importância da dimensão jurídica da organização das relações a fim de contornar a insuficiência da discussão restrita ao ponto de vista moral quando o tema é o caráter insociável da sociabilidade (Kant).

São várias as premissas fichteanas que Marianne considera admiráveis. Especialmente, como já dissemos, a ideia de que o fazer autodeterminado constitui a condição para o desenvolvimento de cada indivíduo rumo a uma personalidade ética. Essa ideia fundamental da

---

[66] Em Georg Mohr (2005:192) faz referência a Weber (1900), Rickert (1922; 1923), Schelsky (1935) e Weischedel (1939). A ausência do nome de Arnold Gehlen causa estranhamento, especialmente quando da lista consta um outro sociólogo representante de Antropologia Filosófica, Helmuth Schelsky. Para a importância fundamental da filosofia de Fichte na sociologia das instituições de Gehlen, mas também para defesa do nome do sociólogo como um dos "guardiões" do legado de Fichte em tempos de guerra cf. Gehlen (1933; 1935a; 1935b; 1938).

[67] Lübbe (1960) cunha o conceito *Neufichteanismus* em sua avaliação da recepção e da continuidade da filosofia de Fichte a partir de 1900. Em sua dura avaliação do neofichteanismo político como filosofia da guerra em primeira linha, Lübbe critica "o moralismo como fonte da violência política" – especialmente no nacional socialismo. Para a importância da filosofia de Fichte, em um sentido, digamos, positivo de sua filosofia política porque além de seu aproveitamento pelo regime, conferir Marc Maesschalck (2012) e, especialmente, Günter Zöller (2013; 2014) que, em uma conferência na UFRGS no dia 16/08/2013, afirmou: "*an integral part of the political progress from force to right and from unfree domination to free selfdetermination envisioned by Fichte was the eventual substitution of external constraint through free, voluntary compliance in the maintenance of just laws and political order. In particular, Fichte contrasted the earlier observance of law through 'blind faith', characteristic of traditional societies and their casting of political obligations as religiously sanctioned rules, with the free compliance borne from 'insight' into the nature of right and its basis in the equal freedom of everyone*". O texto da conferência se encontra disponível em: http://www.ufrgs.br/filosofia/ig/Zoeller_Fichte_Political_philosopher.pdf.

teoria da ação de Fichte forma, por assim dizer, a base da reflexão de Marianne Weber sobre a importância do feminino face à relevância social do vínculo conjugal. Ideia capital ao lado da própria "lei moral" em sua elaboração kantiana: nenhum ser racional deve ser reduzido à condição de meio. Em suma, os tons mais fichteanos da abordagem de Marianne podem ser identificados na tese da autora: *a liberdade moral da pessoa deve poder contar com formas de organização social que defendam o indivíduo das intenções de submissão e garantam seu direito de sujeitar-se apenas à própria consciência. Inclusive no casamento*.

Tal qual para Fichte, para Marianne, as formas são tão mais *éticas* quanto mais orientadas pelo valor da liberdade da pessoa. No caso do direito matrimonial e de família, quanto mais a lei contribuir para que o indivíduo opte por moderar o próprio arbítrio (único sinal visível de reconhecimento - porque na ação - de que o outro, aquele com o qual se interage, é igualmente livre). Tal como para Fichte, o referido reconhecimento interessa para Marianne no que se tange a seus efeitos práticos. Ou seja, interessa sua concretização na atitude de autolimitação. Sociologicamente, a autolimitação aparece enquanto capacidade de adequar a conduta aos termos da lei erguida para defender a integridade e a autonomia da pessoa na relação.

Sendo assim, podemos afirmar que, tal qual Fichte, Marianne considera a importância do grau de eticidade do conjunto de regras e normas. Grau esse que é aferido conforme a orientação do referido conjunto pelo valor da liberdade moral. Daí a outra característica fichteana da abordagem de Marianne: tal qual na filosofia social de Fichte, não é a igualdade que ocupa o topo da hierarquia de valores descrita para a sociedade moderna, mas sim a liberdade da pessoa.

Fora os dois marcos distintivos da filosofia do direito de Fichte segundo Mohr (2005:187), a "descoberta filosófica decisiva e original" do "significado constitutivo da corporalidade [Leiblichkeit] e da intersubjetividade [Interpersonalität] para a consciência individual de si como ser capaz de razão e liberdade" e a definição do "direito assegurado no estado como esfera de institucionalização do reconhecimento recíproco das respectivas esferas de liberdade individuais", a pergunta que Marianne se colocou no caso da leitura fichteana sobre a condição feminina diz respeito sobretudo aos limites das considerações do filósofo sobre a liberdade do feminino no casamento. Defendemos aqui que a autora logrou ultrapassar as conclusões do filósofo à medida que estabeleceu como programa de pesquisa estender o individualismo ético (e também o iluminismo político[68]) à condição da mulher casada e/ou mãe

[68] Não faltam menções ao individualismo ético como característico do trabalho de Marianne. Ao contrário não encontrei qualquer referência ao iluminismo político que também marca a obra de Fichte, especialmente sua

na modernidade investigando o casamento como instituição cultural no sentido fichteano. (1) Enquanto intersubjetividade que possibilita a transformação da capacidade moral de limitar a própria liberdade a partir da aplicação do conceito de liberdade de todos. (2) Simultaneamente, o casamento civil enquanto instituição jurídica no sentido fichteano: a relação de direito onde se garantem juridicamente os limites das respectivas esferas de liberdade e um meio de defesa da agressão contra a liberdade moral dos envolvidos.

Suas conclusões desafiam, porém no final as afirmações do próprio filósofo que, em suas considerações sobre o casamento (sem distinguir intersubjetividade e instituto jurídico), coloca no lugar do valor da integridade e autonomia do indivíduo, a união em si. Dito de outra forma, na filosofia social de Fichte, o casamento em si parece decidir inclusive sobre os motivos oficialmente considerados seja para a manutenção do vínculo, seja para sua dissolução, ao passo que na sociologia de Marianne, a liberdade da pessoa é o critério de relevância, o valor a ser defendido na vida de casado (moralmente falando) e na lei (eticamente falando). Aqui nos referimos, pois, a algo mais que o mero substrato filosófico usado na composição da análise que Marianne nos oferece sobre a liberdade da mulher no casamento e na família. Pode-se dizer que nossa autora move contra as considerações fichteanas sobre essa condição os pressupostos fundamentais da filosofia do direito do próprio Fichte. Vejamos como.

O casamento foi tema para Fichte entre 1796 e 1812 e tem espaço reservado em duas das suas obras mais significativas: sua *Rechtslehre* (Fichte, 1994:355-410) e sua *Sittenlehre* (Fichte, 2005:333-343)[69]. Em seu "Direito Natural" de 1796, o filósofo constata:

> "Sólo en tanto que los seres racionales pueden efectivamente mantener relaciones entre sí, y pueden actuar de tal manera que la acción de uno tenga consecuencias para el otro, es posible que surja entre ellos la cuestión del derecho (…). Entre los que no se conocen, o cuyas esferas de acción quedan completamente separadas entre sí, no hay relación jurídica" (Fichte, 1994:147).

filosofia do direito para além do fato de ser ele um dos representantes mais ilustres do individualismo ético, fundamento da *Aufklärung*. Todavia, podemos imaginar o quanto a hiperbolização do significado do nacionalismo em sua filosofia comprometeu a importância existencial conferida pelo filósofo a *uma ideia específica de liberdade*, ligada ao esforço cultural de concretização da ideia de justiça em instituições jurídicas. Essa é a ideia que parece ter sido negligenciada pelos críticos do *Neufichteanismus* até pouco tempo. Para a recuperação da importância dos pressupostos da filosofia do direito de Fichte em relação à institucionalização da justiça via Direito cf. Schelsky (1935), Verweyen (1975), Braun (1991), Merle (2001), Thiele (2002) e Frischmann (2005). Ver também Heinz (1995).

[69] Dentro do capítulo *Compendio de los deberes particulares* Fichte aborda em sua *Ética* [Sittenlehre] "los deberes del hombre según su estamento", em seguida "las relaciones entre los cónjuyes" e "*la relación de los padres y los hijos, y sobre los deberes mutuos que surgen de esa relación*". Interessante notar que o tema tratado em seguida é exatamente "los deberes del hombre según su profesión particular". A tentativa de articular vida de casado e vida profissional se revela também ali como uma preocupação de Fichte, a mesma preocupação que marca a abordagem de Marianne. Em sua filosofia do direito [Rechtslehre] o tema é retomado praticamente sem nenhuma variação, apesar da ampliação nesta obra do conceito de liberdade em geral para liberdade de colocar-se em relação e assim complementar a vontade individual através da realização do ideal estabelecido em conjunto (cf. Marianne, 1900:31).

O julgamento das obrigações juridicamente válidas nesse sentido segue o que Fichte estabelece como princípio do direito:

> "Tengo que reconocer el ser libre fuera de mi como tal en todos los casos, esto es, limitar mi libertad por el concepto de la posibilidad de su libertad" (Fichte, 1994:144).

Sendo assim, "relação de direito" no sentido fichteano é a que se firma entre seres "racionais", qual seja, seres capazes de autolimitação.

> "A saber, que cada uno limite su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad del otro, bajo la condición de que éste límite igualmente la suya por la del otro" (Fichte, 1994:144).

Ao que se segue a consideração de que a consciência individual de si como ser racional - capaz da moderação do próprio arbítrio em respeito à liberdade do outro - só é possível se o indivíduo "se atribuye exclusivamente una esfera para su libertad" (Fichte, 1994:147), ou seja, tem reconhecidos os limites de sua esfera livre de ação. Tanto que "toda acción recíproca voluntaria de seres libres tiene como fundamento una acción recíproca originaria y necesaria de los mismos, a saber: el ser libre, por su mera presencia en el mundo sensible, sin más, fuerza a todo otro ser libre a reconocerlo como una persona" (Fichte, 1994:171).

> "Las personas, como tales, deben ser absolutamente libres y depender exclusivamente de su voluntad. Las personas, en tanto que lo sean, deben estar en influencia recíproca y entonces no deben depender exclusivamente de sí mismas. Contestar a la pregunta de cómo ambas proposiciones pueden coexistir es la tarea de la Ciencia del Derecho, y la pregunta que le subyace como fundamento es: ¿cómo es posible una comunidad de seres libres como tales'" (Fichte, 1994:170)

Se, na referida filosofia, é por essa concepção de liberdade que se delimitam todos os outros conceitos (Fichte, 1994:171), "el concepto de derecho es el de una relación entre seres racionales" que "tiene lugar sólo bajo la condición de que tales seres se piensen en relación uno con el otro", afirma Fichte (1994:146). O que não implica em ignorar o caráter hipotético da lei moral, em virtude de sua dependência em relação à moral pessoal, ele mesmo ressalta. A relação se sustenta no "querer" a lei moral. Ou mais do que isso, na tradução desse querer em ação no mundo sensível. O que justifica a necessidade do Direito, portanto, seria, segundo o filósofo, essa tradução: o conceito da "libertad posible en partes iguales".

O Direito para Fichte "cuida de que todos sean libres juntos, por consiguiente, de que

la libertad de cada uno sea limitada por la libertad de todos los demás" (Fichte, 1994:188)[70].

> "La cuestión estriba sólo en saber cómo disponer las cosas de tal suerte que la voluntad de la comunidad sea continuamente activa, y opere cuando tenga que operar y reprimir una voluntad individual; cómo disponerlas para que se comporte con las fuerzas físicas de los individuos de igual manera que se comporta con la voluntad de los individuos reunidos en el concepto, de modo que las fuerzas individuales se fundan en una única fuerza con la fuerza de la comunidad, exactamente como, en el caso de la unión sintética de la voluntad de todos en un concepto, la voluntad individual se funde en una única voluntad con la voluntad de la comunidad. Este resultado ha de seguirse necesariamente y según una regla rigurosa, puesto que todo aquél que se somete debe obtener una garantía completamente convincente; se le debe demostrar la absoluta imposibilidad de que, en la unión, cualquier otra potencia distinta de la de la ley ejerza una acción contra él. Se le debe demostrar que cualquier otra potencia será reprimida inmediatamente por la ley y que el hecho de que la ley deba siempre ejecutarse con certeza, no depende del azar, de la buena voluntad de otro, etc., sino de la organización del todo" (Fichte, 1994:189-190).

Essa "organização do todo" aparece em função da liberdade da pessoa. O que leva à conclusão de que, diferentemente da lei moral, "que ordena categoricamente o dever", o recurso jurídico a serviço da coexistência das liberdades apenas autoriza, isto é, "nunca ordena que se exerça o direito" (Fichte, 1994:145). Sua força "es dirigida por un concepto, y se atiene a la realización de un concepto, de un concepto proyectado con absoluta libertad; esto es, el de los límites que ambos han puesto, en el contrato, a su actividad causal en el mundo sensible" (Fichte, 1994:220).

Mas como para Fichte (1994:355) "el matrimonio no es una mera sociedad jurídica, como el Estado", mas exclusivamente "una sociedad natural y moral", não se lhe aplicam - pelo menos não coerentemente - as mesmas conclusões sobre o caráter jurídico da organização da intersubjetividade. A prioridade de Fichte no caso de suas considerações sobre o casamento passa a ser assim a coerência com os termos de sua "doutrina dos costumes", onde a dimensão jurídica do vínculo desaparece por força da inflação da dimensão moral da relação. Tanto é assim que Fichte chega a admitir em sua filosofia do direito que:

> "El hombre y la mujer se unen de la manera más íntima. Su vinculación es una vinculación de corazón y voluntad. No se puede suponer, según esto, que entre ellos pueda surgir un conflicto jurídico. Por ello, el Estado no tiene que dar ninguna ley sobre la relación entre ambos cónyuges, porque su relación completa no es jurídica, sino la natural y moral de los corazones. Ambos son un alma y, por definición, se escinden el uno del otro y se presentan delante del juez en tan escasa medida como un

[70] "No se puede mostrar ningún motivo absoluto por el que alguien debería erigir en ley de su voluntad y de sus acciones la fórmula del derecho: «limita tu libertad de tal manera que también el otro pueda ser libre a tu lado-. Se puede comprender de todos modos que no puede existir ninguna comunidad de seres libres como tales si cada uno no está sometido a esta ley, y que, por consiguiente, quien quiera esta comunidad necesariamente tiene que querer también la ley. Por consiguiente, esta ley tiene validez hipotética. Si una comunidad de seres libres como tales debe ser posible, entonces tiene que valer la ley jurídica" (Fichte, 1994:174).

> único individuo se procesa a sí mismo delante del tribunal. Tan pronto surge un conflicto, ya ha sucedido la separación y puede seguirse el divorcio jurídico, del que hablaremos más abajo" (Fichte, 1994:371).

Fichte insistiu na importância do casamento na consolidação de habilidades essenciais aos indivíduos.

> "Sobre la relación conyugal no hay ningún mandato que indicar. Si él es como debe ser, él mismo es su mandato; si no es así, entonces es un único y continuado delito que no es susceptible de mejora mediante las reglas morales. Sólo quiero indicar una consecuencia. (…) Hay aspectos del carácter humano, y precisamente los más nobles, que solo pueden formarse en el matrimonio: la entrega amorosa de la mujer, la generosidad del hombre que lo sacrifica todo por su compañera, la necesidad de ser digno de honor, si no por sí mismo, sí por amor del cónyuge, la verdadera amistad (…) La tendencia originaria del ser humano es egoísta; en el misma naturaleza le guía a olvidarse en el otro; y el lazo matrimonial de ambos sexos es el único camino para ennoblecer el ser humano a partir de la naturaleza. La persona no casada es un ser humano sólo a medias" (Fichte, 2005:336-337).

Definiu o vínculo conjugal como possibilidade especial de intersubjetividade para cultivo ético dos cônjuges e levou a termo a prescrição ao Estado do dever de garantir a seus cidadãos, via Direito, a própria integridade e autonomia, a começar pela corporalidade (Fichte, 1994:365). Mas, manteve sua visão do casamento "como deve ser" mais que como condição externa de garantia a coexistência das liberdades como cabe à certificação jurídica da validade do contrato a partir do compromisso com a liberdade enquanto objetivo do casamento civil. Assim, se o filósofo dignificou o casamento como comunidade moral, não levou às últimas consequências – pelo menos não para a mulher casada – o fato de que a integridade e autonomia do indivíduo constituem em sua filosofia do direito ideia diretiva da institucionalização jurídica das relações no mundo moderno.

Conforme as palavras do próprio Fichte.

> "Resultado de lo dicho: el matrimonio tiene que ser concluido con absoluta libertad y el Estado tiene que realizar el deber y el derecho de velar por esta libertad de los vínculos conyugales como consecuencia de su deber de protección de las personas particulares y, en particular, del sexo femenino. De esta vigilancia del Estado acerca de la libertad del matrimonio se sigue que el Estado tiene que conocer y confirmar todos los matrimonios que se realicen entre sus ciudadanos y ciudadanas. Todo matrimonio tiene que tener validez jurídica, esto es, no ha de ser violado el derecho humano de la mujer" (Fichte, 1994:369).

Marianne chama atenção para o fato de que Fichte defendeu pioneiramente que os indivíduos não devem ser forçados ao casamento; muito menos deveriam ser impedidos de se casar desde que viessem a assim decidir por livre e espontânea vontade. Convicto que sempre foi de que a função do instituto em questão é a de permitir o direito, nunca a de ordenar seu

exercício, o filósofo, porém, não conseguiu contornar a demanda pelo reconhecimento da liberdade moral da mulher no matrimônio. Parece não ter percebido que sua defesa da extensão da função pública de proteção dos "direitos originais" (aqueles que, na concepção de Fichte, somente uma pessoa em comunidade com outras detém e que levam à necessidade de qualificação da relação como "de direito") valeria também para a mulher nos papeis de esposa e mãe. A história dá testemunho de que, se para Fichte "el derecho originario es, por consiguiente, el derecho absoluto de la persona a ser en el mundo sensible unicamente causa (y de no ser absolutamente nunca algo causado [Bewirktes])" e se "han de pensarse como derechos sólo si aparecen en el mundo sensible", ou seja, que "pueden ser perturbadas por otros seres libres en tanto que fuerzas [Kräfte] en el mundo sensible" (Fichte, 1994:192-193), também no casamento haver-se-ia de considerar à personalidade da mulher, inclusive no casamento, as mesmas garantias jurídicas para os limites de sua esfera de livre ação[71].

Dito de outra maneira, se no casamento como comunidade moral se reconhece à mulher os mesmos direitos objetivos, se se sabe que os mesmos podem ser violados por aquele com o qual ela interage no mundo sensível, mas se sabe também que a "doutrina dos costumes" [Sittenlehre] nega a ela acesso ao meio definido na filosofia do direito [Rechtslehre] como instrumento de defesa dos limites de sua esfera de livre ação, caberia verificar sociologicamente as consequências da explicação teórica fichteana para o casamento na prática, bem como aferir sociologicamente a pertinência da extensão dos pressupostos da filosofia do direito de Fichte à instituição jurídica do vínculo conjugal em relação a seu impacto nos limites da liberdade de ação do feminino. É o que Marianne faz. A começar pela crítica às consequências da inflação moral do instituto enquanto "comunidade moral" em detrimento do problema das garantias jurídicas dos limites das esferas de livre ação da mulher no direito matrimonial e de família.

Afinal é o próprio Fichte (1994:371) quem afirma que se "el Estado asume que el matrimonio reconocido por el es una relación fundada en algo superior al propio Estado", esse "algo superior" não pode implicar em "renuncia a considerar a la mujer [casada] como una persona jurídica" exatamente porque prevalece a conclusão de que não se desenvolveu culturalmente uma garantia externa de instrução objetiva da autonomia da pessoa senão a jurídica. Se cabe ao direito a garantia da liberdade como o mesmo Fichte atesta na abertura de

[71] Importante destacar a sutileza da definição fichteana de liberdade, tão difícil de apreender nos dias que correm. Para ele, "obviamente podría haber, por ejemplo, un derecho a la autoconservación sensible, a la conservación de mi cuerpo en tanto que tal, pero en absoluto un derecho a pensar o a querer libremente; por supuesto, se tiene un derecho de coacción frente a quien nos agrede en nuestro cuerpo, pero en absoluto frente a quien nos perturba en nuestras tranquilizadoras convicciones o frente a quien nos escandaliza con su conducta inmoral" (Fichte, 1994:192).

sua *Rechtslehre*, a afirmação fichteana de que, no casamento o marido ocupa o lugar da esposa "y ella queda anulada para el Estado por su matrimonio a consecuencia de su propia voluntad necesaria", se revela em flagrante contradição com a essência de sua filosofia do direito.

A ideia de que "el hombre se convierte en su garantía ante el Estado, es su portavoz jurídico" e, consequentemente, a assertiva de que "él vive en toda su vida pública y a ella le resta únicamente una existencia hogareña" (Fichte, 1994:372) revelam, no entendimento de Marianne, essa profunda incoerência. Se na filosofia do direito de Fichte entende-se que não há como descansar o direito à liberdade de um indivíduo nas mãos de outro indivíduo, já que é o direito garantido pelo Estado que constitui a esfera de institucionalização do reconhecimento recíproco dos limites de ação de cada um dos envolvidos na relação; se nesta filosofia a falta do conhecimento jurídico do Estado na defesa do direito à limitação mútua das liberdades sempre tem consequências severas para a autonomia individual, então as considerações de Fichte sobre o casamento, especialmente sobre a condição feminina nele, precisavam ser revistas, mais precisamente por negarem – parcial ou totalmente – acesso à garantia jurídica por parte do Estado à integridade e autonomia da esposa e mãe como era típico do sistema de dominação patriarcal e seu uso do Direito como forma e garantia da libração do marido e pai.

Para a autora, Fichte só consegue sustentar essa negativa mantendo o ordenamento da mulher casada à natureza, reforçando com essa observação a posição assumida e expressa pela esposa de Max Weber ao longo de toda sua obra e de toda sua vida: contra toda iniciativa de justificação da submissão à ordem natural (Weber, 1907: 280-318; 378-406). A convicção naturalista teria turvado a clareza da visão do filósofo que, apesar de elevar o casamento à condição de comunidade moral, não conseguiu livrar sua formulação do espectro da passividade da "natureza feminina" diferentemente da "natureza" do exemplar masculino da espécie. Para ele:

> "Si la mujer se entrega por amor a un hombre, nace con ello de una manera moralmente necesaria un matrimonio. Primeramente, por el lado de la mujer. Por el hecho de que ella se da enteramente, con toda su facultad, sus fuerzas, su voluntad, brevemente, con todo su yo empírico; y se da por la eternidad (…) únicamente bajo el presupuesto de que ella se ha perdido enteramente a sí misma, su vida y su voluntad, sin reserva, en el amado, y que ella no puede otra cosa que ser suya, su entrega sucede por amor, y subsiste junto a la moralidad. (…) En el concepto del amor está contenido el concepto de matrimonio en el significado que se acaba de indicar, y decir: 'una mujer moral sólo se puede entregar al amor' significa lo mismo que decir: 'ella únicamente se puede entregar con el presupuesto de un matrimonio'. Pero lado del hombre (…) no podría aceptar su sometimiento. (…) No podemos hacer uso de la inmoralidad del otro - aquí eso es una absoluta depravación (…). El marido no puede dejar de devolverle todo y más de lo que ella he ha dado, de ser noble y digno de estima, porque de su comportamiento no solo depende el destino temporal de ella, sino incluso la confianza que ella pone en su propio carácter" (Fichte, 2005:135-136).

Para Marianne, identifica-se em relação à "filosofia da ação" de Fichte aplicada ao feminino um paradoxo lógico: a passividade é estritamente contrária, não apenas à liberdade do ser racional em seu sentido ético conforme a definição do próprio Fichte (a liberdade de colocar-se objetivos para além da própria individualidade), mas também aos pressupostos de sua filosofia do direito. O próprio Fichte afirma, mais de uma vez, que ação é ao que o indivíduo humano está destinado e que *não agir é efeminado*. Mesmo assim e embora segundo as palabras de Fichte, seja "imposible que en un ser racional haya un impulso natural de comportarse de un modo únicamente pasivo, de sólo entregarse a un influjo ajeno, como un mero objeto de uso", embora a passividade contradiga "directamente a la razón y la suprime" e embora o impulso sexual não deva "aparecer como un impulso a una mera pasividad, sino que se ha de transformar igualmente en un impulso a la actividad", o impulso de "entregarse no por sí mismo, sino por amor al otro" é o que define o casamento na opinião do filósofo. Não o compromisso com a liberdade propria e do outro como caberia a toda "relação de direito". Nesse caso, para o filósofo, não há que se falar em instituição, mas de um impulso;

> "Un impulso semejante se llama amor. El amor es la naturaleza y la razón en su más originaria unión. No se puede decir que sea el deber de (…) amar, porque en el amor está mezclado un impulso natural que no depende de la libertad; pero se puede decir que allí donde haya al menos alguna disposición para la moralidad, el impulso natural no puede aparecer de otro modo que bajo la forma de amor" (Fichte, 2005:334-335).

O raciocinio de Fichte segue a premissa de que "la ley moral exige que alguien se olvide en los otros". Na fórmula "el amor es entrega al otro" e, por isso mesmo "la forma bajo la cual se muestra el impulso sexual en la mujer".

> "Pero amor es sacrificarse por otro no a consecuencia de un concepto, sino a consecuencia de un impulso natural. El mero impulso sexual no debe llamarse nunca amor. Esto es un grosero abuso que conduce al olvido de todo lo digno de la naturaleza humana. Según mi opinión, no se debería llamar amor sino a lo que he descrito antes. En el hombre no hay originariamente amor, sino impulso sexual. El amor en el hombre no es un impulso originario, sino sólo comunicado, derivado, desarrollado por la vinculación con la mujer que ama. Por eso, en él, tiene una forma completamente diferente, como veremos en lo que sigue" (Fichte, 1994:360).

Para Marianne por sua vez, é a mulher quem aparece nessa doutrina dos costumes como ser "naturalmente" dotado da disposição para amar, portanto, seguindo a lógica do argumento naturalista, o cônjuge mais disposto à moralidade. Uma visão da realidade que coloca nas costas da mulher a responsabilidade tanto pelo vínculo quanto pela moralidade no próprio casamento,

já que para Fichte:

> "Sólo en la mujer, el amor, el más noble de todos los impulsos naturales, es algo innato. Sólo por ella existe el amor entre el género humano, como otros impulsos sociales de los que hablaremos más abajo. En la mujer alcanza el impulso sexual una forma moral, porque en su forma natural suprimiría completamente su moralidad. Amor es el punto más íntimo de reunificación de la naturaleza y de la razón; es el único elemento donde la naturaleza se incrusta en la razón y por ello es el más excelente entre todos los elementos naturales" (Fichte, 1994:360).

No caso, a abordagem filosófica ainda negava ao ser feminino casado o direito a algo inextirpável: a sexualidade. Como para Fichte "en la mujer íntegra no se manifiesta ningún impulso sexual y no vive ningún impulso sexual, sino el amor" e como "este amor es el impulso natural de la mujer para satisfacer a un hombre", o impulso natural que sempre "reclama urgentemente su satisfacción" só se realiza para o homem (Fichte, 1994:360). A convicção fichteana de que "el hombre tiene que hacerse racional, pero la mujer es ya por naturaleza racional", de que "el hombre tiene que someter a la razón todas sus inclinaciones con esfuerzo y actividad" ao passo que a mulher "no puede penetrar en su interior más allá de los límites de sus sentimientos" (Fichte, 1994:391), Marianne também entende como contraditória em relação aos pressupostos da filosofía do direito do próprio Fichte.

Em se tratando de uma sociologia do casamento que procura arcar com as consequências teóricas da assertiva fichteana de que o indivíduo "deve ser educado y educarse a si mismo para la moralidade", que compartilha da concepção de humano como ser que "no es moral por naturaleza, sino que debe volverse moral sólo por su propio trabajo" (Fichte, 1994:222) e de que cabe ao Estado garantir e instruir a liberdade da pessoa, a diferença entre os sexos deixa de constituir o fundamento da desigualdade no casamento civil. Cotejando a ideia fichteana de que o objetivo (ético) que passa a ser demandado é o de um direito em função da autonomia (moral) dos cônjuges, o argumento faz pensar sobre a conformidade da visão fichteana do casamento e da mulher dentro dele com a defesa fichteana do indivíduo enquanto vetor da ação. Nessas bases, Marianne passa a firmar em sua sociologia uma outra imagem do feminino. Não mais aquele ser cuja única oportunidade para unir as dimensões natural e racional fosse se oferecer como meio. O recorte teórico se dá em favor da mulher nos papéis de esposa e mãe considerados na prática e da defesa *na lei* da mulher enquanto personalidade no sentido pleno segundo o que o próprio Fichte estabelece como fundamento de sua filosofia social, em especial de sua filosofia do direito.

No caso, para Marianne, aplicar o princípio iluminista da igualdade da dignidade dos

seres humanos enquanto seres moralmente livres, com direito a uma esfera própria de livre ação, não significa dessexualizar[72]. Ela tenta apenas evitar o risco oposto: a tendência fichteana à celebração de uma suposta essência feminina moralmente superior. À mulher enquanto esposa e mãe caberia, segundo o posicionamento de Marianne, o mesmo direito à autonomia moral, as mesmas condições de cultivo da personalidade conforme o desenvolvimento de garantias para sua participação na cultura.

> "O ser humano feminino não pode se deixar levar ao longo de sua vida apenas pela força de seus sentimentos se quiser desdobra-se na direção da plenitude da humanidade. O que depende do desenvolvimento daquelas habilidades e recursos que de alguma forma nos capacitam para os feitos objetivos. Nós definitivamente somos a um só tempo únicos e semelhantes. Nosso objetivo enquanto amadurecimento então não tem como ser outro senão nos tornarmos personalidades que, em virtude das capacidades que lhes são inerentes, aprendem a sustentar-se a partir das próprias raízes, a conferir sentido à própria vida a partir das próprias forças, a assumir a responsabilidade pelo próprio destino" (Weber, 19365:10-11).

Como no socialismo de Fichte, a institucionalização do respeito à liberdade passa necessariamente pelo Direito, para Marianne trata-se de incluir na questão o reconhecimento da liberdade de ação enquanto direito de todos.

É a partir dessa assertiva que Marianne procede à investigação sobre a importância da segurança jurídica para a interação conjugal no sentido ético: orientação da ação dos cônjuges para a realização da liberdade no casamento (Weber, 1919:75). Desde que organizado enquanto oportunidade para o desdobramento da personalidade no sentido ético, qual seja, enquanto interação organizada – na prática e na lei – em função do valor da integridade e autonomia da pessoa enquanto objetivo final, o casamento em si sustenta – na prática e na lei – seu significado na modernidade, onde interessam as oportunidades em que "o ser humano pode aprender a conceber-se como indivíduo nesse sentido ético". Ou seja, importantes são os contextos em que esse mesmo indivíduo se reconhece "o dever e o direito de agir segundo sua própria consciência" (Weber, 1919:19). Um reconhecimento que no caso da liberdade da mulher no casamento e na família não tem como ficar restrito à questão de moralidade pessoal.

Trata-se sobretudo do enquadramento que é fichteano; com foco na ação "não apenas em função do querer, mas também em nome da *Kultur*". O que resulta em um conceito de vínculo conjugal (casamento na prática e casamento civil) como algo submetido na modernidade ao "anseio por amplas possibilidades materiais e espirituais de vida",

[72] Marion Heinz (2000:63) chama nossa atenção para o fato de que não é rara a consideração de que o humanismo opera por dessexualização, ignorando a "diferença", de maneira que não haveria solução para a desigualdade de gênero a partir da *Aufklärung*.

consideradas necessárias ao desdobramento da personalidade humana (Weber, 1919:19)[73].

Ao levar em conta o conceito fichteano de "relação de direito", que considera também - além das condições internas, morais - as condições externas para elevação do valor da personalidade individual em meio à intersubjetividade, Marianne Weber (1919:33) adota como ponto de partida de sua análise da mudança sofrida pelo direito matrimonial e de família ao longo da história a "igualdade social e jurídica, a autonomia material e espiritual dentro e fora do casamento" (Weber, 1919:38). Frisou reiteradamente, porquanto, que "não apenas a lei, mas especialmente a esposa mesma precisa assegurar sua autonomia no casamento" encontrando "coragem para a escolha ética entre a diversidade do que é dado, dos objetivos, dos valores a serem afirmados e reconhecidos" (Weber, 1919:39).

> "A mulher que se submete acriticamente ao seu parceiro facilita o casamento para ambos, mas renuncia assim não apenas ao próprio desenvolvimento espiritual [geistige Entwicklung], mas também deixa de promover o desenvolvimento [da personalidade] do esposo. E um homem que apenas em obediência à dependência legal de sua esposa exige seu lugar na casa terá que renunciar a uma companheira plena" (Weber, 1919:18).

O que não significou de maneira alguma dispensar considerações sobre a importância do Direito na defesa dessa liberdade. E isso por entender fichteanamente que "o direito é em primeira linha instituição social" (Weber, 1907:531), uma condição objetiva privilegiada para a autonomia moral de ação do indivíduo[74], por defender que "a introdução de todos em uma ordem jurídica se faz necessária" (Weber, 1907:293).

Marianne colocou sua sociologia a serviço da investigação das "normas jurídicas, não em sua estrutura lógica, mas no sentido prático que elas possuem para a condição da mulher" (Weber, 1907:V), especialmente se se reconhece "jurídico-formalmente a mulher casada como detentora de uma esfera legal própria" (Weber, 1907:150). Ela parte da consideração de Fichte, segundo a qual:

> "O 'casamento legítimo' é (...), em relação a todas as outras [formas] de relacionamento íntimo uma segurança para as mulheres contra o arbítrio absoluto do homem" (Fichte, 1907:126).

[73] "La tesis que Fichte acabará defendiendo dirá: un ser humano no puede ser autoconsciente de sí como individuo, sin ser consciente de su dimensión moral y, por tanto, de su existencia social. Existencia sensible autoconsciente, determinación moral del hombre y condición social son dimensiones inseparables en el pensamiento de Fichte" (Berlanga, 1994:19).

[74] Nesse sentido, nossa autora teria seguido a mesma premissa que Arnold Gehlen (1980 [1935]:340) estabeleceu 19 anos antes da morte de Marianne Weber.

Exatamente a tese que abre o livro *Ehefrau und Mutter*[75], onde Marianne propõe a análise do casamento "legítimo" (qual seja, aquele organizado a partir de fora, formalmente e de maneiras tão diversas embora presente em todas as culturas) em função da integridade e autonomia da mulher nos papéis de esposa e mãe. Assim como Fichte, ela analisou o direito matrimonial e de família ao longo da história humana a medida que cada *conjunto de regras e normas* relativo à coabitação sexual sofreu mudança no sentido de sua adequação em função da integridade da mulher nos referidos papéis.

Merece destaque o fato de que, em ambas as perspectivas - a filosófica de Fichte e a sociológica de Marianne -, moral pessoal e moral jurídica (Ostfried Höffe) aparecem articuladas já que ambas as abordagens remetem explicitamente, como ponto central da análise, ao problema do direito igual à dignidade humana e à liberdade da pessoa. Sendo assim, conclui-se que, se a investigação da autora começa com a necessidade de Marianne responder às considerações de Fichte sobre o casamento, é em virtude de proposições fundamentais da filosofia do direito de Fichte que ela julga que deve ser considerado para a mulher no casamento civil: (1) "si el individuo tiene derechos naturales por su dimensión moral, también tiene el derecho natural de garantizarlos" e (2) "la única manera de garantizarlos es construir una comunidad legal que produzca, en la tierra, una imagen de la estructura comunitaria de la moral y ofrezca una realidad efectiva al reino de los seres racionales" (Berlanga, 1994:19).

Marianne adota a premissa fichteana do reconhecimento universal dos direitos originários do indivíduo definidos "a partir de la determinación moral fundada en su pertenencia al reino de los seres racionales" para abordar fichteanamente os problemas referentes à "construcción de una comunidad política racional" para garantia do direito individual à integridade e à autonomia (Berlanga, 1994:20) e assim estabelece dois conjuntos de questões a serem rigorosamente reconsiderados em uma sociologia do casamento: (1) o problema da definição dos limites da esfera de liberdade dos cônjuges, especialmente da esposa e mãe a ser resolvido via luta por reconhecimento do indivíduo, independentemente de sua diferença, enquanto personalidade jurídica e (2) o problema da defesa dos referidos limites via direito. Em todo caso, o objetivo geral nos termos do Iluminismo Alemão é o de superar a submissão da personalidade ao arbítrio daqueles com os quais se interage.

Já ressaltamos como o primeiro estudo publicado por Marianne mostra o quão cedo ela se inteirou da filosofia do direito de Fichte e das inconsistências de suas considerações sobre a personalidade da mulher enquanto esposa e mãe[76]. Discorremos também sobre nossa hipótese

[75] Vida capítulo 3.

[76] Somente a mulher casada, porque "las viudas, las divorciadas y las solteras en general, que no están ya bajo la

de que parece ter sido no decorrer da investigação do socialismo de Fichte que ela identificou o caráter decisivo de uma abordagem onde o Direito assumisse na análise uma posição central enquanto garantia da liberdade desde que de acordo com sua função positiva (instrutiva) quanto ao reconhecimento intersubjetivo da liberdade na interação[77]. Todavia, também o acesso à filosofia do direito de Fichte parece ter conferido profundidade e amplitude ao que viria se constituir como análise do direito matrimonial e de família em função da liberdade da esposa e mãe no mundo moderno proposta por Marianne ao longo de sua atividade acadêmica e de sua atuação política. Uma abordagem que, ao obedecer aos pressupostos do individualismo ético, confrontou os próprios *Aufklärer* em sua resistência contra quaisquer iniciativas de perspectivar o casamento a partir do ponto de vista institucional-objetivo; onde a unidade política de interesse do observador necessariamente deixa de ser a "comunidade moral" enquanto valor em si e passa a ser a autonomia moral do indivíduo na instituição. Defendo que, como Marianne não perde de vista as possibilidades de realização da "verdadeira liberdade" conforme o sistema de Fichte, ela inverte as prioridades, não apenas do filósofo de Jena, mas também de iluministas como Rousseau, Kant e Hegel (e suas considerações polêmicas sobre a condição feminina no casamento, seja na prática, seja na lei). Isso em uma sociologia que, como veremos nos capítulos que se seguem, em lugar da determinação mecânica do casamento conforme os conceitos de necessidade ou de causalidade, adota o valor da liberdade da pessoa como determinante da instituição jurídica do vínculo[78].

O vínculo em si persiste em sua sociologia como interação social base (porque antropologicamente necessária) para configuração das possibilidades de moderação da pressão que um indivíduo pode exercer sobre o outro à medida que se definem os limites da liberdade individual[79] e à medida que se reconhece no outro o direito à liberdade[80]. Fichteanamente ela

---

autoridad paterna, éstas no están sometidas a hombre alguno: no hay ningún fundamento para que no deban ejercer todos los derechos civiles por sí mismas, exactamente como lo hombres. - Ellas tienen el derecho a dar su voto en la república; el derecho a presentarse delante del tribunal y defender sus causas. Si eligen un portavoz, por su natural pudor y timidez, esto tiene que permitírsele y depende de ellas cómo pactar con él. Si no quieren elegir un portavoz, no hay ningún motivo jurídico para forzarlas a ello", explica Fichte (1994:390).

[77] No *Estado Comercial Fechado* de Fichte, a função do Estado não é apenas negativa ("mera canalización de la general desconfianza mediante la prohibición del abuso de la libertad"), mas sim positiva: "fortalecimiento de la confianza de los hombres entre si mediante la evolución de su saber y de su responsabilidad ética". Para as exatas palabras de Fichte, cf. Colomer (1996:55).

[78] "Limita tu libertad a través del concepto de la libertad de las otras personas com las cuales entras em relación". Essas são as palavras de Fichte em seu *Direito Natural* (cf. Colomer, 1996:53).

[79] Nas palavras de Berlanga (1994:51), "el fin trascendental y el marco último de esa relación consiste justamente en proyectar en el otro una conciencia de su libertad que, mediante nuestra influencia, deseamos introducir en él hasta el punto de que llegue a ser también su autoconsciencia. Con ello limitamos la esfera de nuestra influencia, por nuestra propia voluntad no la hacemos absoluta, y con ese mismo acto dejamos al otro una esfera de su propia libertad. Hay así dos círculos de libertad que se potencian y se condicionan recíprocamente".

[80] Tal moderação é racional se "autolimitada en su capacidad de presión, demostración de que alguien ha tenido que considerarme necesariamente como ser racional de una manera tan cierta como que él mismo pretende serlo.

considera que os referidos limites só se dão a pensar desde a premissa de que "lo que sea entonces un individuo, y las consecuencias que se sigan de ello, no se puede decidir libremente por una individualidad, sino por la comunidad de los que poseen el bien de ser individuos recíprocamente reconocidos" (Berlanga, 1994:53)[81]. Também para ela, como o conceito de intersubjetividade nunca se impõe ao indivíduo em particular, há que se considerar, por outro lado, que "los que adquieren el título de individuos están así atados y vinculados el uno al otro por una ley común reconocida y efectiva, productora de acciones responsables y libres en la limitación de los efectos de su acción sobre los otros" (Berlanga, 1994:53).

No entanto, em sua análise, a demanda crescente por institucionalização da interação com vistas à revitalização e garantia das exigências éticas (sempre no sentido de em favor da integridade e autonomia da pessoa) constitui ao contrário da posição dos *Aufklärer*, o ponto de partida da investigação. Ou seja, em sua abordagem, ética é a liberdade nos termos de Fichte: o que "constituye el objeto del derecho, que, aunque independiente de la moral, resulta complementario de él puesto que acaba reconociendo la vertebración de un reino de racionalidad común a todos los individuos, y por tanto, haciendo posible desde el propio individuo una actuación moral" (Berlanga, 1994:43). Assim Marianne demonstra total acordo com a concepção fichteana, que conforme as palavras de José Berlanga (1994:44), entendia que:

> "El concepto de derecho [de Fichte] no puede separar la libertad de uno de la libertad de todos los demás. No puede garantizar mi libertad individual más que si garantiza la libertad de todo el colectivo, de toda la comunidad de los seres libres. Con ello se nos muestra que inevitablemente, y en aquella dimensión que nos parecía más solitaria e intransferible - la de ser individuos -, realmente estamos atravesados por una dimensión universal, por el hecho de formar parte de una comunidad que, si quiere ser racional, tiene que concedemos derechos."

Dito isto, talvez a maior contribuição da sociologia do casamento de Marianne seja a possibilidade de reaprendemos que considerar a função do Direito no Ocidente não significa dispensar a liberdade interna de moderar a própria vontade uma vez que a ação livre no sentido ético coloca a necessidade de pensar as interações, não como o que obriga à ação, mas como o que exorta à ação. Nesse sentido, o Direito tem necessariamente a ver com as formas de interação demandadas na modernidade, sobretudo, como coexistência das liberdades.

Fichte se refere à comunicação de um conceito. "Lo que se nos quiere transmitir no es la fuerza, sino el concepto, que reclama de nosotros la interiorización de querer un fin" (Berlanga, 1994:52).

[81] Só se reconhece os outros como livres quando se é tratado por eles como um ser livre. Novamente Fichte em sua filosofia do direito (cf. Colomer, 1996:53).

Adequada a esse ideal, a forma jurídica prescreve aos indivíduos em interação a lei moral, que "teoricamente" as pessoas deveriam realizar no mundo sensível, mas que na prática é vislumbrada apenas enquanto "possibilidade da liberdade".

Com Marianne aprende-se que a coexistência das liberdades enquanto ideia diretriz da institucionalização jurídica das relações orienta - sem nunca ordenar - a ação no sentido moral. Já o Direito enquanto forma institucional da ideia tem sua importância prática tanto no momento da expressão pública do compromisso livre das vontades com o ideal, quanto na garantia da reciprocidade da limitação das liberdades como condição para manutenção do vínculo. No primeiro momento, a função do Direito é positiva, integrativa; no segundo, negativa porque em função do conflito.

Sendo assim, entendemos que uma análise que parte desse substrato filosófico para análise do significado do casamento (na prática e na lei) para a condição feminina na modernidade considera necessariamente (1) o valor da premissa de que um ser não se sabe indivíduo se não é consciente de sua dimensão moral - qual seja de sua existência social; (2) o valor da intersubjetividade como condição de possibilidade para exercício da tarefa perene de (re)definição dos limites da esfera livre de ação de cada cônjuge ao longo da vida a dois; (3) a coexistência das liberdades como valor fundamental expresso no ideal de relacionamento íntimo; (4) o valor (moral e jurídico) da promessa de moderação recíproca dos arbítrios como cabe aos seres racionais em sua ação no mundo sensível - o princípio da determinação recíproca das liberdades - tanto para a manutenção da intersubjetividade quanto para realização da liberdade ética individual de cada cônjuge; por fim (5) o valor prático da garantia jurídica dos limites das respectivas esferas livres de ação em função do ideal de coexistência das liberdades.

Determinada a manter o foco no influxo entre a necessidade antropológica de autonomia moral e a dependência antropológica da interação social às quais Fichte confere tanto destaque em sua filosofia social, Marianne mantém a liberdade ética como valor em uma análise da organização jurídica do vínculo conjugal enquanto "relação de direito" que reconecta direito e ética à medida que observa as três premissas fichteanas para a operação do mundo sensível.

> "1. -Un ser racional moral sólo puede operar en el mundo sensible si es un individuo. 2. -El fin moral no puede ser alcanzado por un solo individuo, sino por un conjunto de individuos racionalmente organizados. Esta condición apela a la exigencia de que el conjunto mismo de individuos sea de naturaleza racional y respete las condiciones de la racionalidad. 3. -Para que un individuo pueda ser sujeto moral y cumpla con sus deberes éticos, se le deben reconocer socialmente determinados derechos" (Berlanga, 1994:16).

A perspectiva desenvolvida no *Direito Natural* de Fichte (escrito onde o filósofo

reconhecidamente enfrentou o problema da construção da comunidade política de seres racionais) se sustenta na premissa de que "si el individuo tiene derechos naturales por su dimensión moral, también tiene el derecho natural de garantizarlos". "Y la única manera de garantizarlos es construir una comunidad legal que produzca, en la tierra, una imagen de la estructura comunitaria de la moral y ofrezca una realidad efectiva al reino de los seres racionales" que fomente e assegure "la determinación recíproca de los seres racionales en el mundo sensible, de tal manera que conserven su dimensión de seres racionales y realicen su destino moral" (Berlanga, 1994:20).

A noção do Direito é mais liberal. Então, nesta filosofia, a moralidade absoluta continua situada no espírito humano, mas sem provocar considerações sobre a possibilidade de eximir as instituições - especialmente o Estado e o Direito - da tarefa irrenunciável de promover a liberdade da pessoa assegurando juridicamente os vínculos livremente estabelecidos. Expressão dessa tarefa, o Direito enquanto instituição social deve considerar na realidade das interações os fatores que afetam os vínculos. O que significa que, menos que descrever o ideal de vínculo, cabe ao Direito assegurar condições jurídicas para a liberdade, a saber, os limites da esfera livre de ação dos indivíduos um em relação ao outro e em relação às responsabilidades assumidas a partir do estabelecimento do vínculo.

O Direito diz respeito sim à relação das partes com o todo, dos membros com o conjunto, dos indivíduos com a comunidade de vida, mas sem cair no igualitarismo abstrato que considera a dependência abstrata, o indivíduo abstrato e, portanto, o vínculo apenas em seu sentido abstrato de "todo social". Nesta concepção de Direito, ideal e forma não aparecem isolados um do outro; compreendem-se um no outro e na multiplicidade de formas de interação onde a função do Estado e do Direito na articulação viva das relações humanas é sempre a mesma: fixar para os interessados a "possibilidade da liberdade". Não se trata de "obrigar os indivíduos a serem livres" como diz Rousseau no seu *Contrato Social*, mas de possibilidades concretas de reconhecimento recíproco de limites aos arbítrios.

Note bem que, ao procurar e encontrar "as belas realizações do espírito" na história[82], Marianne se detém, não no "todo encarnado" no passado, mas nas possibilidades de cristalização futura – mesmo que parciais! – do valor da liberdade da pessoa nas formas de interação. A exemplo da filosofia social de Fichte, sua sociologia também não se detém na soleira da dimensão subjetiva da relação conjugal. Ela foi capaz de considerar ao lado do casamento enquanto comunidade moral, a "relação de direito" respondendo assim,

[82] Para os conceitos de "bela realização ética" e sua relação com a "história dos povos" na filosofia de Hegel, mais uma vez nossa dívida com o belo livro de Jean Hyppolite (1968).

sociologicamente falando, à demanda pública pela liberdade referenciada a esse instituto e a essa instituição.

Pode-se dizer que Marianne entendeu com Fichte, que "no se puede decidir libremente por una individualidad, sino por la comunidad de los que poseen el bien de ser individuos recíprocamente reconocidos" (Berlanga, 1994:53).

> "Los que adquieren el título de individuos están así atados y vinculados el uno al otro por una ley común reconocida y efectiva, productora de acciones responsables y libres en la limitación de los efectos de su acción sobre los otros" (Berlanga, 1994:54).

Por fim, vale frisar mais uma vez: para Marianne, a comunidade em seu sentido moral não se confunde com a comunidade em seu sentido jurídico. O que o Direito garante é apenas o "mínimo ético" a partir do qual se faz necessária a moderação das vontades. Nada tem a ver com a comunidade enquanto valor em si.

É como Marianne articula em sua análise do vínculo conjugal as exigências fichteanas que possibilitam organizar o casamento enquanto coexistência das liberdades: (a) intersubjetividade como o que coloca a demanda por definição dos limites da esfera livre de ação de cada indivíduo e (b) direito como o que garante a defesa desses limites caso os mesmos não sejam reconhecidos como meio para expansão da autonomia necessária ao desdobramento da personalidade. E assim Marianne não apenas recupera a importância fundamental do caráter social da filosofia de Fichte, mas dá mostras do valor da investigação de um fenômeno social conduzida conforme a solução de continuidade entre liberdade e direito. Em todos esses pontos, a autora faz justiça ao pensamento de Fichte analisando o argumento do filósofo para depois integrá-lo ao seu próprio ponto de vista a favor da extensão dos termos do individualismo ético à condição feminina na sociedade moderna.

A solução de continuidade entre filosofia e sociologia é por isso mesmo extremamente inspiradora. Digamos que à medida que se reconhece e se destaca o caráter social da filosofia de Fichte, vamos nos sentindo mais à vontade com os matizes filosóficos da sociologia de Marianne. São os pressupostos dessa filosofia que Marianne esterça até abranger a condição feminina no casamento e na maternidade indo além de Fichte, mas conforme o método fichteano de reflexão: (1) obedecendo à necessidade de integrar o fenômeno particular em uma racionalidade mais ampla, (2) rejeitando uma concepção de ser humano reduzido às próprias necessidades e (3) considerando a importância da organização jurídica das relações como garantia dos limites das esferas de livre ação dos indivíduos na relação.

Inspiradora também é a atitude de Marianne enquanto intelectual. Apesar das críticas

a Fichte, ela insiste em lhe ressaltar o mérito de sua filosofia. Expressa sua convicção de que ele certamente dignificou teoricamente o casamento enquanto forma de interação e impactou a discussão sobre o instituto ao longo de todo o século XVIII e na contemporaneidade precisamente quando o foco passou a ser a extensão da segurança jurídica, política e social dos direitos humanos à mulher (cf. Heinz, 2000:49-51)[83]. É importante reiterar a importância dessa sua posição como intelectual precisamente porque o pioneirismo de Fichte na consideração do "significado do casamento para a personalidade ética", um "vínculo natural guiado por la libertad y estabelecido con consciencia" (Fichte, 2015:337), "por si só um documento de enorme grandeza ética" (Heinz, 2000:49)[84], deixou de ser reconhecido na filosofia, na sociologia e nos estudos de gênero[85] revelando a dificuldade em se considerar as inconsistências das considerações teóricas ao lado dos seus pontos fortes.

Marianne não perdeu de vista os pressupostos de individualismo ético inerentes à filosofia do direito do próprio Fichte. Combinando a conclusão fichteana original sobre o casamento como "comunidade moral" com os pressupostos fichteanos sobre "relação de direito", ela propôs uma explicação sociológica do casamento muito mais articulada e abrangente já que considera a complexidade do real sem recurso a simplificações fáceis. Tanto é assim que a prioridade conferida à investigação do casamento enquanto ordenação positiva legitimada através da vontade do casal em acordo quanto a uma significação compartilhada de vínculo permanece decididamente nas discussões sobre o tema na atualidade orientadas necessariamente pelo valor atribuído à "possibilidade da liberdade" enquanto fundamento da demanda colocada ao direito matrimonial e de família no Ocidente.

Por isso entendemos que, além de lograr ultrapassar a explicação fichteana do vínculo conjugal e da condição feminina dentro dele, Marianne nos convida para um exercício de refinamento da nossa capacidade de julgamento da realidade contemporânea atravessada por visões tão diversas sobre o fenômeno, mas vítima da extrema dificuldade em distinguir o que é

---

[83] Para uma teoria relativa a interação entre os sexos no pensamento de Rousseau, cf. Kuster (2004). Para o lugar do direito matrimonial [Eherecht] na filosofia de Kant, cf. Emge (1924), Horn (1936) e mais uma vez, Kuster (2014).

[84] O principal tema de investigação da filósofa alemã Marion Heinz (2000; 2002; 2013) é exatamente a *Geschlechtertheorie—Geschlechterforschung* [Gender Theory – Gender Research]. Heinz (1997; 2010) também investigou o interesse da escola do *Neukantianismus* – Rickert, Windelband e Lask – pela filosofia de Fichte. No caso, aponta para a necessidade posterior no sentido de recuperar o impacto da estreita relação de Marianne Weber com pelo menos dois desses pensadores, Heinrich Rickert e Emil Lask, em sua sociologia.

[85] Logo em seguida, Marion Heinz (2000:51-52) explica qual seria o fundamento da animosidade das feministas em relação ao filósofo de Jena. Segundo seu ponto de vista, ambos os partidos operam seletivamente em relação à concepção fichteana da relação entre amor e casamento, o que se justifica, em parte, na falta de uma investigação mais sistemática e histórica sobre o lugar dessa relação na filosofia do direito de Fichte. Foi exatamente o que Marianne estabeleceu como ponto de partida de sua sociologia.

relevante para as pessoas nesse tipo de interação. Ao restabelecer na sociologia a importância da relação entre relacionamento íntimo, direito e liberdade da pessoa, Marianne desenha uma equação que nos permite conduzir, a partir de uma perspectiva alternativa, o debate sobre o casamento nos dias de hoje.

2.3 A DESTINAÇÃO DA INTELECTUAL SEGUNDO AS PRELEÇÕES DE FICHTE

Não nos deve escapar o significado da opção de Marianne por uma filosofia que se esforça por articular subjetivo e objetivo, teoria e práxis, o natural e o cultural. Assumida como ponto de referência, tal filosofia move uma sociologia cuja relação com o ideal de neutralidade axiológica é qualitativamente diferente. Talvez tenhamos aqui uma pista para diferenciar a sociologia mais "fichteana" de Marianne da sociologia mais "kantiana" do marido que parece correr maior risco de ser acusada de "axiofobia" (Mata, 2010: 262-286). Uma vez que optou por uma fundamentação ética da ciência enquanto prática em vez de fundamentação científica da prática, entendo que Marianne Weber (1948: 115) se orienta pela ideia fichteana do intelectual. Ou seja, sua sociologia pode ser caracterizada como explicação que resulta do ideal de ciência onde a tomada de posição do cientista é evidenciada.

Foi exatamente o filósofo de Jena quem definiu os termos do debate a esse respeito, assim que postulou como fim de todo erudito o fomento da autonomia responsável a partir da criação de condições para o exercício da reflexividade enquanto ação moralmente livre (cf. Lezaun, 1974). Fichte indica a tarefa do intelectual na sociedade a partir da "tarefa moral" que compete a todo ser humano: aperfeiçoar-se continuamente cultivando suas melhores disposições. Como tarefa do intelectual soma-se a essa tarefa moral geral o dever de promoção das personalidades (a própria e a daqueles com as quais se interage). Isso a partir da influência mútua em liberdade, visto que, segundo o entendimento de Fichte, apenas por meio da liberdade o indivíduo eleva-se à moralidade.

> "Toda nossa pesquisa deve dirigir-se ao fim supremo da humanidade, ao enobrecimento da espécie de que somos membros, e os discípulos da ciência têm de difundir ao seu redor, como a partir de um centro, a humanidade no sentido supremo da palavra. Todo acréscimo que a ciência recebe aumenta os deveres dos seus servidores"[86].

[86] O trecho consta de "*Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia"* de Fichte, no caso, tradução de Ricardo Barbosa em Fichte (2014:15) "*O destino do erudito"*.

Ao discutir a moral para os eruditos, Fichte adverte para que não esperemos "destas conversas uma ciência sistemática: ao erudito falta com mais frequência o agir que o saber" em relação "aos deveres que temos em comum"[87]. Claro, para ele, uma habilidade "adquirida e aumentada pelo exercício": a habilidade de modificar as coisas fora de nós segundo nossos conceitos (éticos). Uma habilidade que só tem como ser praticada em meio à intersubjetividade ("somente entre homens"), segundo a lógica do cultivo mais que da formação [Bildung], diríamos. O papel do intelectual diz respeito nesse sentido à promoção, para além do próprio fazer, desse cultivo. No caso, via criação de oportunidade para o refinamento do senso de realidade no momento de confronto de fatos e ideias quando da tomada de posição moralmente autônoma, dos indivíduos como exigência ética para a definição dos termos de sua ação no mundo.

Em certa medida, entendo que a tarefa fichteana atribuída ao intelectual corresponde *pari passu* à descrição da trajetória de Marianne Weber[88] revelando que o interesse de nossa autora pela filosofia de Fichte não se reduz à reflexão teórica. Ela pensa seu fazer como intelectual enquanto ação ética no sentido fichteano: aquela através da qual o sujeito livre se eleva à mais alta consciência de si à medida que exercita a capacidade de autolimitação do próprio poder de influência em sinal de reconhecimento, na prática, da integridade e autonomia do outro. Para ela, mais que submeter a reflexão do outro, ético é submeter a própria reflexão conforme as considerações dos outros.

No que se refere à responsabilidade do intelectual na instrução de formas mais eficazes de fomento da autonomia das pessoas, ética é a relação ativa com o mundo, o respeito litúrgico à condição humana e o investimento na reflexão sobre formas de intervenção nos costumes e nas instituições em favor de formas mais eticizadas de organização da interação. Nesse caso, o encontro eticamente demandado entre ciência e política como vocação é o testemunho que a vida e a obra de Marianne nos oferece[89].

---

[87] "Não se educa para, no decorrer de toda nossa vida, e como se estivéssemos constantemente prontos para os exames, reproduzir em nossas palavras o que se aprendeu, mas para aplica-lo nas [o conhecimento] às situações que afloram na existência e assim colocá-lo em ação, por conseguinte, não é de modo algum o saber que constitui aqui a finalidade última, mas antes a arte de utilizar o saber" (Fichte *apud* Vincenti, 1994:44).

[88] Na entrevista a Howard Becker em 1945, Marianne fala da responsabilidade dos intelectuais envolvidos com o regime. "That is why I never invited any intellectual who had joined the Party to my Sunday afternoon salons" (Weber *apud* Becker, 1951:405).

[89] Sobre a importância da manutenção do círculo de estudos como forma de resistência como cabe ao intelectual nesse tipo de circunstância, Marianne diz: "During the whole time of the Nazi tyranny I managed to keep together a group of people holding opinions like my own, and every Sunday afternoon, as well as on other occasions, we had meetings for discussion of matters vitally important to us. We did not, however, directly deal with political matters; we restricted ourselves to philosophical, religious, and esthetic topics, making our criticism of the Nazi

Tal qual Fichte (cujo conceito de liberdade em relação a Kant é sabidamente menos abstrato por considerar o indivíduo em meio às dificuldades da vida concreta) entendemos que Marianne procura encaixar a experiência na reflexão estrita com vistas a reformas concretas das instituições moralmente defasadas. Sendo assim, outra afinidade eletiva da concepção de intelectual praticada por Marianne com o que Fichte denominou em sua *Preleções* como "destinação do intelectual". Uma que diz respeito mais diretamente ao alvo privilegiado de sua reflexão enquanto intelectual ativa do Movimento Feminino Alemão: as possibilidades de eticização das formas de sociação. A preocupação de Marianne com a formação das mulheres, por exemplo, revela sua familiaridade com e interesse por essa concepção de intelectual onde cultivo e liberdade moral se articulam a partir da criação de possibilidades para que o sujeito se reconheça na própria atividade como indivíduo moralmente livre.

Para Fichte, como também para Marianne, é através da atividade com fins a esse reconhecimento que nos apropriamos de nossas determinações individuais e nos cultivamos como humanos capazes de agir conforme a lei moral em nós. Esse fomento da humanidade por parte do indivíduo no decorrer da ação e em função da liberdade na interação, (esse investimento no cultivo no sentido ético) coloca a liberdade como fim e meio do conhecimento e a educação prioritariamente como "apelo à livre-autenticidade", ação a favor do "despertar da independência do pensamento" (Fichte *apud* Vincenti, 1994:16).

No exercício de suas responsabilidades enquanto erudita, Marianne ainda seguiu a orientação fichteana no que se refere à mediação entre as dimensões prática e teórica. Para Marianne Weber, compreender teoricamente o fenômeno do casamento civil demandado em função da liberdade e dignidade do feminino tinha importância prática fundamental pela razão de que as mulheres vinham conquistando notável influência na academia, nos meios de comunicação, nos partidos, nas igrejas, nos sistemas educacionais e culturais em geral. Segundo a autora, essa conquista deveria valer para as mulheres também nos papéis de mãe e esposa, de maneira que juntos, os representantes femininos da espécie pudessem imprimir sua marca no espírito da época, especialmente no mundo intelectual.

À época, se podiam ouvir por todos os lados protestos públicos contra a violação dos direitos individuais, contra costumes e tradições hostis à liberdade, contra as instituições em sua tendência à absolutização. Para Marianne, tais pronunciamentos apaixonados deveriam se

---

system between the lines, as it were. None of us were of the stuff of which martyrs are made. Perhaps this is unfair, for there is no sense of being a martyr when there is nobody to witness the martyrdom and be affected thereby. We were in no such situation as the early Christians, who were devoured by lions in public. We would have been quietly exterminated in the dark, so to speak, with no one to witness our agony" (Weber *apud* Becker, 1951:403).

mover a partir da compreensão sobre o lugar da mulher em geral (mas também da esposa e a mãe em particular) no processo de ampliação dos direitos de liberdade (civis e políticos) e especialmente de (re)consideração dos direitos de participação (na economia, na vida social, na cultura) na modernidade[90].

Ainda parece vir da concepção de intelectual de Fichte a inspiração para o método bastante específico de abstração que Marianne desenvolve com seu trabalho. Marianne sempre busca apreender o todo, recusando as explicações que consideram seletivamente apenas alguns aspectos do fenômeno social. À análise de um aspecto isolado sempre se segue em suas considerações o esforço de reagrupamento dos fatores com o objetivo de explicitação da complexidade da realidade investigada. Considera, por exemplo, o senso comum em relação ao casamento enquanto valor em si, para depois submetê-lo enquanto instituto jurídico ao valor último da liberdade da pessoa. Critica a demanda ao direito matrimonial e de família enquanto instrumento de dominação, mas ao mesmo tempo desvela sua função positiva de instrução da liberdade da esposa e mãe. Em vez de ir retirando cada uma das determinações teoricamente consideradas para o casamento (tais como a procriação, a educação dos filhos, a comunhão de bens, a sexualidade) para depois reduzir o próprio vínculo a uma das determinações tomadas então como essência ou como "mandamento" conjugal, ela não deixa escapar o foco na realidade efetiva de articulação das diversas dimensões do casamento (ideal, instituto jurídico e práxis). E embora o foco de sua sociologia seja a forma de organização jurídica do vínculo no que se refere à autonomia moral da esposa e mãe (isso em suas diversas manifestações históricas), Marianne não ignora a necessidade de se considerar os limites das edificações teóricas onde camuflam-se aspectos discordantes segundo os diversos enquadramentos do significado do casamento na história humana. Nenhuma das determinações do relacionamento íntimo é absolutizada por ela. Se não se deve, segundo seu método, abstrair à realidade quaisquer das dimensões particulares do fenômeno analisado, pode-se afirmar que tal qual Fichte, Marianne busca conscientemente devolver a teoria à vida imediatamente depois de submeter a vida à teoria.

O que leva à consideração de que, embora a liberdade da pessoa enquanto valor constitua em sua teoria um ponto de partida, digamos, "abstrato", os valores são discutidos em

[90] A diferenciação entre dois tipos de direitos humanos é proposta por Kriele e expressa perfeitamente o pensamento de Marianne Weber em sua crítica à predileção pelos direitos econômicos, sociais e culturais sem considerar que o respeito aos mesmo só pode ser "controlada com eficácia pública e juridicamente". Somente os direitos civis e políticos obrigam "o Estado a uma ação ou omissão juridicamente determinável". O exercício dos direitos de participação pressupõe a realização dos direitos de liberdade (política e civil). Mesmo os dois tipos de direito se condicionem mutuamente e não possam ser separados, não há como participar sem garantia do exercício da liberdade, explica Kriele (1983:65-66).

sua importância para a consideração individual e coletiva dos costumes, saberes, das instituições e mesmo produção de conhecimento sobre o processo de cultivo do mundo e das próprias personalidades no que se refere à expectativa ética do indivíduo moderno em relação à possibilidade da liberdade moral no mundo.

Em sua análise sociológica do casamento, Marianne segue à risca a metodologia proposta por Fichte também na sua "Terceira Preleção", aquela sobre a destinação dos intelectuais:

> "A vantagem de uma certa organização [Einrichtung] para estes ou aqueles, não prova sua legitimidade [Rechstsmässigketi] e a questão proposta [sobre a origem da desigualdade das categorias sociais em relação ao dever universal] não foi de modo algum a questão histórica sobre que fim se pode ter tido naquela organização, e sim a questão moral sobre se está permitido chegar-se a uma tal organização, seja qual for o seu fim. A questão teria que ser respondida a partir dos princípios da razão pura e, na verdade, da razão prática; e uma tal resposta, tanto quanto eu saiba, ainda não foi tentada. Todas as leis da razão estão fundadas na essência [Wesen] do nosso espírito; mas só através de uma experiência, à qual são aplicáveis, chegam à consciência empírica, e quanto mais frequente é o caso de sua aplicação, tanto mais elas se entrelaçam com esta consciência" (Fichte, 2014:48).

Defendo que nossa autora procurou promover o fim último da razão (liberdade de ação recíproca dos seres livres) a partir de todas as perspectivas: como mulher, casada, mãe, erudita, ativista, política. Reconheçamos que cumpriu com coragem a obrigação prescrita pelo filósofo de chamar atenção para a importância da submissão dos vínculos espontâneos ("naturais") à liberdade e à consciência moral num momento em que o espírito do tempo soprava na direção oposta. Assim trabalhou pela dissonância cognitiva no sentido da elevação do conhecimento a um nível além do estabelecido em sua época. Como publicista, dedicou-se à promoção da vontade, ao incentivo para aplicação concreta (prática) do conceito de liberdade da pessoa junto a todas as instituições das quais participou. Destacou o papel de cada uma delas no influxo sobre o processo de cultivo individual. Em sua atuação política, apoiou a revisão da legislação, a reconsideração jurídica das formas de interação e mesmo fundamentou teoricamente o pedido de revogação das leis que obstruíam o processo de eticização do direito matrimonial e de família[91].

Pode-se dizer que foi como erudita nesse sentido fichteano que Marianne procurou elevar esse entendimento investigando "el curso de la ciência hasta su época y los princípios

[91] *Sobre lo material de la lei moral, o compendio sistemático de nuestros deberes*, dentre eles, as considerações dos deveres particulares conforme o estamento natural – casamento e família – e a profissão individual (erudito, educador, artista, funcionário do Estado e produtores) conferir o texto fundamental de Fichte para as reflexões de Marianne Weber: sua *Ética ou o sistema da doutrina dos costumes segundo os princípios da doutrina da ciência* (Fichte, 2005:332-360) na cuidadosa tradução de Jacinto Rivera Rosales.

que ella há utilizado", fazendo avançar assim o conhecimento sobre o casamento em função da liberdade da esposa e mãe (Fichte, 2005:346). Com sua sociologia, o conhecimento avançou, não no que diz respeito ao fim que "se pode ter tido naquela organização", mas sim em relação ao que tem "permitido [se] chegar a uma tal organização, seja qual for o seu fim" (Fichte, 2014:48). A elevação do conhecimento sobre a condição feminina no casamento civil que Marianne promove tem impacto evidente tanto na vida (enquanto esposa e mãe) quanto na obra (enquanto erudita, educadora e política) da própria autora. Afinal, para ela, pode-se dizer que vale o mesmo que para Fichte:

> "Lo primero y supremo, aunque no lo más noble en lo hombre, la materia originaria de toda su vida espiritual, es lo conocimiento. Por él es guiado en sus acciones; la mejor disposición de ánimo conserva ciertamente su valor interno, pero ella no conduce a la realización del fin de la razón si el conocimiento no es [moralmente] correcto. Por consiguiente, uno puede, en primer lugar, trabajar sobre la comunidad humana para formar su comprensión teórica. Esta es la profesión del docto. En consecuencia, tendremos que hablar primeramente de los deberes do docto." (Fichte, 2005:144).

E como "la comprensión es y permanece siendo sólo un medio para el fin" (Fichte, 2005:144) e como "los hombres deben estar en influjo recíproco entre sí" e, por isso, "se ha de asegurar su relación jurídica antes de todas las demás cosas" enquanto "condición de toda sociedad" (Fichte, 2005:145)[92], há que se reconhecer a liberdade moral de Marianne para colocar-se cumulativamente e levar a cabo nas suas ações os deveres atribuídos por Fichte separadamente à mulher-esposa-mãe junto à sua atuação como cientista, parlamentar, publicista e ativista pelos direitos da mulher.

[92] Na tradução de Ricardo Barbosa para o prefácio de *O destino do erudito* publicado em 2015 lê-se: "Se os homens devem estar em influência recíproca, é preciso antes de todas as coisas assegurar suas relações jurídicas. Esta é a condição de toda a sociedade. A instituição pela qual isto acontece chama-se *Estado*. Falaremos então dos deveres dos *funcionários do Estado*" (Fichte, 2015:123).

3 *EHEFRAU UND MUTTER* – PARTE I: O MÉTODO

Propomos aqui a divisão do *Ehefrau und Mutter* em três partes (método, perspectiva e sociologia propriamente dita).

(a) A primeira parte do *opus*, com seu caráter marcadamente mais histórico, onde se pode identificar a forma como Marianne articula investigação histórica e compreensão sociológica da realidade.
(b) A segunda, uma espécie de passagem em que somos esclarecidos sobre o que *a* abordagem de Marianne deve à *Aufklärung* - especialmente no que se refere à filosofia do direito e ao individualismo ético.
(c) A terceira, puramente sociológica, aplicada ao código civil alemão vigente à época.

Na primeira parte do livro, a crítica é endereçada ao argumento marxista. Toda a descrição histórica aparece em função da identificação dos limites da "teoria do matriarcado" e das perspectivas que tendiam segundo o entendimento de Marianne a absolutizar o caráter econômico do casamento. Entendemos que a primeira parte do *Ehefrau und Mutter* é composta pelos primeiros três capítulos do livro dedicados, através da disposição narrativa dos dados etnográficos e históricos, à discussão das inconsistências da filosofia do fim da história implicada na perspectiva teórica em debate, a inadequação da sinonímia entre poder e direito segundo a mesma perspectiva, a insuficiência da concepção de Direito reduzido a superestrutura, as consequências teóricas e práticas da absolutização das condições econômicas na explicação sociológica do significado do relacionamento íntimo ao longo da história humana e, especialmente, a limitação de uma análise que pode ser considerada como em função do "todo social" mais que e função da liberdade da pessoa.

Na segunda parte do *Ehefrau und Mutter*, Marianne esclarece, a partir dos pressupostos do individualismo ético, a necessidade de submeter a instituição jurídica do casamento à análise do que se considera na filosofia do direito dos *Aufklärer* como "relação de direito". Qual seja, é no capítulo IV do *Ehefrau und Mutter* que a autora identifica o momento histórico e teórico – Iluminismo Alemão – para uma abordagem do casamento segundo o princípio da liberdade de ação da pessoa, em especial a pessoa nos papéis de esposa e mãe. A passagem do livro é

marcada pela crítica à concepção de casamento enquanto relação espontânea "natural" desenvolvida com base na doutrina do Direito Natural e defendida por pensadores como Rousseau, Kant e Fichte. No capítulo, a autora aponta sobretudo os limites da perspectiva jusnaturalista. Mas, como crítica para ela sempre deve se dar segundo uma "ética da moderação" e nunca conforme uma ética da convicção (fundamentalista ou relativista radical)[93], a autora logo trata de ressaltar a importância dos *Aufklärer* na defesa do Direito como fator cultural (ao lado da Economia e da Religião, por exemplo), do iluminismo político na consideração de uma função positiva ao Estado (e, assim, ao Direito), do individualismo ético na centralidade atribuída à liberdade ética na organização da interação social. É no sentido da valorização dessas premissas que o capítulo promove a passagem para a análise sociológica do direito alemão contemporâneo à autora.

A terceira parte do livro permite ao leitor identificar, de maneira mais nítida, a relação entre análise sociológica da relação entre ideal e forma de interação conjugal no que se refere à condição feminina na modernidade e ação política em defesa dos direitos das mulheres na contemporaneidade. O momento se revela no livro como histórica e teoricamente adequado para uma reflexão dessa ordem. O objeto de análise é, pois, o código civil alemão (BGB) em vigor desde 1900, mas cuja legitimidade vinha sendo vigorosamente questionada na *Liga alemã das Associações pelos direitos das Mulheres* (BDF). Na esfera da política, Marianne vinha participando ativamente dessa "luta" pela reforma do Direito e vinha sendo duramente questionada por sua posição definida como "conservadora" conforme o entusiasmo das "radicais" companheiras da *Liga*.

À época, essa tensão na esfera política de ação se espraiou para a esfera de produção do conhecimento como se pode ver na crítica endereçada aos defensores da "nova ética" (os libertários, ou como preferimos, os subjetivistas ou expressivistas), mas também aos partidários da "ideologia marxista"; alas unidas em seu anti-institucionalismo alimentado pela convicção partilhada quanto à necessidade de revolução, seu pessimismo em relação às possibilidades de reforma, a aposta das ditas "conservadoras". O embate nos dois campos – a política e a ciências – pode ser conferido pelo leitor de Marianne na terceira parte do *Ehefrau und Mutter*, especialmente por ocasião da complexificação do conceito de liberdade (considerado pelos anti-institucionalistas enquanto não-impedimento) na abordagem da autora. A "transvaloração" da liberdade no sentido do individualismo ético ao longo da análise da condição feminina no BGB leva Marianne a reconsiderar os demais conceitos tais como os de cultura, instituição, natureza,

[93] Para definição de "ética da moderação" e para o que aproxima o fundamentalismo do relativismo radical, cf. Berger & Zijderveld (2012).

casamento e mesmo o de Direito enquanto instituição. Todos os conceitos passam a ser considerados na medida dessa transvaloração de uma maneira mais "processual" e assim mais em função da liberdade da pessoa na interação social. O foco concentrado na importância da forma de organização da interação como determinante da articulação entre liberdade e responsabilidade, portanto. A crítica por sua vez, à intenção de reforço da ideia de liberdade enquanto liberação para consecução dos próprios interesses particulares da subjetividade absolutizada. Considerações sobre as possíveis consequências práticas da ideologia libertária defendida em várias frentes do BDF (várias delas em favor da "nova ética") são tecidas nessa terceira parte do *Ehefrau und Mutter* ao lado do reforço retórico da crítica à ineficiência da estratégia "amigo-inimigo" nas considerações – políticas e sociológicas – sobre o significado da institucionalização jurídica da liberdade da pessoa para a emancipação da mulher moderna.

Mais que teórica, esta seção conta com dados estatísticos que assumem o posto dos dados etnográficos e históricos abundantes na primeira e na segunda parte do estudo. E aqui se identifica mais uma característica do "conceito narrativo" de Marianne. Na primeira parte do livro, as fontes são históricas e apoiam empiricamente a discussão sobre como concepções de mundo se tornam ordenamentos legais especialmente onde a fonte de legitimidade é menos a efetividade da prescrição normativa que a autoridade do grupo ao qual a legislação serve.

O que vem primeiro, então, é o princípio do conhecimento histórico da realidade. Ao que parece, tal qual Max em sua *Ética Protestante* e Rickert em seu *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1ª edição: 1896-1902), Marianne também teria pensado em termos de "conceito relativo à história" e a própria historicidade como a relação entre atividade humana e mundo de valores. Em *Ehefrau und Mutter*, ela demonstra consciência de estar diante de "singularidades históricas" e de que a "cultura da liberdade" ocidental fomentada através do Estado de Direito constitui, em relação à história da humanidade, uma dessas singularidades.

Marianne inicia seu *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* (Weber, 1907) com a declaração de que se propõe a discutir "as normas jurídicas, não em sua estrutura lógica, mas em seu significado prático para a situação da mulher". Ela esclarece que, não se trata de abarcar as "sutilezas das construções jurídicas", muito menos a "riqueza infinita da vida histórico-cultural da família", mas sim de relacionar a possibilidade de participação efetiva da esposa e mãe na sociedade com a redução sistemática, através do Direito, de sua vulnerabilidade, insegurança e prejuízo da liberdade de movimento em relação ao esposo e pai (Weber, 1907: V). O primeiro esforço de investigação se dá conforme a necessidade de esclarecimento sobre o "vir-a-ser histórico das normas jurídicas", o que faz do *Ehefrau um Mutter* resultado da

intenção explícita de complementação e crítica da "imagem ilusória que o sistema legal, por si mesmo, oferece da vida de casado na prática" (Weber, 1907: V). Marianne ainda localiza sua investigação em meio ao fluxo do movimento alemão de "crítica do direito vigente a partir do ponto de vista dos interesses das mulheres no sentido ético e não no sentido egoísta em relação ao gênero [geschlechtsegoistischen Sinn]" (Weber, 1907:VI). A autora impõe como finalidade de sua contribuição ao referido movimento, a tarefa de aplicação dos pressupostos do "individualismo ético de Kant e Fichte" na análise da condição feminina no casamento e na família num momento em que os referidos pressupostos eram "combatidos através do relativismo histórico e naturalista" e do "materialismo histórico" (Weber, 1907:403).

No sentido discutido em *Ehefrau und Mutter*, o casamento considerado é precipuamente o civil. Diz respeito, portanto à fixação na lei de limites recíprocos às respectivas esferas de livre ação de cada cônjuge, e mais precisamente à limitação num contexto e num direito patriarcal da arbitrariedade do esposo e pai em relação à integridade e autonomia da esposa e mãe. É esta fixação que Marianne nomeia como "origem" da organização jurídica do vínculo conjugal ao longo da história humana (Weber, 1907:52). O livro é composto em larga medida de exemplos desse processo instituição jurídica desses limites ao longo da mudança provida nos distintos conjuntos de normas e regras referentes à condição feminina no casamento e na família.

Marianne analisa em detalhe o impacto na liberdade da esposa e mãe de cada uma das diversas prescrições legais em conformidade com as diversas tradições ("jurídicas") ao longo da história e na contemporaneidade. A comparação permite à autora atestar a importância da inciativa de garantir à mulher segurança financeira no casamento, por exemplo. Ela, contudo, não se distrai da necessidade de se reconhecer a importância da segurança jurídica no que se refere a outras dimensões da liberdade de ação da mulher. A ampliação jurídica do direito de separação, o reconhecimento jurídico da paternidade (especialmente dos filhos nascidos fora do casamento), a substituição do princípio do "domínio do pai" pelo conceito de "direito do pai" na legislação, enfim, o papel do Direito na garantia dos limites legais estabelecidos ao poder do marido e pai em relação à esposa e mãe à medida que esse mesmo direito se orienta pelo ideal de "parceria" (coexistência das liberdades) no casamento. O livro conclui pela necessidade de consideração teórica do peso desse ideal quando das propostas de reforma do direito matrimonial e de familia, especialmente em uma sociedade onde não há como se ignorar mais a demanda política por reforma das instituições em função da liberdade de ação do feminino. E isso para além das questões de propriedade e para além do Direito (especialmente o matrimonial e o de família) em função do "todo social".

3.1 A HISTORICIDADE A CONDIÇÃO FEMININA NO DESENVOLVIMENTO DO DIREITO MATRIMONIAL E DE FAMÍLIA

Na divisão que propomos para o *Ehefrau und Mutter*, os capítulos I, II e III do livro aparecem como registro da metodologia adotada por Marianne ao longo da construção de seu "conceito narrativo" sobre a condição feminina no desenvolvimento do direito matrimonial e de família nas diversas culturas. Ao longo dos três capítulos, o leitor pode se familiarizar (e sobretudo, se sensibilizar) com a história da esposa e mãe no conjunto de regras e normas adotados nas diversas civilizações. Mas principalmente identificar o que Marianne estabelece como "objeto da análise" à medida que *compara* as diversas formas de regulação da coabitação sexual duradoura em relação ao valor da liberdade de ação do feminino e à visão econômica e religiosa de mundo nas distintas culturas e distintos momentos históricos. O leitor também pode verificar o lugar que a compreensão histórica *assume* em relação à compreensão sociológica do "vir a ser" – teórico e político – da questão feminina no que se refere ao direito no Ocidente em geral e na Alemanha, em particular.

Pode-se ainda acompanhar a forma como Marianne "constrói" seus conceitos. O processo de estabelecimento recíproco dos limites das respectivas esferas de livre ação no casamento (especialmente no casamento civil moderno). Marianne verifica em cada caso particular se a norma se impõe a favor da ou às expensas da liberdade da esposa e mãe. Com assente nessa perspectiva com referência ao valor da liberdade da pessoa, Marianne distingue o "princípio do casamento patriarcal" (Weber, 1907:54) e desvela a historicidade do conceito de patriarcalismo, que aparece adjetivado no livro como "estrito", "primitivo", "humanizado". O mesmo procedimento é usado para o conceito de casamento ("legítimo", livre, patriarcal, moderno, civil...).

3.1.1 Coabitação sexual no mundo primitivo e origem do casamento "legítimo"

Ehefrau und Mutter tem início com uma etnografia seletiva: (1) focada exclusivamente nas concepções consideradas determinantes - porém não definitivas - do desenvolvimento do casamento civil e (2) declaradamente comprometida com a crítica "das concepções apressadamente assentidas" que vigoram nos "círculos femininos" sobre "num passado remoto,

um suposto paraíso de mulheres posto a perder necessariamente por causa da propriedade privada e do casamento" (Weber, 1907:VI). Marianne empreende sua crítica a esse tipo fantasioso de "reconstrução da mais primitiva forma de relação entre os sexos" considerando neste passado tanto o peso da falta de planejamento a médio e longo prazo das atividades para suprimento das necessidades básicas, quanto o caráter imediato da organização política precipuamente em função da defesa contra ameaças externas. Para ela, essas características significativas para a interação entre os sexos nas sociedades ditas "primitivas" apontam para o peso da autoridade da tradição em tempos de paz. No que diz respeito à relação do casal "dentre esses povos falta uma característica essencial do nosso conceito de família e de casamento: qual seja, o reconhecimento jurídico e moral dos compromissos perenes dos cônjuges um em relação ao outro e em relação aos seus filhos" (Weber, 1907:4).

> "Inutilmente procuramos pelo sentimento de responsabilidade paterna por parte do homem (...). Nenhum costume ou norma que defenda direitos perenes para a mulher e para os filhos dela em relação seja a seus senhores, seja a seus progenitores" (Weber, 1907:4).

Nessas circunstâncias, o vínculo entre mãe e criança é compreensivelmente valorizado como "mais próximo e sagrado que aquele entre pai e filho". A origem das "concepções 'éticas'" se encontra nesse tipo de valorização, explica Marianne. Um processo que não se sustenta em "um amor na medida do instinto", que se esvai "tão logo o indivíduo não mais precise da ou se torne um peso para a mãe" (Weber, 1907:4), afirma Marianne elencando exemplos e respectivos motivos para o infanticídio e ritos de passagem entre aqueles povos. E conclui:

> "A frouxidão [Lockerheit] do laço entre pais e filhos corresponde, como já foi dito, à frouxidão da relação entre homem e mulher. Não temos como esperar, também por parte desses povos, por aquela que é uma das grandes maravilhas da cultura: identificar o reconhecimento, reivindicado pela consciência moral da coabitação sexual duradoura e exclusiva entre homem e mulher - fonte de profundos conflitos de ordem ética e a um só tempo do mais vigoroso crescimento moral - enquanto norma para o intercurso sexual" (Weber, 1907:5).

A poligamia aparece elencada entre os direitos dos homens sem encontrar qualquer resistência por parte dos costumes. Nem mesmo o caráter incontornável do vínculo fisiológico entre mãe e filho se afirma. Em relação à mulher e aos filhos dela prevalece, da parte do homem e do grupo social, a atitude de proprietário. Um equívoco acreditar que tal atitude se deva ao

surgimento da propriedade privada como se quer no "socialismo vulgar" e sua convicção de que o impulso de posse tenha se estendido à mulher apenas por ocasião do advento do capital, conclui Marianne, fazendo referência à "fantasia" por detrás desse tipo de explicação que uma investigação mais criteriosa das formas de vida desses povos permitiria facilmente refutar. A relação já ali se revela como física, objetiva, de posse. Parcos são os sinais de "cultivo" de formas para redução da vulnerabilidade, da submissão individual ao arbítrio externo. O fomento e garantia formais (objetivas) da liberdade (especialmente da esposa e mãe) quase não se dão a ver (Weber, 1907:6). Mesmo onde se confirma a elevação simbólica da posição da mulher, o reconhecimento de sua personalidade esbarra na desumanidade das normas e costumes instituídos para a "defesa do direito de posse" dos homens. Fato que se mostra recorrente a julgar pela etnografia disponível (Weber, 1907:7-8).

A insistência nesse argumento ao longo das páginas seguintes do *Ehefrau und Mutter* se justifica na preocupação de Marianne com os "efeitos práticos da fantasia histórica" defendida pelos promotores do "socialismo vulgar" e por representantes de "certa literatura feminista". A "adoção" da teoria por um número expressivo de "reformadores sociais", decepcionados com os "cacos da vida conjugal moderna" e que viam no referido discurso a inspiração para a busca por "novas formas e medidas, ou mesmo exemplos e modelos de 'pureza' e 'naturalidade' sexual nobre" que pudessem ser recuperados, tudo era motivo de preocupação (Weber, 1907:9). O elogio (num primeiro momento indireto, porém cada vez mais explicitado nos discursos) à supremacia do "arbítrio dos instintos" e das inclinações "naturais" ignorava, segundo ela, tanto os efeitos práticos das teorias, quanto a dimensão ético-institucional da realidade.

O fato de que, também entre os povos primitivos, vigiam normas, que mesmo diversas em relação às modernas ainda assim destinadas a institucionalizar "e com sucesso, a vida sexual", por si só deveria valer como atestado de que nunca houve um reinado da "natureza". Porquanto, ali também se identifica o dado antropológico por excelência: a necessidade do cultivo do que é dado "para além do nível do puro instinto animal" e sobretudo a necessidade da promoção das condições externas de interação entre os indivíduos (Weber, 1907:9). Esse é o primeiro argumento que Marianne aciona em seu exercício de identificação dos limites da perspectiva que ela denomina como "socialista vulgar". O peso "moral" atribuído ao "casamento coletivo" na tese sobre o "significado 'histórico-evolutivo' do coletivo" desenvolvida por autores como Morgan, Tunow e outros representantes desse tipo de perspectiva em função do "todo social" não encontra comprovação empírica no entendimento da autora.

Marianne salienta que o significado ético do instituto obviamente se encontra já nos primórdios dos esforços de institucionalização da vida a dois visto que formas de "limitação e regulação do intercurso sexual" são recorrentes em todos grupos humanos "sejam eles grandes ou pequenos". O sentido objetivo desse esforço de limitação a partir de fora mostra-se uma condição *sine qua non* da interação, que longe de constituir "prova da existência de um comunismo antecessor" original, aponta para a importância cultural atribuída à institucionalização do vínculo conjugal (Weber, 1907:11-12). Mas pode-se ir além no esclarecimento da perenidade desse tipo de esforço cultural, Marianne complementa. Apesar de, independentemente da variedade de formas de limitação e regulação do intercurso sexual no caso da vida doméstica, chamar atenção a dificuldade extrema e mesmo a impossibilidade concreta de exercício da autodeterminação por parte da mulher em relação ao homem ao longo da história, o princípio básico defendido no esforço de normatização da coabitação sexual registrado converge evidentemente para a garantia formal de alguma reciprocidade entre os cônjuges ao longo do tempo. Nesse sentido, observa-se o uso de normas e costumes em função da integridade da esposa e mãe no que se refere à coabitação sexual duradoura. Embora os "povos da natureza" e sua opção cultural pela manutenção de meios externos para redução da esposa/mãe à condição de objeto de posse do marido, continuamente a serviço dos interesses dele e de seu grupo, tenham priorizado normas e costumes em função do privilégio do homem, mesmo ali alguma regra visa a defesa de alguma esfera de livre ação da esposa e mãe (Weber, 1907:14). Mesmo que a autolimitação da própria vontade de interferência exigida ao marido e pai no caso se dê quase que apenas em virtude da consideração das consequências "naturais", espontâneas do vínculo.

A partir da análise dessa relação entre conjunto de normas e regras estabelecidas para organização do relacionamento íntimo e direitos da esposa e mãe, Marianne demonstra que, nos casos em que as expectativas éticas em relação às referidas formas de institucionalização do vínculo se elevam eticamente – ou seja, são acionadas como garantia da integridade da esposa e mãe – verifica-se uma melhoria considerável da condição feminina. Ela deixa claro também que as perspectivas teóricas vigentes à época estavam longe de ignorar esse fato, embora coubesse a crítica da insistência em hiperbolizar teoricamente o significado das exceções em detrimento da análise empírica das formas corriqueiras de organização da interação entre os sexos. A apologia ao matriarcado constitui na visão de Marianne um desses casos. Face ao que prevalece, as exceções também nesse caso particular chegam apenas a confirmar o caráter de curiosidade etnológica de algumas formas e, geralmente, sinalizar uma espécie de "obsessão pelo original" da parte de alguns teóricos. No caso dos defensores da teoria do matriarcado,

uma obsessão alimentada por uma concepção evolucionista da história (Weber, 1907:15) que Marianne refuta demonstrando historicamente que nunca houve um reinado das mulheres. Nas palavras de Marianne, era preciso "muita fantasia, para imaginar esse tipo de eldorado das mulheres".

Segundo Marianne, a análise histórica que parte de "uma igualdade 'original' da mulher em relação ao homem ou inclusive de sua superioridade na família enquanto mãe" (Weber, 1907:16) ignora o significado prático do "princípio positivo" determinante da vida em comunidade e o "tipo de valorização específica da mulher" a ele ligado (Weber, 1907:17). Na teoria do matriarcado, por exemplo, ignora-se que a regra da matrilinearidade não altera em nada a qualidade da relação entre os sexos, uma vez que "a superioridade fática, objetiva do senhor" apenas é deslocada, transferida para o pai, o irmão, o grupo de origem da mulher. A submissão da mulher é mantida já que a relação não é instituída enquanto relação entre igualmente livres.

> "Na ausência de algum tipo de proteção externa, não existe Direito, apenas questão de poder - poder e direito tão idênticos à medida que o poderoso pode exercer seu domínio sem qualquer prejuízo do próprio interesse" (Weber, 1907:17).

Trata-se do mesmo "patriarcado", que se diferencia de seu correlato posterior "apenas pela fixação jurídica, mesmo que apenas em parte, das obrigações reconhecidas no costume". No patriarcado "primitivo" não se verifica quase que nenhum limite formal à arbitrariedade do homem em relação à mulher e aos filhos. Trata-se do "triunfo incondicional do poder masculino" que, já na origem, o patriarcalismo primitivo garantiu contra as possibilidades de autonomia moral da mulher. Inclusive nas sociedades ditas matrilineares e inclusive no casamento nas referidas sociedades. Porque, mesmo nestas, apesar de algum conforto que a mulher possa ter encontrado entre os seus, "talvez alguma proteção contra o exercício brutal do poder do marido e do grupo dele", o que interessa via de regra é principalmente a utilidade da mulher, mais especificamente seu valor de troca (Weber, 1907:19).

> "Sobre a 'liberdade de escolha' da mulher não há naturalmente o que dizer nesse caso" (Weber, 1907:19).

Marianne literalmente "desencanta" o matriarcado enquanto berço da "igualdade original" perdida. Precisamente porque não é a igualdade que orienta a organização da interação, como afirmam os defensores do matriarcado. Mas a autora vai além. Marianne

defende que, eticamente, não é a igualdade que aparece como ideia diretiva dos conjuntos de normas e regras relativos à mulher no relacionamento íntimo, mas sim a demanda por formas de instrução da liberdade da pessoa nos papéis de esposa e mãe em relação ao marido e pai.

Marianne reconhece que, embora na passagem da comunidade doméstica à comunidade política e de mercado a mulher permaneça submetida à condição de objeto de posse, ela se beneficia da diferenciação das formas jurídicas de instituição da propriedade, por exemplo. A mudança nessas formas estaria, segundo a visão das socialistas, intrinsecamente relacionada com a redução da "servidão à qual a mulher é submetida em menor ou maior grau no interior da família", exatamente porque o "efeito da superioridade física do homem pode ser eventualmente limitado e, a depender, até suspenso por meio da superioridade financeira da família da mulher" (Weber, 1907:21). É o que explica a prioridade concedida ao suporte básico - num primeiro momento apenas financeiro como é o caso do dote -, garantido ao membro feminino da família por ocasião do contrato matrimonial obviamente. Esse tipo de suporte definido em lei representou em todo momento da história humana uma redução da "submissão incondicional [da mulher] enquanto propriedade do marido" (Weber, 1907:22-23), ela concorda. Mas as formas externas de defesa do feminino contra a sujeição irrestrita ao arbítrio do homem vão além do suporte material. Segurança material não soluciona o problema da ineficiência dos mecanismos de proteção contra a violência física. A garantia de reciprocidade nesse casso há que ser mais do que básica. Para Marianne, é a partir da instituição formal de garantias à integridade da mulher enquanto esposa e mãe é que se torna "possível falar de 'casamento' no sentido mais estrito do termo" e, portanto, de algo que se distingue do contrato de compra e venda, o primeiro modelo para o instituto.

Esse efeito jurídico positivo do casamento (porque em função da integridade e da liberdade da esposa e mãe) é que tem uma história, segundo nossa autora. A história que Marianne narra em *Ehefrau und Mutter* e que tem início nas primeiras medidas de institucionalização da interação entre os sexos desenvolvidas pelos "povos da natureza" [Naturvölker]. Todas inciativas culturais que reconheceram como "legítimo" apenas o vínculo cuja forma prescrevesse algum tipo de garantia à integridade e autonomia da esposa e mãe e que remetem por isso mesmo ao problema da "possibilidade da liberdade" do feminino enquanto esposa e mãe. Mesmo onde "tudo" e "todos" pertencem ao pai; mesmo nas sociedades primitivas e mesmo que nelas se identifique a prevalência do "direito materno" [Mutterrecht], sempre se identifica a demanda por alguma forma "legítima" de organização da relação conjugal em função dessa liberdade, é a conclusão de Marianne.

Para ela não é diferente nas situações identificadas como exemplo de incidência do

"poder da mãe". Marianne chama atenção para o fato de que, mesmo no suposto "matriarcado", tudo e todos pertencem ao pai; só que o pai, nesse caso, é o pai da esposa. Portanto, se enganam aqueles que como Bachofen e Morgan identificam "direito materno" oriundo no contexto da norma da matrilinearidade e "poder da mulher na família", explica a autora (Weber, 1907:25). A teoria sobre o poder superior da mãe [Muttergewalt], ou do *Matriarchat* no sentido estrito, descreveria apenas "a condição legal, na qual a coabitação sexual acarreta o efeito legal de que as crianças detenham o direito de herança apenas por parte da família da mãe" (Weber, 1907:25). Não há, assim, como provar que o matriarcado tenha sido a forma "original". O que é possível fazer objetivamente é tão somente esclarecer o conteúdo prático dessa forma de institucionalização legal da relação entre pais e filhos que é a matrilinearidade.

Marianne ressalta que mesmo o ideal de liberdade defendido pelos entusiastas da teoria do matriarcado está aquém do ideal de liberdade que orientaria o Direito no futuro. Para ela, a noção de liberdade no caso da teoria aparece vinculada a uma solução aparentemente simples, mas com consequências morais desastrosas: o matriarcado no sentido estrito seria o resultado da total "liberação" do homem em relação a suas responsabilidades enquanto esposo e pai.

> "A característica essencial no significado desse tipo de direito de família é exclusivamente o pertencimento jurídico das crianças à parentela da mãe. O pai não é reconhecido como parente da criança, independentemente do fato de ele viver ou não em sua companhia. Ele [o pai] não está ligado aos filhos nem através de direitos a longo prazo, muito menos através de obrigações" (Weber, 1907:26).

Nas palavras de Marianne conforme o pressuposto do individualismo ético quanto à articulação de liberdade e responsabilidade:

> "A ausência concreta de comunhão de interesses por parte de seus progenitores empurra as crianças necessariamente para o grupo de parentesco da mãe; já a ausência de vínculo legal entre pai e filhos determina por sua vez a relação dos pais dessas crianças um em relação ao outro. A relação carece, do lado do homem, do fundamento independente da alternância instável das preferências pessoais para as obrigações duradouras: [qual seja] a responsabilização pelo futuro dos descendentes. O pai é por isso um elemento dispensável (...)" (Weber, 1907:27).

A conclusão de Marianne é a de que, embora a organização matrilinear signifique independência da mulher em relação ao homem, a pergunta sobre quem detém o poder sobre a mãe e os filhos dela permanece, inclusive enquanto questão de propriedade. E se testemunhamos a extinção dessa forma de organização do vínculo em função do domínio patriarcal, "isso acontece sob a influência da cultura moderna e não conta com qualquer

possibilidade de retorno" (Weber, 1907:28). Uma cultura que coloca a demanda de orientação de suas instituições segundo o valor da liberdade da pessoa.

Marianne se coloca abertamente contra a ideia do matriarcado enquanto condição supostamente original, acreditada como moralmente superior em virtude dos supostos benefícios para a condição da mulher. Para ela, trata-se de confrontar o poder da teoria em sua intenção política de deduzir a realização do valor da liberdade da mulher da organização matrilinear defendida como ideal. É o que fica claro para Marianne especialmente quando a questão passa a ser "disputa entre *Mutterrecht* [direito da mãe] e *Vaterrecht* [direito do pai]" nas explicações teóricas sobre o casamento no final do século XIX até mais avançado no século XX, momento em que a teoria do matriarcado faz carreira. Como contraponto, Marianne chama atenção para a realidade da coexistência de formas de organização da interação conjugal, cada qual, com sua esfera própria de legitimação e legitimidade, inclusive no que tange à legislação moderna. Chama sua atenção a resistência em se assegurar juridicamente o vínculo entre o pai e seus filhos; a polêmica desencadeada toda vez que se busca o estabelecimento legal de obrigações paternas a longo prazo, ou seja, procura-se limitar juridicamente o poder do pai sobre seus filhos. Toda vez vem à baila a tendência a defender uma concepção naturalista do casamento, a justificar no caráter "natural" do vínculo entre mãe e filhos a concentração das responsabilidades oriundas da interação sobre os ombros da mãe e da família dela. O princípio explica a incidência da regra da matrilinearidade sem reconhecimento do direito da mãe em relação ao próprio clã mais do que o ideal do matriarcado perdido defendido na teoria.

> "O direito continua cabendo à família materna, não à mãe enquanto indivíduo, pessoa de direito" (Weber, 1907:30).

Crítica semelhante vale para o discurso sobre o "amor livre" entre os "povos da natureza", afirma Marianne. O tipo de redução do grau de dependência da mulher nas sociedades supostamente matriarcais é mero artifício teórico. Não significa valorização real da condição feminina na relação, explica Marianne. Isso porque o valor econômico da mulher continua a determinar seu destino. Ou seja, sua relevância continua sendo definida em termos de sua utilidade para o grupo. A diferença é que, no caso da organização matrilinear, peso e medida é a utilidade da pessoa para o grupo de origem da mulher.

Ao tocar nesse "todo" que é o grupo de origem da mulher, Marianne inverte os termos da discussão. Segundo seu argumento, o que se reforça a partir dessa teoria sobre o comunismo tribal é precisamente o valor econômico da mulher e não o valor da mulher enquanto

personalidade como sonhado pelos defensores do matriarcado. Marianne alerta para o fato de que o matriarcado descrito teoricamente não pressupõe necessariamente participação da mulher na vida política, nem seu direito à uma esfera própria de livre ação. E o faz recorrendo a uma etnografia onde se verifica a submissão inequívoca da mulher entre os "povos da natureza" uma vez que ela, como os demais indivíduos, é levada em conta apenas nas atividades que dependem de sua força de trabalho, sem consideração significativa da liberdade da pessoa.

Essa crítica da existência em solução de absoluta continuidade com a existência do grupo não agradava aos defensores do ideal de comunismo econômico que continuaram defendendo seu modelo organizacional, inclusive no caso da família. O que despertou Marianne para a necessidade de crítica dessa atitude dogmática ao longo de seu estudo. Ela se ocupou da análise do peso dessa visão das coisas na ignorância quanto aos efeitos da teoria nas iniciativas pela liberação fática dos indivíduos - especialmente do marido e pai – no que ser refere ao vínculo. A crítica aos efeitos práticos da teoria expõe claramente o núcleo duro de seu argumento sobre o casamento entre os "primitivos": em todo lugar onde se encontram crianças sem pai no sentido jurídico, as mesmas são ordenadas à família materna. Para Marianne, é apenas nessa consequência que se pode dizer que o matriarcado existiu e inclusive existe em todo lugar, reforçando sem somenos o domínio patriarcal enquanto liberdade não-impedida do homem em relação ao vínculo com a esposa, com a mãe ou com os próprios filhos. Matriarcado não implica em família enquanto "domínio da mulher"; muito menos garantia de sua participação na esfera pública como queriam os partidários da teoria. Na análise verifica-se que o "direito da mãe" ali nunca configura "direito positivo da mãe" (Weber, 1907:43). Na verdade, a etnografia não atestaria um nível original de desenvolvimento histórico, "mas sim a ocorrência de um fenômeno paralelo ao patriarcalismo dominante junto à maioria absoluta desses povos" (Weber, 1907:42). Para Marianne, o efeito prático da hiperbolização teórica do valor - moral - dessa curiosidade etnológica que é o matriarcado não passaria de distração em relação à importância do conjunto de normas e regras para a elevação da posição da mulher dentro da família e consequentemente dentro da sociedade, inclusive nas "comunidades tribais".

Uma outra conclusão é a de que a estima da mulher enquanto mãe não chega a corresponder necessariamente à redução da vulnerabilidade da mulher no espaço doméstico. Se os princípios a partir dos quais se resolvem os conflitos inerentes ao vínculo conjugal e suas consequências não chegam a ser formalizados, sua submissão se revela perene. E mais: a tese defendida de que matriarcado corresponde à liberação sexual da mulher também não se confirma. No tipo de comunitarismo onde em tese reinaria o matriarcado não existe a mulher como pessoa; não se estabelecem meios próprios de defesa para os seus interesses; nenhum

reconhecimento de sua vocação; nenhuma segurança externa à sua liberdade. Se em relação à sexualidade cabe alguma margem de não-controle do grupo sobre ela, a liberdade remete antes a não-impedimento. A liberação sexual nessa acepção se orienta pelo ideal de vasão às predisposições naturais, às inclinações movidas pelos instintos, como forma de escapar ao esforço consciente (ético, porque determinado a si pelo próprio indivíduo) de autolimitação da própria vontade em sinal de reconhecimento da liberdade ética do outro como defendido segundo as premissas do individualismo ético. No caso do argumento de Marianne, as inconsistências da tese do matriarcado e de quaisquer outras explicações do significado da institucionalização jurídica da vida a dois, e mesmo da família, se revelam a partir desse conceito diferenciado de liberdade da pessoa.

Pode-se afirmar que, em relação àqueles que defendiam o interesse econômico como determinante das formas de organização da interação - inclusive a conjugal e a familiar -, Marianne endossa a tese sobre a relação entre modo de produção e individualismo, mas sem reduzir a noção de liberdade individual à libertarismo no que se refere à organização da conduta segundo orientação institucional. No caso dos povos primitivos ela demonstra como a manutenção de grandes grupos em função dos interesses econômicos do coletivo perde força com o desenvolvimento de uma economia baseada na criação de rebanhos, por exemplo. Para ela, esse tipo de organização da produção está associado ao fenômeno da autonomização de unidades familiares menores em relação às grandes coletividades que caracterizam as sociedades cuja atividade econômica central permanece sendo a agricultura.

> "[Na família] economicamente apoiada sobre si mesma e dependente da própria iniciativa, o indivíduo se liberta, inclusive fisicamente, da vinculação aos camaradas no trabalho e na vida. Assim ele pode aprender a se perceber e a se valorizar como indivíduo" (Weber, 1907:45).

A ideia da unidade familiar menor como "escola elementar do 'individualismo'" é defendida mais de uma vez por Marianne ao longo do *Ehefrau und Mutter* e sempre através do estabelecimento da relação entre o efeito prático da valorização da atividade individual. Institucionalizado um tal valor, o que se conquista são garantias externas para o desdobramento da personalidade além de se enfrentar a relação sociológica entre manutenção do poder e orientação da conduta segundo o ideal de liberdade não-impedida; relação fortemente criticada por autores como Kant e Fichte.

No caso da condição feminina no casamento essa relação se desvela completamente como movimento em favor do homem. Conforme a intenção de liberação do marido e pai, todo

um sistema de leis é forjado para defesa da família às custas da limitação severa da liberdade de ação da mulher enquanto esposa e mãe. No que se refere à liberdade de ação da mulher no que se refere ao casamento e à família, mudança quando há é lenta. Se é a propriedade – não a atividade – que é valorizada como diapasão da liberdade, por exemplo, esposa e mãe aparecem submetidas em todos os conjuntos de regras e normas referentes à produção. Note-se a produção organizada para criação de rebanhos. O direito de captura e trato dos animais é determinado como "direito exclusivo dos homens". Já ali, só o homem participa do mundo objetivo. A prática de troca de mulheres por gado se difunde, mais que a troca por grãos, tamanha a legitimidade atribuída à equivalência entre o ser feminino e coisa. Destino partilhado pelos filhos, também eles submetidos aos interesses econômicos do homem.

> "O pai tem em relação a eles apenas direitos, porém nenhuma obrigação. Sua força de trabalho pertence a ele até que sejam vendidos ou até que possam fundar a própria casa" (Weber, 1907:47).

A conclusão é dura. Onde valor é a liberação do homem para atividade econômica, vigora um verdadeiro desprezo em relação à mulher que é mantida trancada no grupo, limitada às atividades rotineiras que suportam a vida em grupo. Os exemplos de normas dirigidas à proteção à sua personalidade são parcos em comparação com o que se conhece de formas de organização da ação segundo o princípio da coexistência das liberdades.

Marianne demonstra que o patriarcalismo pleno nesse sentido reina quase que em absoluto dentre os povos pastores apesar das diferentes formas de família e da coexistência da atividade pecuária com outros tipos de atividade econômica tal como a agricultura. Ela argumenta que, ao contrário da agricultura, onde identifica-se uma atribuição de valor à atividade da mulher para além dos limites da casa (e consequentemente alguma autonomia moral) o outro tipo de atividade econômica predominante entre as comunidades tribais favorece a instituição de normas dedicadas à promoção e garantia da liberdade do homem no sentido de sua liberação em relação às responsabilidades inerentes aos vínculos com a esposa, mãe e com os filhos. A contra face dessa liberação é o predomínio nesse tipo de divisão sexual do trabalho da "escravidão da mulher enquanto tal", embora a posse de mulher e crianças seja algo recorrente em todos os níveis de cultivo humano.

O que coloca segundo o entendimento da socióloga, a necessidade teórica de assumir o "patriarcalismo como ponto de partida da análise das formas de interação entre os sexos", visto que o significado do "direito materno" para a posição da mulher na sociedade não se

confirma como queriam os defensores da teoria do matriarcado, conclui Marianne Weber (1907:49). Foi o que ela se propôs a fazer, a contar dessas considerações iniciais: demonstrar sociologicamente que o "patriarcalismo primitivo" sempre aparece acompanhado de um conjunto de normas e regras (uma estrutura jurídica) que autoriza e garante a total submissão da mulher.

> "Casada ou solteira, ela é propriedade do homem: do seu pai, do seu irmão ou do seu marido" (Weber, 1907:49).

Ela pode ser vendida, penhorada, emprestada, deixada como herança, oferecida como presente.

> "Ela mesma não possui nada nem uma esfera própria de direito" (Weber, 1907:50).

Todas suas ações permanecem sob tutela de seus respectivos senhores. Se encontram sob o poderio ilimitado do "pai". Da mesma maneira, seus filhos.

> "Todos são, em relação ao senhor da casa (...) igualmente sem direito" (Weber, 1907:51).

No que toca à coabitação sexual:

> "Se falta no domínio do grupo materno enquanto forma de organização da família a comunidade de vida entre homem e mulher, precisamente aquilo que permite oficializar uma relação enquanto 'casamento', falta no patriarcalismo primitivo não isto, mas o princípio jurídico de distinção da esposa em relação à escrava ou qualquer outro objeto de propriedade" (Weber, 1907:52).

Ou para nomear os "diferentes tipos de défice" que justificam o fato de que ambas as formas de organização da coabitação sexual (a matrilinear e a patriarcal primitiva) não sejam reconhecidas como "casamento" no sentido moderno da palavra:

> "Falta em cada uma o adendo da reciprocidade de algum direito entre homem e mulher e entre eles e seus filhos" (Weber, 1907:52).

Nem uma nem outra forma aproxima-se do que se entende por "relação de direito" nos

termos da filosofia do direito dos *Aufklärer*. No caso da prevalência do *Mutterrecht* (direito da mãe), não há qualquer prescrição de obrigações recíprocas - de natureza sexual e econômica - para os cônjuges; estes não são entendidos como igualmente livres. No caso do patriarcalismo primitivo, prevalece o direito ilimitado do homem sobre a mulher enquanto propriedade. À mulher são ordenadas apenas obrigações. Em nenhum lugar ela aparece como personalidade.

Já que "se, e apenas em caso de se fixarem limites ao arbítrio do marido" conforme o princípio da reciprocidade na partilha da vida ao longo do tempo é que haver-se-ia de adotar o conceito de "casamento" (Weber, 1907:52), para Marianne não há que se falar em casamento no patriarcalismo "primitivo". O que não revoga a tese de que "o casamento legítimo foi cultivado no solo do patriarcalismo" (Weber, 1907:55), afirma a autora explicitando o ponto de partida de sua explicação elaborada à medida da análise da condição de esposa e mãe ao longo da história do desenvolvimento do direito. História que constitui a base empírica de sua sociologia, mas sem assumir o posto de passado moralmente superior como na teoria do matriarcado. Esse passado registra o vir-a-ser da condição feminina no direito ocidental, cuja marca é a demanda por sua reforma em função da liberdade da esposa e mãe.

Não seria exagero afirmar que essa diferença (em relação ao "socialismo vulgar") na maneira de encarar a história contaminou a recepção da tese de Marianne, especialmente por parte do significativo número de defensores da teoria do matriarcado naquele momento na Alemanha. Haja vista a tensão que marca a discussão dos limites dessa perspectiva ao longo de todo *Ehefrau und Mutter*, é legítimo supor que a tese de Marianne tenha sio considerada como uma espécie de afronta aos "representantes germânicos da teoria que part[ia] do pressuposto de que a maioria dos povos nos estágios iniciais de desenvolvimento (na verdade as camadas ricas e dos cavaleiros feudais, ou seja, as 'classes dominantes') eram patriarcais; a 'massa popular' ao contrário, praticante toda matriarcal" (Weber, 1907:55). Certamente prevaleceu um incômodo em relação à identificação da teoria como "corrompida", "fantasiosa", "sem comprovação na empiria". Mais ainda a afirmação de que a teoria não conseguia explicar, por exemplo, o fenômeno da massa de filhos sem pai (no sentido legal da palavra) exatamente dentre as classes mais desguarnecidas economicamente. Trata-se de considerações que certamente feriram os brios daqueles que apostavam no potencial de transformação social da teoria.

A crítica que Marianne move a autores como Bachofen e Bebel é construída com base na constatação da predominância histórica da ausência da ou da precariedade na segurança jurídica conferida a partir dos diversos conjuntos de normas e regras relativos à coabitação sexual e à vida em familia à liberdade da esposa e mãe frente à manutenção do domínio do

marido e pai nesses mesmos conjuntos (Weber, 1907:61).

> "Pois é precisamente dentre as elites que identificamos - de maneira bem concreta - a tendência a assegurar as filhas dadas em casamento e também os filhos dela" (Weber, 1907:61).

Se a segurança nesse sentido assume invariavelmente a forma de lei, não é o que se verifica no argumento de autores como Engels, Morgan e Bachofen e, "a partir daí incontáveis versões propostas pelo 'socialismo vulgar' para a história do casamento e da família, dentre elas, o famoso livro Bebel, mas também em profusão nos testemunhos da literatura feminista". Diante dessa espécie de inflação teórica do significado das formas "comunistas" de produção econômica no surgimento do matriarcado enquanto forma "original" (segundo a teoria, base comum do desenvolvimento de todos os povos); diante da falsa sinonímia entre direito e poder (ou "direito materno" como sinônimo de liberdade da mulher na família e na vida pública); da instituição da propriedade privada como causa da escravidão sexual e do patriarcalismo; e por fim da ideia de que o casamento monogâmico - e, portanto, do casamento como o conhecemos (uma "relação de direito") - constitua tão somente uma solução injusta para o problema da proteção da propriedade nada tendo a ver com a demanda por garantia e fomento da liberdade da mulher enquanto esposa e mãe (Weber, 1907:61-61), Marianne penteia o argumento a contrapelo.

Ela demonstra suficientemente, por exemplo, que "a unidade comunista de produção econômica" também comporta o princípio de autoridade masculina sobre a mulher (Weber, 1907:69). Ali também a autoridade ilimitada do pai impera (Weber, 1907:70). Não há exemplo na história que ateste a afirmação de que a ausência de propriedade privada ou a neutralização do indivíduo tenha promovido alguma mudança positiva na situação da mulher no sentido da promoção de sua liberdade enquanto pessoa. Muito antes pelo contrário. A transformação do direito em função da integridade e da autonomia da mulher no casamento tem início exatamente com a preocupação crescente em relação à questão da legitimidade da segurança econômica da esposa e mãe enquanto sinal de que a orientação das formas passou a ser o ideal de coexistência das liberdades na vida a dois. O que atesta que, a "vitória do casamento monogâmico (...) é resultado de um processo cultural" que tem início toda vez que se pressiona pelo reconhecimento formal da legitimidade da condição de esposa e mãe enquanto personalidade livre diante do marido e pai (Weber, 1907:73). A importância do instituto se revela por isso mesmo em seu significado enquanto solução cultural definida para enfrentamento do problema

da articulação entre liberdade dos cônjuges e suas responsabilidades em relação aos referidos papéis.

Por isso, enquanto conceito histórico (Weber, 1907:73), o casamento só pode ser explicado com suporte do que se entende pelo instituto hoje em dia, ou seja, à medida que se identificam os contornos do instituto na atualidade: convívio da pequena família, condução compartilhada da vida, responsabilização continuada (inclusive após dissolução do vínculo), restrição do intercurso sexual da parte de ambos os cônjuges como forma de orientação da capacidade de responsabilização e destacadamente a orientação jurídica da relação no que concerne à propriedade (Weber, 1907:73-78). O que Marianne identifica como casamento "legítimo" remete a todos esses itens, mas com destaque para as obrigações que envolvem o direito enquanto proprietário.

> "A partir da relação de pura posse concernente ao patriarcalismo primitivo surgiu o 'casamento' à medida do enfraquecimento progressivo do domínio do homem enquanto proprietário, a princípio, via garantia jurídica do direito patrimonial da esposa 'legítima' e dos filhos dela. Só o casamento 'legítimo' é, no sentido hodierno, 'casamento', já que é através dele que se defendem frente ao homem determinados direitos à mulher e aos filhos dela" (Weber, 1907:78-79).

Ou seja, o desenvolvimento do "casamento legítimo" a datar do patriarcalismo primitivo (este definido como domínio ilimitado do homem sobre a mulher) se dá sempre e onde a integridade e autonomia da esposa e mãe – mesmo que num primeiro momento apenas no que se refere à propriedade – passam a ser oficialmente garantidas via lei; ou seja, a partir de uma forma jurídica de previsão dos limites do arbítrio de um indivíduo em relação ao outro como cabe em uma "relação de direito" (Weber, 1907:79).

3.1.2 Como a "cultura" influencia o casamento

O objeto de investigação em *Ehefrau und Mutter* é a especificidade e a diversidade do direito matrimonial [Eherecht] ao longo da história. A partir da análise desse objeto, sua intenção é compreender, internamente à civilização alemã, a demanda pelo instituto enquanto instrumento cultural de instrução da liberdade da esposa e mãe. O conceito geral de cultura - de acordo com "as funções religiosas, políticas e intelectuais assumidas e disponíveis" nas sociedades - é praticamente inútil nessa tarefa. Por isso, não é a cultura enquanto conjunto de

saberes transmitidos de geração em geração que Marianne aciona, pelo menos não restritivamente. Marianne valorizou o sentido mais processual do cultivo (objetivo e subjetivo), aquele do qual, segundo o individualismo ético fichteano, depende o desdobramento da personalidade.

Nesse sentido mais processual, o conjunto de regras e normas relativos à coabitação sexual duradoura constitui um vetor cultural fundamental. Por isso a atenção dedicada ao significado histórico do desenvolvimento nas diferentes culturas de "uma organização jurídica pública, a qual, independentemente de toda variedade de formas, denominamos hoje como 'estado'" (Weber, 1907:84). Enquanto membros da "cultura moderna", pode-se assim afirmar, somos "filhos" do Estado de Direito enquanto resposta institucional particular à demanda por formas de segurança e instrução da dignidade e autonomia da pessoa. Demanda crescente conforme a especialização e diferenciação promovidas ao longo da história humana, inclusive as transformações nas relações de trabalho (Weber, 1907:84-85).

A autonomização progressiva da atividade econômica em relação ao espaço doméstico afetou, sobretudo, "o que vincula os indivíduos" nos termos do conjunto "moderno" de leis relativos à vida condução partilhada da vida. As comunidades de vida e de trabalho também foram diminuindo progressivamente em tamanho e a extensão do vínculo no tempo. O que propiciou o desabrochar da "alma individual", conclui Marianne. O desenvolvimento de uma "ordem jurídica fina e detalhada" para "a garantia e segurança objetivas das pessoas e da propriedade individual" se explica nesse desabrochar, mas também pelo fato de o Direito constituir em geral, independente da distribuição dessa proteção, a única possibilidade reconhecida entre nós como legítima e eficaz para limitar a "expansão do indivíduo" conforme "a interseção íntima de sua vida como um todo em relação ao destino do grupo" (Weber, 1907:85).

> "Isso tudo exige valorização 'individualista', isto é, fomento do valor interno e externo da autonomia do indivíduo, estilização da vida" (Weber, 1907:85).

Em relação ao casamento, o componente essencial dessa autonomia é, num primeiro momento, a "habilidade de cobrir as despesas domésticas e as próprias necessidades através do próprio trabalho" (Weber, 1907:85). "Indivíduos" nesse caso, "apenas a pequena classe dos senhores" como se pode observar na Idade Média, com a "pequena família" desprendida dos grandes grupos. No que se refere à mulher:

> "Todas as chances proporcionadas por aquele desenvolvimento rumo à singularização e diferenciação do indivíduo se colocaram, durante longas eras, quase que exclusivamente a favor dos homens, já que predominou em praticamente todas elas uma mesma divisão do trabalho entre os sexos, aquela que fomentou a ampla liberdade de movimento do homem, mas nenhuma liberdade para a mulher" (Weber, 1907:85-86).

Em parte, há que se considerar a diferença fisiológica no que se refere ao que é reconhecido como responsabilidade "natural" pela assistência às crianças, explica Marianne. Mas devem ser levados em conta também os severos osbstáculos culturais colocados pela "tradição" ao acesso das mulheres à formação e, portanto, à possibilidade de desenvolvimento de uma esfera de livre ação no e para além do espaço doméstico (Weber, 1907:86). Sua participação no mercado de trabalho permaneceu limitada a atividades relacionadas à economia do lar. E embora essa participação tenha, sim, possibilitado alguma independência material, esse tipo de independência quase nunca chegou a garantir à mulher o status jurídico de proprietária e a correspondente liberdade objetiva.

Marianne chama atenção para o fato de que num primeiro momento foi "a proprietária, não a trabalhadora" que constituiu "tanto na Idade Média quanto entre os povos primitivos, a beneficiária do 'progresso' do casamento" enquanto instituto (Weber, 1907:89). O referido progresso tem necessariamente a ver com a liberação feminina em relação ao "círculo cotidiano de luta pela existência" e consequente liberdade para investimento na obra. Mas também com uma alteração na hierarquia de valores vigente nas referidas sociedades.

> "(...) o desenvolvimento de 'princípios de valor' [Wertideen], cuja tendência fosse enfraquecer a valorização do poder por parte do homem: visões religiosas de mundo, normas convencionais e costumes, que ganharam assim a possibilidade de emersão da consciência e dimensão de eficácia, sem que a todo momento se corresse o risco de as inclinações naturais movidas exclusivamente 'pela fome e pela paixão' assumissem o domínio da vida. Essas ideias-força por si só conformaram - e ainda conformam a posição da mulher - cada qual de forma única e assim de um modo incrivelmente diverso" (Weber, 1907:89-90).

A importância do Direito enquanto mediador do valor da liberdade da esposa e mãe começa a se desenhar a partir dessa seção do *Ehefrau und Mutter*. Depois de concluir que a capacidade individual de influência sobre a vontade do outro, que é antropologicamente expansiva, é reforçada à medida que se alteram as formas de organização do trabalho, Marianne passa a considerar as ideias-força que fizeram frente a essa tendência de ampliação dos limites da esfera de livre ação individual no caso da mulher enquanto esposa e mãe. A Religião aparece

citada como uma primeira mediadora do "cultivo" da capacidade de autolimitação da vontade expansiva de influência do esposo e pai sobre a esposa e mãe. O Direito, é outro. Em meio a um processo histórico de favorecimento do arbítrio individual, a demanda por um Direito em função do reconhecimento recíproco das esferas de livre ação dos indivíduos cresceu, inclusive no que se refere ao casamento. A expectativa de organização das relações enquanto "de direito", assumidas livremente e compostas por seres igualmente livres, que muito embrionariamente dirige a organização da interação na esfera econômica, passa então a valer para outras esferas de ação. Mas tudo a depender da cultura em questão.

No caso dos "povos da natureza", era possível esclarecer as diferentes formas de vida em família e a determinação da posição da mulher conforme as condições de vida "independentemente da irracionalidade do direito de família" (Weber, 1907:90), por exemplo. No caso das civilizações antigas, onde se verifica a instituição do Estado, é a enorme diversidade de sistemas legais que aparece como decisiva na consideração das formas de interação. Tamanha diversidade de formas não se deixa explicar via recuperação e classificação das condições de interação conforme o método de análise adotado para os "povos primitivos". Por outro lado, os pontos cegos constituídos na impossibilidade ou perda do registro de convenções determinantes da ordem familiar constituem no caso, desafio tão grande quanto a enormidade de fontes históricas disponíveis que remetem a processos seculares de cultivo material e espiritual por parte das diversas civilizações. É preciso, portanto, selecionar, e no caso o foco escolhido é a vigência no Direito do conceito de propriedade plena sobre a terra em relação à supremacia jurídica atribuída à pequena família. Isso sem desconsiderar que a diferença nas formas de constituição do grupo familiar varia tanto quanto possível (Weber, 1907:90).

Difícil de esclarecer é, por exemplo, "a elevada posição jurídica e ao mesmo tempo social que a mulher alcançou entre os egípcios, mais que em qualquer outra grande civilização indo-germânica ou feminista" (Weber, 1907:90-91). Todavia pode-se avaliar o significado da divisão do trabalho de administração do sagrado, da qual as mulheres participavam ativamente naquele universo (apesar da vantagem dos homens). Mas, sobre a influência da religião na valorização da autonomia da mulher egípcia, por exemplo, somente especulações se fazem possíveis, ao contrário das provas empíricas da importância da liberdade de contrato matrimonial que predominou no Egito Antigo.

Nota-se também que, no caso, a posição social desta mulher não se confunde com sua utilidade econômica como muitos gostam de acreditar (Weber, 1907:108). O que significa que a perspectiva da economia como mediadora da posição diferenciada da mulher egípcia no que

tange à liberdade da esposa e mãe não se mostra suficiente como explicação dessa excepcionalidade, considera Marianne. Para ela, seja na administração do sagrado, seja na economia, a vantagem do homem em relação à mulher é fato, também entre os egípcios. No campo econômico, por exemplo, o homem detinha o domínio das atividades não domésticas. Mas no campo político, "mulheres enquanto rainhas, por força do direito próprio, é algo recorrente" no mundo dos faraós; um direito reservado a elas, mesmo que a rainha tivesse irmãos e mesmo após seu casamento ou na viuvez (Weber, 1907:91). O artifício da barba postiça como símbolo da ocupação de uma função política masculina sinalizava para a necessidade de se admitir que "não é o caso de se falar de uma participação matriarcal geral das mulheres nos direitos políticos", mas sim de sinais de "uma posição social de tipo absolutamente diferente daquele que se atribui às mulheres no Oriente e também entre os gregos da era clássica" (Weber, 1907:92).

Na interpretação de Marianne, é o direito egípcio em relação à liberdade da mulher que deve ser levado em consideração na análise da questão. Mais que a religião ou a economia, é em especial o direito matrimonial que se revela como determinante da "possibilidade da liberdade" da esposa e mãe no Egito Antigo. Nesse caso, nem o fato de que a posição diferenciada fosse negada às mulheres das classes desassistidas (inclusive juridicamente), nem o significado da "especificidade da ética-sexual egípcia" para a manutenção desse tipo de "privilégio", autorizam a desconsideração na investigação da importância do direito de herança e de propriedade inerentes ao contrato matrimonial naquele contexto para a posição diferenciada da mulher naquela sociedade.

Muito além de mera questão de poder, a recorrência da representação do casal naquela cultura oferece uma pista promissora na direção oposta. A mulher ao lado do homem; não a seus pés ou "sozinha" (mesmo que com as crianças), mas "parceiros" em pé de igualdade. A arte egípcia atesta a centralidade do casal naquela cultura, os cônjuges igualmente livres. Imagens que nos convocam a esclarecer o impacto dessa instituição sobre a condição diferenciada da mulher em um mundo onde o direito matrimonial efetivamente foi colocado em função da liberdade da esposa e mãe.

Em sua crítica às conclusões de Revillout e sua "fantasia histórica" sobre a virada patriarcal quando da resposta à "influência dos clãs feministas da Ásia sobre o velho direito etíope", Marianne afirma que, o que deve ser levado em conta frente à disponibilidade do material empírico, "é a capacidade de ação jurídica plena que a mulher detinha" ali (Weber, 1907:94). Vestígios da tutela jurídica entre os sexos não se encontram nas fontes. Uma enormidade de contratos de toda ordem "estabelecidos por mulheres", "assinados por elas",

atestando o fato de que não vigia o entendimento sobre a necessidade de ordenação das ações da mulher à autoridade do homem. Nem nas transações econômicas, muito menos diante dos tribunais (Weber, 1907:95).

No que tange ao casamento legítimo, predominava a atitude de incorporação da esposa enquanto coproprietária dos bens do marido; uma forma de diferenciação em relação às outras "amigas" do esposo. Essa condição de "esposa enquanto senhora dos bens e da casa" e "mãe dos herdeiros legítimos do marido" foi cantada em verso e prosa no Egito Antigo e atesta o significado do casamento "legítimo" enquanto instituição no interesse da esposa e dos filhos dela. "Também entre os egípcios", mesmo que a princípio, prioritariamente em virtude do interesse pela segurança material da mulher (Weber, 1907:96).

Ali, como em outras culturas em épocas diferentes, o que se limita em primeiro lugar é a arbitrariedade do cônjuge em relação à posse, o instinto de tomar para si, o interesse particular a partir do qual se justifica o direito de propriedade. A legislação em toda parte sempre se refere à liberdade de posse, de trabalho, de troca, de movimento, até a autonomia da vontade dos cônjuges. Um movimento que, se aplicado à interpretação da forma jurídica de organização da interação conjugal ao longo da história, revela como o principal objetivo do instituto num primeiro momento pode ter sido assegurar juridicamente a liberdade material da esposa e mãe no casamento à medida que se definem juridicamente as responsabilidades também do marido e pai em relação primeiro à sua segurança material, na sequencia no que se refere à liberdade da pessoa nas funções de esposa e mãe.

Esse tipo de ordenamento da propriedade privada, mas, sobretudo a vigência da plena liberdade de contrato (de pacto matrimonial conforme interesse da esposa e dos filhos dela) constitui segundo Marianne "solo extraordinariamente fecundo para o desenvolvimento dos direitos das mulheres" (Weber, 1907:97), e não apenas no Egito Antigo. A proteção dos interesses materiais de um lado e dos interesses espirituais da mulher por outro se revela ali como inerente à institucionalização jurídica do casamento e permite esclarecer o interesse pela formalização da união, pela durabilidade do compromisso e pela exclusividade do vínculo face a relacionamentos paralelos também entre os egípcios. Esse tipo de "lealdade contratual" é considerado por Marianne um sinal para esclarecimento da independência e do "status jurídico extraordinariamente favorável das egípcias naquele tempo" (Weber, 1907:99).

> "Para si, elas detinham, exatamente igual aos homens, o direito pleno à separação e podiam em determinadas circunstâncias (...) conseguir garantias extras para sua permanência" (Weber, 1907:99).

Existem contratos que chegam a fixar os deveres do homem, sem nenhuma menção aos deveres da mulher. Outros onde é maior o rigor na proteção da esposa contra as "variações de humor do marido" (Weber, 1907:100). Dote por ocasião do casamento, comunhão de bens, incorporação dos filhos dela na relação anterior ao lado dos filhos do marido atual no direito de herança, fixação de alimentos, reparação financeira em caso de separação, mais elevada em caso de adultério, pagamento de uma quantia mensal para independência financeira da esposa além de cobertura do orçamento doméstico. Invejável.

Toda essa razão de coisas foi alterada com o advento da lei de Mohammed com seu direito masculino à poligamia e as consequentes dificuldades para a seguridade da esposa e mãe na relação, explica Marianne. A influência do direito e dos costumes gregos também pesou na transformação do caráter do contrato matrimonial ao estilo egípcio. A imposição da tutela [Krios] na vida das egípcias significou um recuo na função do direito matrimonial no fomento da liberdade da esposa e mãe. "A ascensão do patriarcalismo enquanto tendência importada de fora" minou o "princípio da liberdade de contrato na regulação de todas, inclusive as relações pessoais, matrimoniais" (Weber, 1907:102).

O que se lê durante o período de coexistência das formas de contrato - a egípcia e a helênica - é o enfraquecimento da autonomia da mulher e, vários âmbitos de ação. Inclusive a liberdade de movimento. O dote egípcio foi transformado na hipoteca grega. O ordenamento jurídico referente ao pagamento de alimentos anuais caiu dando lugar à obrigação de sustento "regular". O dever "legal" de obediência feminina foi elevado a níveis desumanos. A fixação da multa em caso de adultério ou de interesse na separação foi substituída pelo registro "formal" da promessa de fidelidade conjugal e compartilhamento da vida. A ponto de se encontrarem registros do compromisso de "nunca um deixar a casa sem conhecimento do outro" (Weber, 1907:102-3).

Devido à influência no sentido inverso, a manutenção na lei do valor jurídico da promessa de fidelidade conjugal, inclusive da parte do homem, que constava do contrato egípcio, permaneceu como componente estável nos contratos da era cristã em todo o mundo helênico e também no oriente bizantino ("apesar do advento do islã") até o século XIII. É o que se pode constatar no *Zur Geschichte der Handelsgesellschaft* de Max Weber - explica Marianne (Weber, 1907:103). Do molde contratual egípcio foi mantida também a ideia de liberdade de contrato para a mulher, fato que por si só revelou sua força protetiva contra "as consequências do patriarcalismo estrito". Mesmo quando o Egito foi transformado em província romana, a "mulher manteve o direito pleno à separação" (Weber, 1907:104). "O direito livre à separação,

este eixo férreo do direito matrimonial egípcio" (Weber, 1907:103), foi mantido para a mulher romana até o advento do cristianismo.

Marianne não quer dizer com essa explanação que vigorasse no Egito o paraíso sonhado pelos defensores da teoria do matriarcado, ela alerta. A vigência do patriarcalismo e o tratamento da mulher enquanto objeto de propriedade era comum entre os faraós, ela destaca citando fontes históricas. Na verdade, a conclusão à qual se chega é a de que o patriarcalismo coexiste com a proteção jurídica da integridade e autonomia da esposa e mãe em razão de o mesmo direito que define como "legitimo" o casamento enquanto coexistência das liberdades, também no Egito Antigo aparecer em função do domínio do marido e pai. Também no Egito Antigo são ambas as funções do direito matrimonial. Cabe analisar qual função prevalece em uma dada cultura.

Ao contrário dos egípcios, entre os semitas e indo-germanos, independentemente da variação no contexto histórico, o patriarcalismo crasso e assim o uso do direito para liberação do homem vigorou. Ou seja, "o domínio de proprietário exercido pelo homem em relação à esposa e aos filhos" (Weber, 1907:110) é a marca característica daquelas culturas em relação à egípcia, constata Marianne ao afirmar que o "efeito da diferença nas visões de mundo religiosa e moral e nos estágios econômicos se faz perceptível por todo lado em relação à condição da mulher" (Weber, 1907:109) confirmando, não raro, que "cultura material e espiritual bastante elevada coaduna com posição relativamente baixa da mulher e vice-versa" (Weber, 1907:110). E embora o desenvolvimento, mesmo que parcial, do direito de família tenha se dado paralelamente em todas as civilizações antigas, pode-se afirmar com base nas fontes que, "o desenvolvimento do direito das mulheres junto a esses povos" sempre implica em "enfraquecimento do direito de posse do homem" (Weber, 1907:110).

Por todo lado entre os semitas, "a vontade do 'proprietário' decidiu sobre a situação da mulher". Entre os sumérios, o código de Hammurabi representou um estágio mais avançado da consciência jurídica em relação à liberdade da mulher enquanto pessoa. No direito babilônico não se encontra menção à tutela jurídica da mulher. Ela é considerada igualmente capaz e detém liberdade de contrato e o direito de adoção (Weber, 1907:111). "A constituição da família é, contudo, estritamente patriarcal e determinados privilégios do homem comportam em si algo de bárbaro" (Weber, 1907:112). Filhas de famílias pobres podiam ser compradas para servirem como criadas para a esposa e concubina para o marido. Os filhos dessa relação paralela ao casamento concorriam no direito de herança como filhos legítimos caso o pai viesse a reconhecê-los. A prostituição era autorizada e regulamentada. A herança das filhas "vendidas" pelos pais às casas de prostituição era questão legal. As prostitutas não tinham direito a qualquer

contato com seus filhos, muito menos a qualquer vínculo legal. A compra de mulheres prevaleceu como uma das formas de "casamento"; transação realizada pelos pais dos futuros cônjuges. O contrato só regulava o valor da "mercadoria" e os casos de seu ressarcimento como em função da esterilidade (da parte mulher obviamente). "Os efeitos da compra de mulheres sobre sua posição" só eram "minorados" a partir da conferição de um dote maior que o preço pago pelo pretendente a marido. Recurso que elevava a posição da mulher diante do homem e da família dele (Weber, 1907:113). E embora não se trate de um contrato de casamento no sentido estrito, o pai da moça ainda podia inserir condições relativas ao tratamento dispensado à filha, o que sem dúvida correspondeu a um avanço jurídico nas formas de proteção dispensadas à integridade e autonomia liberdade da mulher no casamento mesmo que a lei no caso fosse fixada pelos respectivos clãs dos cônjuges e mesmo que o caráter crasso de compra e venda definisse o contrato (Weber, 1907:115).

Uma vez propriedade do marido, a mulher suméria no geral podia ser vendida, trocada, emprestada, hipotecada, escravizada. A separação por iniciativa do marido era possível a qualquer tempo. Por lei, em caso de condenação da mulher por infidelidade, desperdício ou displicência em relação ao cônjuge, bastava que o "ofendido" escrevesse uma carta e enviasse a "ex" de volta à família dela (Weber, 1907:115). Em caso de expulsão de uma mulher inocente, vigia multa como ressarcimento à família dela. A ex-mulher inocente detinha a guarda dos filhos. "Uma suavização [jurídica] do patriarcalismo" que não se encontra em nenhuma outra civilização antiga (Weber, 1907:115); pois, um sinal do avanço na consciência jurídica dos babilônios na era Hamurabi. Outro sinal desse avanço ali é o fato de ser legalmente reconhecido à mulher o direito de separação, isso apesar do casamento penado enquanto contrato de compra e venda e apesar da constituição patriarcal da família (Weber, 1907:115). Dentre os motivos para o pedido de separação por parte da mulher, o código previa maus-tratos e abandono. O direito de se casar novamente depois da morte do primeiro marido também constava da lei, enquanto entre outros povos asiáticos era mantido o costume de cremação da viúva junto do marido morto (Weber, 1907:116).

A existência do "direito de guarda materno" [Muttergewalt] também expressa avanço da consciência jurídica dos babilônicos em relação ao reconhecimento da esposa e mãe enquanto pessoa, conclui Marianne. O código ainda previa alguma limitação jurídica ao arbítrio dos pais, que não podiam expulsar ou mesmo vender os filhos como escravos a não ser em caso de reiterado descumprimento dos deveres filiais (elencados no código), e mesmo assim, apenas depois da sentença judicial (Weber, 1907:116). Todavia, os pais podiam enviar os filhos para longe por motivo de trabalho e doar as filhas às casas "públicas" de prostituição. Um tipo

semelhante de extensão do direito, relacionado ao caráter religioso do domínio político tal qual na antiga Babel, somente o direito matrimonial dos judeus (Weber, 1907:117).

Depois de apresentar a história do surgimento do direito matrimonial dos israelitas, a datar do século IX a.C. até a implementação do Talmud no século II d.C., Marianne passa a discutir a relação entre religião e elevação da moral sexual, já que "nos pontos essenciais, a lei "mosaica" regulava a posição da mulher de forma muito semelhante à babilônica" (Weber, 1907:118). "A moral sexual do povo escolhido" assumiu um tom mais elevado. A prostituição foi combatida enquanto costume dos pagãos, embora o "direito paterno" no sentido estrito conhecesse "apenas a vontade do senhor enquanto medida" para decisão sobre a legitimidade ou não da paternidade (Weber, 1907:118). A obrigação de desposar a mulher violentada sexualmente também passou a constar da lei. Adultério e estupro, a serem punidos com apedrejamento. A preservação da virgindade foi elevada na lei à condição necessária para legitimidade do casamento, considerando as medidas reparadoras obrigadas por lei em caso de "perda da honra" por parte da mulher e penas para o sedutor (Weber, 1907:115).

As pulsões masculinas, contudo, não encontraram ali quaisquer limites substantivos. A lei autorizava o estabelecimento de uma escrava para acompanhante do adolescente. A humanidade da lei se restringiu a fixar a obrigação de sustento e relação sexual com as antigas "nubentes", mesmo após o casamento (Weber, 1907:119). A prescrição foi substituída mais tarde pelo "dever paterno de casar seus filhos"; as filhas aos 15, os filhos mais tardar aos 18 anos de idade.

> "Permanecer solteiro por muito tempo era tido e havido como pecado e a finalidade do casamento expressamente proclamada no Talmud ao lado da procriação e apoio mútuo - a limitação da luxúria. Uma visão que ganhou influência duradoura no cristianismo, inclusive Lutero a endossou, e que vive continuadamente ainda hoje no catolicismo" (Weber, 1907:119).

Como já mencionado, no judaísmo antigo o homem podia manter "criadas" ao lado de diversas esposas legítimas. O Talmud limitou o número a quatro. O sétimo mandamento com sua referência ao adultério enquanto atentado ao direito de posse de outro homem, "não como hoje, também à infidelidade em relação à própria esposa" (Weber, 1907:119), não favoreceu a monogamia, que entre os judeus só viria a ser juridicamente institucionalizada com o domínio romano.

Originalmente o contrato de casamento foi, também em Israel, uma transação comercial entre os pais dos futuros cônjuges. O dote na forma de escravos, para auxiliar nos afazeres

doméstico, era o mais comum. O candidato a esposo que não tivesse recurso também devia, por lei, servir na casa do sogro até cobrir o valor exigido no contrato de compra da "mulher amada" (Weber, 1907:121). Tudo conforme a rigorosa concepção de propriedade típica do "patriarcalismo pleno". A procriação de um grande número de descendentes homens era considerada questão política ao lado do desejo do homem por continuidade do seu legado. Sendo assim, o "direito de herança da filha" entre os judeus foi promulgado como recurso para aqueles que não chegaram a ter filhos homens. O interesse na coabitação sexual em função da procriação de descendentes também esteve por detrás da autorização do casamento entre cunhados no caso da morte do marido que não deixasse um herdeiro (Weber, 1907:122).

> "A relação jurídica entre homem e mulher no tempo de Moisés comporta sem dúvida o caráter de uma relação de posse: ela era irremediavelmente vinculada a ele, enquanto ele podia dispensá-la (...) a qualquer tempo. E sobre a relação ética dos cônjuges paira a palavra de Deus [segundo a qual] 'e seu desejo deve submeter-se ao desejo do homem, e ele deve ser o seu senhor'" (Weber, 1907:119).

O direito de vender a esposa, tal qual no patriarcalismo primitivo, não é, todavia, mencionado, seja na Bíblia, seja no Talmud, isso apesar do severo direito "original" de propriedade sobre a mulher. Ela nunca é considerada proprietária, nunca responde por si perante juízo ou em transações comerciais.

Marianne demonstra como o patriarcalismo judeu passou a ser amainado depois da libertação do domínio babilônico. O direito matrimonial passou a ser adaptado "às necessidades urbanas e às elevadas demandas da família da mulher por sua segurança em relação ao homem" (Weber, 1907:123). Foi o papel dos rabinos no "esclarecimento jurídico" que abriu a possibilidade institucional de "defesa da mulher por parte da família" como ponto de partida para a fixação de obrigações legais ao homem. Mas mesmo assim, indiretamente, primordialmente via garantias pecuniárias.

> "Vê-se que o dote servia para preservar a mulher diante da necessidade de servir como animal de carga do homem, e com isso, não é sua utilidade que garante sua estima na família, mas as posses que ela traz consigo e que permitem que outros trabalhem para ela" (Weber, 1907:124).

A lista pormenorizada, "sem correspondente na história", dos deveres domésticos da mulher também consta como determinação no Talmud. Inclusive a prescrição de amamentar por 24 meses. Conforme o número de criadas, reduziam-se por força de lei as obrigações "até as irrenunciáveis": lavar o rosto, as mãos e os pés do marido, tarefas que enquanto esposa ela

nunca pode ordenar a outra mulher (Weber, 1907:124).

Um tipo específico de separação de bens também foi estabelecido. Mas mesmo assim, um que comportava a menção reiterada à ordem, segundo a qual, tudo o que a mulher encontrasse ou adquirisse através do próprio trabalho passaria à propriedade do marido. O marido poderia exigir o juramento de que a mulher nunca viria a reivindicar nada como seu (Weber, 1907:123). Enquanto mão-de-obra útil, ela permaneceu ordenada ela mesma como propriedade do marido (Weber, 1907:124).

Por tudo isso, no entendimento da autora, o que atesta o enfraquecimento do patriarcalismo no Talmud é o fato de que, além dos deveres da mulher em relação ao homem, foram fixados deveres do homem em relação à mulher (Weber, 1907:125). Sustento, libertar da prisão, velar e enterrar dignamente conforme determinação da religião. A quantidade de grãos, frutas, qualidade da moradia, vestuário, calçado, dinheiro para uso pessoal toda semana, direito de receber convidados. O fato de, tal qual entre os egípcios, os cônjuges viverem separados - talvez uma consequência da poligamia - não alterava em nada as consequências jurídicas do casamento e, portanto, do estabelecimento legal dos limites da esfera de ação do marido em relação à esposa "legítima" (Weber, 1907:125).

> "O homem tem que sustentá-la; ela tem que trabalhar para ele. Contra a vontade do homem a mulher pode apenas em casos específicos se recusar a segui-lo" (Weber, 1907:125).

Ela não poderia ser obrigada a trocar a casa por uma pior, ou a cidade grande pela cidade pequena, ou o inverso "conforme seu entendimento". A recusa ao cumprimento do "dever matrimonial" implicava em perda de determinada soma de dinheiro; no caso da mulher o dobro do valor legalmente prescrito ao homem (Weber, 1907:125). A mulher não podia ser obrigada a comer o que não quisesse, a usar acessório que não lhe agradasse pessoalmente ou a renunciar a visitas ao próprio pai ou a participar das festividades das quais quisesse participar. Limites claros à arbitrariedade do marido em relação à sua liberdade pessoal (Weber, 1907:126).

Contudo, "o mais importante para a elevação jurídica da mulher e mais significativo para o desenvolvimento do casamento" ali foi a prescrição formal, objetiva, legalmente explicitada do dever de assegurar materialmente a mulher em caso de separação ou viuvez (Weber, 1907:126). O direito de herança avançou nesse sentido e se tornou "característica absoluta do 'verdadeiro' casamento" entre os judeus, de forma que "o 'casamento legítimo' é,

diferentemente de todos os outros relacionamentos entre os sexos, também na referida cultura uma forma de assegurar a mulher contra o arbítrio absoluto do homem" (Weber, 1907:126). O que atesta o desenvolvimento do patriarcalismo de relação de posse a fixação legal dos limites da esfera de livre ação da mulher também segundo o Talmud.

A história do desenvolvimento do casamento a partir da relação de posse para uma relação de direito se comprova especialmente no direito à separação estendido à mulher. Ela passou a ser titular do direito de propor separação mesmo contra a vontade do marido e sem qualquer necessidade de comprovação de culpa diante do tribunal. A ausência da prescrição da tutela à mulher em caso da celebração de contratos e em juízo também representa essa passagem do casamento enquanto relação de propriedade à relação de direito, explica Marianne.

A limitação do poder dos pais em relação aos filhos, o direito de herança revisto em seu caráter exclusivamente patrilinear e a institucionalização do reconhecimento jurídico do vínculo paterno seguem a mesma linha do desenvolvimento do patriarcalismo em relação ao direito de família. O reconhecimento jurídico do direito de guarda materno frente à prioridade histórica do direito paterno também constitui, ali, um avanço no que se refere ao significado da equivalência jurídica para a liberdade da esposa e mãe. Mas preferiu-se destacar, "inclusive entre os judeus", o caráter moral do vínculo fundado na "valorização religiosa do casamento enquanto instituição divina" e "da mulher enquanto centro da vida familiar" (Weber, 1907:128-129). Mesmo que o combate à "submissão patriarcal da esposa e mãe e sua redução a força de trabalho do homem", também ali, tenha se dado, a começar pela imposição de limites ao arbítrio do homem pela lei. No caso a lei de Moisés.

Até que ponto essa "transvaloração" religiosa ("a nível das ideias") da esposa e da mãe impacta positivamente o Direito ou mesmo faz da Religião a instituição mediadora por excelência do ideal de liberdade da pessoa no casamento é o que parece ocupar Marianne depois de sua investigação do direito matrimonial entre os judeus. Se considerarmos os efeitos diretos do direito matrimonial sobre o problema crônico da vulnerabilidade do feminino ao arbítrio masculino, da insegurança em todos os níveis, da exploração também difusa, em uma palavra, do abandono institucional infligido à mulher, não importa o tempo ou o espaço para onde nosso olhar convirja, há que se reconhecer que quando o Direito é demandado em função do combate ao problema da submissão feminina "a posição da mulher se eleva", conclui Marianne. E obviamente, a demanda pelo Direito nessa função pode ser alimentada pela Religião.

Por exemplo, depois de tecer considerações sobre a importância do papel crucial dos rabinos na elaboração do direito matrimonial e de família entre os judeus, Marianne passa a avaliar através da etnografia disponível sobre os árabes, "a afirmação da já mencionada

influência da desmilitarização sobre a elevação da posição da mulher" em relação ao "desprezo reinante dos guerreiros árabes pela mulher tanto na era pré-islâmica quanto na era islâmica" (Weber, 1907:131). O tema é de uma atualidade impressionante. E mais impressionantes ainda as conclusões de Marianne, muito à frente de seu tempo. O valor dos filhos enquanto "futuros guerreiros" aparece vinculado à prática do infanticídio contra as filhas no contexto de escassez crônica de recursos que submetia os povos do deserto. As meninas eram jogadas em poços "sem que antes fossem mortas, porque o derramamento de sangue na família era proibido (!)" (Weber, 1907:132). Herança só para aqueles que tomavam parte na guerra, conquistavam espólios, fizessem por merecer a propriedade. "As filhas eram excluídas" também desse direito e mortas caso não lhes fosse arranjado um marido capaz de pagar por ela o preço exigido em lei.

No que se refere às relações sexuais, tal qual entre os egípcios, vigia a liberdade de contrato e "as diversas formas de sua regulação". Mas isso antes de Maomé. Compra, rapto, herança determinavam a condição feminina como coisa. Se vendida enquanto grávida, o "direito de posse" do filho também passava ao comprador em total acordo com o ponto de vista do proprietário característico do patriarcalismo estrito. Apenas depois que Maomé proibiu a venda da mulher durante a gravidez alguma janela para a "humanização da condição da mãe" se abriu (Weber, 1907:132).

O elevado número de assassinatos de mulheres inflacionou os preços. Não raro, irmãos se associavam na compra de uma esposa a ser "compartilhada". A transação era "legal" porque ordenava "juridicamente" ao irmão mais velho o "direito paterno" sobre o filho concebido em regime de poliandria. Mulher e filhos eram submetidos à "brutalidade objetiva do homem e ao poder do clã dele", especialmente se ela fosse enviada para longe da própria família. Como resultado de um cultivo mais fino revela-se o fato de as famílias resistirem a vender as filhas quando a transação implicasse em submetê-la à "jurisdição" do clã do marido, fora do alcance da "proteção" do clã da mulher. A exigência de estabelecimento de residência próxima à família da esposa passou a constar do contrato de compra e venda, caso a família tivesse recursos para fazer uma tal exigência. O mesmo em relação ao desejo de manter os filhos do casal sob a esfera de proteção e influência da família materna. Esta última prescrição, mais difícil de ser oficializada, visto que se pagava pela mulher, e, portanto, pelos filhos que ela viesse a colocar no mundo também (Weber, 1907:132-133).

Fortalecido o sistema de proteção da filha por parte das famílias de posses, a liberação de "visitas" do marido como expressão do vínculo conjugal também se institucionalizou em função da intenção de manter a filha sob o domínio do grupo materno, como que é característico do *Mutterrecht*. Que esse esforço de "proteção" da filha não deva ser tomado como "resíduo de

uma liberdade feminina original, mas ao contrário, produto da aspiração à liberdade" enquanto valor é algo que se atesta no fato de a vontade da mulher não figurar como condição do "casamento". Ela não se casa; é casada pelos pais. Permanece "em princípio mero objeto de posse, ora de seu clã, ora do clã de seu comprador" (Weber, 1907:133).

Todavia, já que a virgindade não configurava como valor moral antes de Maomé, a visão sobre a atividade sexual era mais "liberal" (isso em comparação com o peso "moral" da virgindade entre os judeus, por exemplo). No casamento, a relação sexual obedecia ao regime do mútuo aviso prévio, acordada para o período de três dias, ou às vezes meses, conforme as necessidades de guerra e viagem a negócios por parte do marido. A prestação do serviço sexual em troca de algum mimo ou mesmo dinheiro devia ser contratada perante o Kabi e o não cumprimento dos termos do contrato implicava em multa. Nascido um filho, prevalecia o "direito materno", caso o pai não postulasse seu direito (Weber, 1907:134) O caráter jurídico desse tipo de interação, com determinação objetiva de obrigações e direitos fundamentada no consenso dos interessados, é o que a diferencia da prostituição e permite falar em "casamento".

> "O grande despertar religioso levou então à unificação e regulamentação mais firme da moral matrimonial, isso embora em muitos pontos a lei mosaica e do Talmud tenham sido adotados como modelo. Aqui como junto a outras grandes religiões monoteístas (...) a consequência é a regulação ética da interação entre os sexos" (Weber, 1907:134).

Condenaram-se as "formas irregulares de relação sexual como 'prostituição', semelhantemente ao que aconteceu com o cristianismo no Egito, e a lei de Moisés na Palestina". Ao casamento conforme o "direito paterno", garantiu-se "juridicamente" supremacia em relação às outras formas. O domínio do homem sobre as coisas e sobre os escravos foi estendido à mulher e aos filhos sem quase nenhum limite externo, confirmando o movimento "em direção à sanção religiosa do patriarcalismo" promovido nas esferas de influência das grandes religiões monoteístas. Óbvio que alguma medida de "proteção teocrática por parte dos senhores" (em relação a escravos e mulheres em especial) sempre representou, nesses casos, algum reconhecimento dos direitos da pessoa e por isso alguma oportunidade de humanização (Weber, 1907:134). Mas, uma vez que "as determinações legais" eram consideradas como "revelação" no seu sentido religioso, e não cultivo, o caminho para a dogmatização se abria. E embora o Corão valorize o casamento da mesma maneira que o Talmud, reconhecendo obrigações recíprocas aos cônjuges, "de qualquer maneira, o poder terreno do homem sobre a mulher e sua imensa sensação de superioridade em absoluto não foram vencidos pelas concepções religiosas"

(Weber, 1907:135).

"A especificidade do direito de família islâmico se revela no fato de o legislador conferir ao homem um poder de disposição incrivelmente amplo sobre a pessoa de seus familiares", e isso, ao lado do esforço explícito de proteção jurídica de mulher e filhos por meio de "preceitos densamente detalhados" (Weber, 1907: 135-136). O fato de a regulação do direito à propriedade da mulher casada se estabelecer fora do enquadramento patriarcal merece destaque nesse sentido. A mulher detém por lei o direito ao dote e a tudo mais que vier a adquirir no decorrer do casamento. Ou seja, prevalece o regime de "separação de bens". Do que se paga pela esposa, metade devia ser colocado à disposição dela no momento da celebração do vínculo e não por ocasião da dissolução do vínculo. O pagamento da outra metade era decidido em comum acordo. As limitações ao direito de comércio por parte da mulher, comuns em outras tradições, também não se encontram na lei do antigo islã. O reconhecimento jurídico de sua liberdade não sofreu quase que ressalva alguma (Weber, 1907:136). Ambos os cônjuges detinham direito de herança um em relação ao outro, apesar da desvantagem da mulher, que tinha direito a metade do que é prescrito ao homem. A referência a ela na lei era como "meia pessoa" (Weber, 1907:136).

Por outro lado, ao homem era reconhecido por lei uma espécie de poder de polícia sem precedentes. Ele podia proibir a esposa de sair de casa, de visitar e de receber visitas. Visita aos país, apenas uma vez na semana. Aos outros parentes, uma vez ao ano. Dormir fora de casa, apenas com o consentimento do marido e "se o pai (não a mãe) estivesse doente" (Weber, 1907:137).

> "Esses direitos do homem sobre a pessoa da mulher, e que distinguem o casamento islâmico enquanto relação de propriedade ainda hoje, conferem à condição social da mulher oriental seu caráter específico" (Weber, 1907:137).

E por assim dizer, "enquanto reparação pela perda de sua liberdade pessoal de movimento", a esposa legítima - já que a poligamia era autorizada - tinha direito ao sustento condizente bem como a relações sexuais regulares. A absoluta igualdade no tratamento das esposas era obrigação ordenada ao homem em lei. O mesmo tempo com cada uma, os mesmos direitos. Cada esposa podia exigir um domicílio para si e seus filhos dela. Em caso de não cumprimento das obrigações por parte do marido, a mulher poderia comunicar às autoridades e deixar a casa. A possibilidade de prisão, venda dos bens para reparação das perdas da esposa também eram previstas (Weber, 1907:137). Mas, "a ordem jurídica teocrático-religiosa não se

detém na soleira da casa", mesmo no islã. Assim que a referida ordem invadiu a "esfera de direito dos indivíduos através de sua 'justiça de Kadi', foram colocados determinados limites ao arbítrio do senhor em favor dos subordinados: escravos, crianças, mulheres" (Weber, 1907:138).

Ao comentar os traços éticos da teocracia, Marianne destaca a proibição de maus-tratos; o direito materno de guarda até os 7 anos da criança, quando esta passava a ter o direito de escolher entre pai e mãe; em caso de adultério, a exigência "inacreditavelmente arcaica" de que a esposa "legítima" amamentasse os filhos do marido adúltero por dois anos (Weber, 1907:136). O dever de presentear a esposa não minorava a crueldade desse tipo de regulamentação da vida pessoal mantido na lei islâmica, conclui Marianne.

"Contra a vontade do marido", a mulher não podia acionar a justiça. Ela também não tinha direito a propor divórcio. Considerada culpada em um processo de separação, ela perdia o direito a bens. Não havia direito de pensão (Weber, 1907:138). Os filhos também se mantinham submissos ao domínio do pai. Assim que nasciam, podiam ser "dados" em casamento. As meninas, tão logo pudessem dispensar os cuidados da mãe, podiam ser mandadas para a casa dos futuros maridos. E embora o pai pudesse requerer a filha de volta em caso de "ela não estar feliz no casamento", o domínio absoluto do homem sobre os seus não encontrou quaisquer limites no que diz respeito ao seu direito de propriedade sobre a esposa (Weber, 1907:139). Nesse quesito, a diferença em relação à lei babilônica e à lei judaica não parece tão gritante, diz Marianne. O que chama a atenção no caso da lei islâmica é o fato de que "desde seu surgimento a pouco mais de 1300 anos", e apesar do contato estabelecido com outras culturas (inclusive "a moderna cultura ocidental"), ela se manteve "praticamente inalterada em seus traços característicos" e, além de tudo, "em perfeita sintonia com os costumes orientais antigos que ainda hoje regulam as relações pessoais de cerca de 200 milhões de pessoas" (Weber, 1907:139-140).

> "As inciativas em favor da 'emancipação feminina' falham diante dos preceitos (...) do Corão, assim como a amarração religiosa da ordem social e da tradição representa uma obstrução severa, se não insuperável a longo prazo, para o desenvolvimento do capitalismo" (Weber, 1907:140).

A menção ao capitalismo aqui parece deslocada. Mas remete à associação weberiana entre ética e capitalismo (ou pelo menos seu espírito) que Marianne nunca chega a explorar na própria obra respeitando, me parece, a divisão sexual do trabalho vigente entre os Weber: Max concentrado mais na função de mediação da religião; Marianne na função de mediação do

Direito. O capitalismo aparece no caso da consideração do caráter "estritamente mundano do direito de família". Mas como Marianne recupera a relação - necessária - das formas de organização da interação conjugal com os princípios de valor da liberdade da pessoa a partir do Direito, seu argumento segue com assente na articulação entre ideias, direito matrimonial e vida à dois na prática agora nas "culturas antigas em seu sentido clássico".

No caso dos gregos e dos romanos a relação entre valor, instituição e vida da mulher no casamento esteve fortemente determinada por um fato em especial: o enfraquecimento por meio da organização pública conforme o princípio da cidadania livre expressa em lei dos princípios de governo próprios ao Oriente. Economia, política e mesmo religião - sem contar a família e o próprio casamento - foram afetados pelo fortalecimento gradativo de formas de interação aos moldes "comunidade dos livres". Fortalecimento impulsionado de alguma maneira pelo desenvolvimento econômico. Para ela, a relação entre "o desenvolvido sentimento de liberdade dos homens" (em parte jurídica, em parte cultural, em parte economicamente fomentado) e o desenvolvimento do direito em relação à liberdade da esposa e mãe nestas civilizações é estreita e se deu a partir da noção de cidadão [Staatbüger] considerando que "o cidadão da antiguidade clássica é sobretudo soldado" (Weber, 1907:140). O que significa que, através da busca pelo reconhecimento na esfera pública, o homem se alienava completamente da esfera privada da vida.

Na Grécia antiga pode-se distinguir mais claramente esse estado de coisas. A maneira exclusiva como se justifica juridicamente a monogamia é o diferencial na constituição da família grega em comparação com os considerados "bárbaros", explica Marianne. O vínculo familiar era necessariamente jurídico e somente os filhos de um "casamento legítimo" podiam ser incorporados à junta militar e assim compor a *Phatrie*. Os nascidos fora da proteção desse instituto - "na era clássica, todos os outros" - pertenciam "apenas à família de sua mãe" (Weber, 1907:141). Todavia, ao contrário do que "é costume acreditar" a "instituição legal da monogamia" não foi a única responsável por assegurar à personalidade da mulher uma posição mais digna. Marianne chama atenção para o fato de que, "como se pode perceber a partir da avaliação moderna" do caso grego, "a vida da família e a vida sexual constituem, nos costumes talvez ainda mais que no direito, uma mácula no esplendor da cultura" (Weber, 1907:142).

> "No que tange à monogamia instituída legalmente, ela deposita naturalmente apenas sobre a mulher, nunca sobre o homem, a obrigação legal e também moral de exclusividade na relação sexual. A mulher infiel era punida tanto penal quanto civilmente (...) por exemplo, ela podia ser excluída dos cultos, era proibida de portar joias, e segundo uma ordem de Aquino 'o legislador a cobriria com grande vergonha e faria de sua vida um fardo esmagador'. O marido devia, conforme as circunstâncias

> - tal qual entre os judeus - se separar, tanto que que em circunstância alguma uma criança estranha ocupasse lugar em sua família" (Weber, 1907:142).

Da parte do homem, a visita para fins de diversão a concubinas, escravas ou a garotos era admitida enquanto prática comum. Ilegal, apenas a prostituição de uma cidadã livre (Weber, 1907:142).

> "E já que a vida instintiva da parte dele [do homem] permanece totalmente sem cultivo, a monogamia não promoveu por si o valor da personalidade da mulher e sua estima enquanto mãe de família" (Weber, 1903:143).

"O costume social ('convenção')" comandou "o reforço efetivo da domesticação da mulher" (Weber, 1907:143), apesar de, na cultura clássica, "a posição jurídico-formal da mulher ter se elevado". Verifica-se, também no caso grego, a dupla função do Direito: como instrumento de dominação da mulher e ao mesmo tempo um instrumento cultural valorizado para assegurar sua liberdade. O que explica porque, apesar dos avanços no direito matrimonial e de família, "sua efetiva liberdade pessoal" tenha diminuído "ainda mais – sobretudo em Atena" e isso como prova de um "acontecimento, que em sua nitidez até agora não encontra paralelo na história da relação entre os sexos" (Weber, 1907:143). "A dependência geral da mulher, *de jura* e *de fato*", apresenta "em toda Grécia" e "em relação ao Oriente novas nuances" e introduz o instituto da tutela de gênero [Geschlechtsvormundschaft] como "característica importante do patriarcalismo na família". Uma característica que "aparece plenamente desenvolvida pela primeira vez dentro do círculo dos povos antigos" à medida que "o direito dos parentes masculinos de 'dar' a moça em casamento" foi legalmente reforçado e ampliado.

> "Toda mulher ateniense, não importa se casada ou não, se encontra perpetuamente sob o 'domínio' de seus parentes homens mais próximos: pais, irmãos, maridos, filhos ou uma outra pessoa" (Weber, 1907:143).

O conceito de *kryos* - tutor - aplicado à mulher fez dela um ser "vitaliciamente incapaz no sentido jurídico", submetendo-a a uma situação comparável, "como bem afirma Aristóteles", a dos escravos e das crianças (Weber, 1907:143). O *kryos* ainda podia coexistir com a função de marido, caso ocorresse ao homem o expediente de fazer o requerimento do "direito" sobre a mulher (Weber, 1907:144), cuja condição por ocasião da celebração do contrato de casamento continuou sendo a de objeto e enquanto tal, legalmente ordenado a um proprietário.

Mas o que dizer do ideal que orientou a organização das formas de relação íntima nesta

cultura? A posição da esposa como "verdadeira companheira" [Lebensgefährtin] chegou a ser reconhecida por Homero. Todavia, a imagem da "parceira na alegria e na dor", certamente componente da "intimidade da comunidade de vida constituída entre marido e mulher", se perdeu para a literatura posterior.

> "As mulheres passam a ser ou figuras heroicas superpoderosas ou, onde um sentimento doce é descrito, este só é manifesto em relação ao pai, aos irmãos e às crianças (...), muito raramente em relação ao marido ou à mãe. Nem todo mundo é capaz a exemplo de Wilamowitz de extrair da leitura de Orestia uma elevada consideração da esposa - isso sem falar da mãe" (Weber, 1907:144).

A partir do momento em que o dote se tornou tradição garantida pela lei em toda a Grécia, a intenção da família da mulher passou a ser a provisão econômica da filha dada em casamento. O que antes era um "costume" foi alçado à condição de obrigação juridicamente determinada. Configurou-se como direito, mesmo que ainda segundo o interesse ou a condição da família da mulher de conferir à filha alguma segurança em caso de dissolução do vínculo. Como na Grécia Antiga não era reconhecido às mulheres qualquer direito de herança, como elas não detinham sequer o direito de serem alimentadas na casa do pai, o instrumento cultural de proteção veio a calhar, especialmente no caso das filhas de famílias de posses. Mas por se tratar antes de costume, não de determinação jurídica formal, casamentos sem dote eram realizados com frequência, o que acarretou o desaparecimento na cultura grega da obrigação de pagamento por parte do noivo ou da família dele pela esposa como era comum em todo o Oriente.

Uma outra consequência foi o fato de que qualquer "presente" dado pelo pretendente ou marido passou a ser valorizado como ato livre do constrangimento legal, de acordo apenas com o arbítrio do homem (Weber, 1907:145). Como esses presentes eram apenas para o "uso pessoal", o direito de propriedade da mulher continuou precário em relação aos direitos reservados ao marido ou aos parentes homens da linhagem paterna. O direito à dissolução do vínculo também se constituiu de forma mais acessível e confortável para o homem que para a mulher, embora a separação em virtude de comum acordo tenha sido prevista em lei.

A relação com os filhos, estritamente patriarcal. À mãe não se atribuía nenhum direito em relação aos filhos que por lei "pertenciam sempre ao pai". A relação de propriedade só não encontrou limites legais no caso da filha. "Os filhos eram emancipados aos 18, em outros lugares aos 20 anos de idade", "passavam a compor a lista dos cidadãos" e tinham acesso à formação militar.

> "O estado democrático-militar impunha suas mãos sobre eles e estabelecia com isso limites ao domínio do pai. O destino das filhas permanecia por oposição nas mãos do pai até que o direito sobre ela fosse transferido ao marido" (Weber, 1907:146)

Até Sólon, a venda dos filhos foi permitida, e mesmo depois dele foi mantido o direito de escolher uma filha para vender como concubina "caso nenhum livre fosse encontrado para ela". Com exceção de Tebas, o infanticídio ou abandono de crianças era prática comum, autorizada não apenas pelo direito, mas também pelo costume, especialmente no caso das meninas. Ao pai manteve-se a reserva do direito de ordenar a qualquer tempo a volta do filho abandonado, retirando-lhe dos pais adotivos se fosse o caso (Weber, 1907:146-147).

Mas condição feminina se altera na medida do desenvolvimento do direito também ali. Ao aplicar suas considerações a uma nova fonte disponibilizada pelos estudiosos alemães à época, Marianne identifica uma relação entre melhora na posição da mulher e o recuo no caráter militar do estado grego (Weber, 1907:147), por exemplo. Apesar de permitir comprovar a manutenção da vantagem garantida juridicamente aos filhos em relação às filhas, a fonte permitiu à autora constatar a posterior existência de um "direito de herança da filha" (semelhante ao adotado pelos judeus, só que em forma menos desenvolvida). Caso não tivesse irmãos, a moça herdava todos os bens do pai, embora sob a condição de se casar com o próximo parente na linha de sucessão do pais. Se o referido parente fosse casado, o mesmo teria que se separar para cumprir o prescrito na lei. O filho desta relação se tornava o herdeiro legítimo. Direito que valeu como meio para manutenção da propriedade dentro dos limites da família paterna em caso da ausência de um herdeiro homem, mas que teve por consequência alguma melhora na situação jurídica da mulher.

Com o esquecimento de seu fundamento religioso, a lei foi sendo ajustada e conforme os ajustes subsequentes o instituto passou a garantir à mulher, em caso de separação e viuvez, uma situação consideravelmente melhor do que a prevista no direito da cidade até aquele momento (Weber, 1907:148). A nova forma dá testemunho da "introdução de uma nova ideia jurídica", que foi acolhida na era helênica e cultivada via contrato como "um tipo de comunidade de bens", onde constava o reconhecimento - o único - do valor econômico do desempenho da mulher enquanto administradora do lar, com direito prescrito juridicamente a metade de tudo mais uma pensão (Weber, 1907:149).

Essa mirada retrospectiva permitiu à autora atestar o trajeto singular do direito matrimonial grego a começar pela institucionalização do "aspecto jurídico-formal da esposa

como detentora de uma esfera de direito própria" e isso, apesar de "sua submissão efetiva e pouca estima enquanto esposa e mãe de família" naquela cultura. Para Marianne, mesmo que se reconheça que na Grécia Antiga a mulher solteira tivesse "direito a alguma formação espiritual e liberdade" e, assim, condições de reverberar espiritualmente "na vida de seu tempo", a condição feminina enquanto esposa e mãe esteve longe de vencer "os grilhões da tradição".

"Apenas onde os grilhões da tradição eram menos fortes", a participação da mulher "na vida espiritual dos homens" (como junto a Pitágoras) foi possível. Praticamente apenas em Esparta, e apenas para que gerassem filhos fortes e dignos do estado, é que elas gozavam de um status social efetivo, tal qual descrito por Homero. "Na casa, ela era, em razão do confisco dos homens por parte do estado, efetivas senhoras", não raro, transformadas em proprietárias por força da prontidão dos homens para a guerra e "sua ilimitada dedicação à 'polis', que só era então assegurada, caso seus interesses na vida pública não fossem estrangulados pelas preocupações com a esfera privada" (Weber, 1907:150).

No que se refere à relação espiritual, intersubjetiva dos cônjuges em Esparta, no mudo grego como um todo, somente especulações. As narrativas disponíveis sobre a vida familiar só deixam reconhecer claramente que "casamento" e "amor" não convergiam na visão de mundo ateniense. No *Banquete* de Platão, a atração puramente física por uma mulher constitui a forma mais baixa de relação íntima. Ao "natural" e "sensorial" não se reconhecia valor superior "como se faz com frequência hoje em dia". O companheirismo militar, a parceria entre os homens, essa sim era cantada como "comunidade espiritual e amizade", não apenas por Platão, que também defendeu "o direito igual das mulheres ao cultivo de todas as suas habilidades e a toda forma de ocupação e debate". Direito ao qual, diga-se de passagem, ela deveria renunciar em nome do serviço à coletividade, à família e ao casamento. Uma visão em profundo contraste com seu tempo, embora firme na visão do matrimônio como empecilho à realização de objetivos culturais por parte do indivíduo casado, especialmente a esposa e mãe (Weber, 1907:151). O que se registra, nesse movimento, segundo Marianne, é uma virada da erótica à homossexualidade, onde oportunidades de "aprofundamento e refinamento da coabitação sexual entre homem e mulher" se estreitaram significativamente. O casamento foi "reduzido ao objetivo de produção de herdeiros legítimos", "um instituto pressuposto como essencialmente político, sagrado e através do respeito ao dote, também econômico" (Weber, 1907:152).

O incentivo da visão da esposa como "parceria na comunidade doméstica e junto aos filhos" que se verifica nos escritos de Xenofonte permite supor, por sua vez, que a ideia de partilha "dos interesses espirituais com a esposa" fizesse parte da concepção da elite intelectual de Atenas pelo menos. Mas sem condição alguma de neutralizar os efeitos do alheamento do

homem em relação ao espaço doméstico naquelas sociedades. A labuta rotineira, para o consumo e, portanto, em função da sobrevivência era considerada indigna para o indivíduo dedicado aos feitos que lhe garantiriam a imortalidade na terra e que faziam parte de sua esfera de eficácia livre no mundo. Esta esfera livre de ação é que era digna de "todo o seu tempo e seu interesse" (Weber, 1907:153).

> "Desta plenitude da existência externa ao espaço doméstico, a esposa era, porém totalmente privada" (Weber, 1907:154).

Ela era completamente excluída da vida pública. As raras vezes que saísse à rua, só se totalmente coberta e acompanhada. Praticamente nenhuma oportunidade de convívio social. A intenção desse tipo de "isolamento da mulher em relação ao mundo exterior" foi certamente a de garantir ao marido "que gozava de toda liberdade e de toda forma de satisfação da própria sensibilidade, a fidelidade da esposa encarregada da produção de descendentes legítimos". Nada parecido no que se refere ao mesmo direito para a mulher. Mesmo a educação dos filhos era transferida aos pedagogos assim que o filho completasse 6 anos, retirando à mãe mais essa oportunidade de participação em alguma esfera mais nobre de ação. O estreitamento da esfera de interesse no caso da grega era brutal. Trancafiada no espaço doméstico, sujeita à interação com crianças e criadas, sem acesso a qualquer espécie de estímulo espiritual e submetida com o passar dos anos aos efeitos da falta de cultivo, ao "domínio natural cego" não é de se estranhar que a mulher grega comum passasse a ser representada por figuras como Medeia (Weber, 1907:154).

Mulheres que enfrentaram a submissão "à gaiola do casamento ateniense" viviam fora dos limites da família e garantiam para si a "liberdade de seus espíritos". Eram estimadas pelo que as esposas não eram:

> "A camarada e parceira para todos os interesses espirituais e estéticos do homem, a amiga demandada e estimada dos espíritos líderes e maravilhoso modelo para as criações artísticas mais esplendorosas" (Weber, 1907:156).

A estima dos filósofos também lhes era dedicada e somente através delas "o gênero feminino logrou influência sobre a cultura política, artística e intelectual de sua terra" (Weber, 1907:157). Contudo, a partir do momento que os atenienses trancafiaram via lei a mulher - e somente ela - "eles compreenderam, às custas dela", o valor da existência espiritual e da plenitude das experiências. Registraram esse aprendizado magnífica e exuberantemente em

todas as manifestações culturais. Contudo:

> "Apesar da consciência jurídica ter colocado limites externos ao arbítrio selvagem dos homens, a falta sem precedentes de algum reconhecimento das obrigações éticas em relação à esposa, junto de sua rigorosa clausura de tipo oriental, surge como mancha escura na magnificência da vida cultural helênica" (Weber, 1907:145)

A ruína do significado militar da polis traria consigo um "tipo mais moderno" de interação real entre os sexos. "Todavia, alterações fundamentais na posição jurídica da mulher a gente não encontra" e o domínio grego sobre o Oriente explica a propagação da "tutela de gênero" grega. "Por outro lado, o direito relativo à partilha de bens no casamento se misturou de diversas maneiras com o oriental" (Weber, 1907:157). "A insegurança da condição jurídica" que surge desse contato, pode explicar a legitimidade ampla que o casamento assumiu enquanto "pacto escrito" para a garantia oficial da posição da mulher em relação à propriedade. Um pacto a partir do qual passou-se a classificar as demais formas de interação entre os sexos (Weber, 1907:158). Portanto, o casamento enquanto construção jurídica se revela nas suas mais variadas formas conforme se percebe na análise do instituto.

"A construção jurídica do casamento romano" é exemplo nesse sentido. A análise do sistema na era republicana revela a semelhança com o modelo grego no que tange à monogamia. Ainda que "mais elaborado" no caso de Roma, dado que não se encontraram vestígios de poligamia no início do império. Nem a manutenção de escravas e servas para fins sexuais, nem relacionamentos duradouros fora do lar eram reconhecidos pelos costumes. Também não se encontram concorrentes para o valor atribuído à "mater familias" romana. O que causa estranhamento, porque apesar da estima em relação à esposa e mãe por parte dos "costumes", a "perspectiva moral romana em todas as épocas conhecidas por nós" em relação à mulher casada não foi capaz de evitar "sua subordinação legaI" que "alcançou na era da velha república o ponto mais baixo" se comparada a outras civilizações do mesmo círculo (Weber, 1907:158).

> "O patriarcalismo valia em sua potência máxima e foi, ao contrário de sua validade puramente 'prática' junto aos povos primitivos, intencional, sistemática, juridicamente cultivado de maneira que o pertencimento de um indivíduo a uma família por meio do critério do sangue foi quase que totalmente ignorado" (Weber, 1907:158-159).

O arbítrio do *pater familias* se impôs na lei ao ponto de se atribuir ao "senhor da casa o poder exclusivo" de excluir "todos os herdeiros legítimos em função de sua preferência por um terceiro" (Weber, 1907:158-159).

> "Na época da velha república a 'família' valia enquanto comunidade jurídica, cujos membros, todos na mesma medida e de forma não muito diferente em relação aos escravos, se encontravam submetidos ao seu domínio; compreendia não apenas a pequena família composta por pai, mãe e suas crianças como conhecemos hoje, mas também e, na verdade, vitaliciamente, as filhas e filhos adultos solteiros, os filhos adultos casados junto suas respectivas esposas e crianças, e finalmente, todas as pessoas livres que o senhor viesse a adotar. O 'pater familias' era o soberano absoluto desses pequenos estados dentro do estado. Esposa, filhos, netos, noras, adotados 'pertenciam' a ele, tal qual escravos, animais, coisas eram de sua propriedade" (Weber, 1907:159-160).

Esse pai dispunha do direito de vida e morte sobre os recém-nascidos. O domínio sobre os filhos era mantido caso não fosse formalmente transferido por ocasião do casamento. Ele podia emancipar o filho, mas apenas se quisesse. No caso das filhas, nem assim. "Em caso de delito, filhos e escravos tinham o tratamento dispensado ao gado". Ninguém sob o poder do pai detinha direitos pessoais ou o direito de fazê-los valer no tribunal. Tudo que viessem a produzir constituía automaticamente propriedade de seu senhor. Tudo sob o arbítrio do senhor, conforme suas inclinações, caprichos ou empatia. Juridicamente, todos completamente desassistidos já que "nenhum poder terreno limitava o poder do pai" (Weber, 1907:160).

Segundo a concepção religiosa, até o princípio de julgamento e administração da pena lhe era reconhecido (Weber, 1907:160). A disciplina da casa nos moldes da disciplina militar.

> "E o cidadão, que no espaço público se submetia ao poder oficial, tinha o dever de obediência fora de casa compensado através do domínio ilimitado dentro da própria casa" (Weber, 1907:161).

Ilimitado era também seu direito de propriedade. Em latim *dominium*, já que "o poder estatal se matinha da soleira da porta para fora". Nos limites de seu domínio, "apenas limites religiosos ao absolutismo do dono da casa" (Weber, 1907:161).

A submissão da mulher era também, tal qual entre os gregos, garantida através da figura jurídica da "tutela de gênero". E apesar da novidade do casamento civil e outras formalidades, manteve-se no caso o caráter de transação comercial, sendo a mulher o objeto adquirido pelo homem. Enquanto coisa, a mulher casada perdia sua ordenação jurídica à família de origem. O status jurídico que passava a lhe caber era então o de filha de seu marido e eventualmente neta do sogro. Sem o reconhecimento jurídico de sua condição de parceira tão estimada pelos romanos, ela podia ser vendida (mesmo que a religião entendesse o negócio como ofensivo). Matá-la, *apenas* se ela fosse levada a juízo pela própria família e condenada,

(Weber, 1907:161) dizia a lei.

> "Mas, antes de tudo o mais, o que era pior, muito mais desfavorável, na condição jurídica da mulher romana na velha república em comparação com outras civilizações antigas é a total ausência do direito de separação" (Weber, 1907:162).

Ao contrário do marido, ao qual legalmente se reconhecia o direito de se desvincular facilmente do casamento, a mulher se viu completamente desprovida de meios para fazê-lo. As formalidades relativas ao *Sakral-Ehe* foram sendo institucionalizadas ao longo do tempo pelo estado romano, de maneira que beber vinho escondido ou enfeitiçar as crianças passou a valer como justificativa para a separação com prejuízos do parco direito de propriedade detido pela família da mulher (Weber, 1907:162). O *Manus-Ehe* romano, "ao contrário dos outros direitos matrimoniais antigos" eliminou "completamente a esfera de propriedade da mulher". O "considerável significado prático" dessa denegação jurídica do reconhecimento da propriedade feminina só se compara em termos de significado - mesmo assim, invertido - com a instituição do "direito de herança igualitário" na era antiga e a consequente constituição jurídica da mulher como proprietária, conclui Marianne.

No que tange à diferença da "condição real da esposa na Roma Antiga" em comparação com a de suas irmãs gregas, Marianne destaca como determinante o fato de que:

> "É a casa, não fora dela tal qual entre os helenos, que o romano estabelece como ponto central de seus interesses pessoais" (Weber, 1907:163).

O fato de as crianças serem "educadas e ensinadas" em casa também pesava na posição da mulher. A tarefa era assumida pelo pai, pelo menos em relação aos filhos homens. E isso, tanto no que dissesse respeito às atividades práticas, quanto em relação "às 'disciplinas teóricas' (ler, escrever, calcular e legislação), necessárias ao domínio da vida" (Weber, 1907:163). Às filhas, sob a regência da mãe, somente o que servisse ao consumo do grupo, à administração da vida doméstica. Em tarefas consideradas menores, a orientação cabia às servas. O reconhecimento prático - na ação - do valor desse trabalho implicou na estima da mulher enquanto "moralmente rigorosa, altiva e consciente" (Weber, 1907:163). Socialmente ela passou a ser tratada como "senhora da casa". Mas se esse e outros "costumes" foram suficientes para amainar a severidade da coerção jurídica imposta à mulher no *Manus-Ehe* há que se discutir, reitera Marianne, sempre distinguindo entre reconhecimento do valor da mulher casada enquanto estima e seu reconhecimento na prática, via previsão legal dos limites ao arbítrio do

esposo e pai.

Para Marianne, a estima dedicada à mulher nos costumes de uma cultura têm que ser levada em consideração, já que revela, como na comparação entre o caso grego e o romano, uma diferença não apenas na visão do que deveria ser uma esposa, mas sobretudo na visão do casamento enquanto coexistência das liberdades dos cônjuges. Essa visão necessariamente impacta não apenas a conduta em relação à condição feminina em geral, mas a forma de orientação legal da conduta no que ser refere à sua integridade e autonomia.

Um exemplo de como a conduta das pessoas se orienta pelos costumes estabelecidos segundo uma visão estreita dos limites de ação que cabem à mulher é o fato de, diferentemente da esposa grega, a romana não ser banida para um cômodo em separado dentro da própria casa. No geral, em Roma os obstáculos impostos à sua presença eram menores.

> "Ela vivia muito mais na companhia de homens, partilhava de seus interesses e frequentemente também de sua ambição política, enquanto ele a consultava em todo assunto de família" (Weber, 1907:163).

A vida social da esposa romana era rica. Podia tomar vinho, desde que "sentada e não deitada como o homem". Ela era vista no teatro, no circo, no mercado, na rua sem acompanhante, embora não sem o conhecimento do homem, ao qual era prescrito o dever de proteger e dar passagem às "matronas" (Weber, 1907:163). O que, junto a outros exemplos recolhidos das fontes, permite à Marianne afirmar que na prática, "a moral matrimonial dos romanos era colocada acima de seu direito matrimonial" (Weber, 1907:164).

Em nítida diferença em relação ao caso grego, "o costume reconhecia, também à mãe, uma posição de maior estima que o direito". E pode-se afirmar sem receio, afirma Marianne, que "este posicionamento realmente digno da mulher" na esfera dos costumes "encontrou expressão com o passar do tempo também no desenvolvimento do direito" à medida que "o patriarcalismo estrito do *Manus-Ehe* deixou de ser legalmente suportado. Como? No caso romano, sabe-se pelas fontes que, a falta de condições do homem para pagar o preço determinado em lei por sua mulher, não raro, era compensada com a renúncia em juízo à requisição do domínio (o *manus*). Essa possibilidade foi transformada em lei e transportada para dentro da "ordem e segurança jurídica do casamento" com a consequente alteração no grau de liberdade formalmente garantido à mulher no casamento romano. Decisão em solução de continuidade com o dote, o "casamento livre" veio a substituir o *Manus-Ehe* nos últimos anos da república. Um processo lento, não linear se considerado no caso romano, mas também tão

variado em sua trajetória quanto se distinguem as singularidades históricas.

Com base na singularidade histórica que é a Roma na era da República, Marianne descreve o jogo entre permanências e inovações na dinâmica da instituição do casamento civil. Avanços e recuos do "direito materno", do "direito paterno", do direito de propriedade em relação do direito matrimonial, do direito à dissolução do vínculo. Em uma palavra, em que medida cada uma das codificações, a partir da instituição legal do vínculo conjugal, favoreceu ou obstacularizou a liberdade da esposa e mãe; em que medida cada sistema revela a referida liberdade enquanto princípio fundante do direito matrimonial e de família. Verdadeiras constelações de normas e regras erguidas para a regulação da coabitação sexual são consideradas a partir dessa ideia, e a cada vez alterando a "posição jurídica da esposa" em relação à liberação do marido e pai. A cada movimento do direito nesse sentido, a história da condição feminina em uma dada cultura "entra em uma nova fase" (Weber, 1907:165).

Para exemplo, Marianne volta ao exemplo do "casamento livre" [freie Ehe], instituído em Roma para substituir o "casamento por domínio" [Manus-Ehe]. A duração do relacionamento passou a ser, por força de lei, questão exclusiva da ordem privada dos cônjuges (Weber, 1907:168). A começar por essa inovação jurídica, o direito matrimonial romano logrou resgatar formalmente a esposa romana da condição de escrava alçando-a "ao nível da independência jurídica", mesmo que "enquanto mãe ela tenha permanecido sem direito algum" (Weber, 1907:165). É que a manutenção do princípio patriarcal como determinante da "constituição da família" - mesmo no casamento livre - provocou "incongruências jurídicas estranhas" referentes às transformações na posição da esposa e mãe até o reconhecimento fático de sua condição como "personalidade jurídica autônoma" no direito matrimonial romano de Justiniano. O impacto dessa coexistência do direito enquanto instrumento de dominação da mulher e enquanto meio para garantir os limites de sua esfera de livre ação é analisado ao detalhe por nossa autora no que se refere ao direito à propriedade (fosse sobre o dote, sobre os frutos do próprio trabalho, sobre as próprias joias, o direito à herança), ao direito de guarda em relação aos filhos diante do marido, dos parentes dele ou do próprio grupo familiar, ou ainda ao direito de celebrar contrato, de recorrer ao tribunal, ao direito à inviolabilidade do próprio corpo e, por fim, ao direito a uma esfera de ação livre, independente e protegida do arbítrio de outrem.

Marianne demonstra um nível de cultivo e domínio espantoso das fontes, o que por si só desacredita qualquer referência ao caráter "ensaístico" de seu trabalho. As 41 páginas de *Ehefrau und Mutter* dedicadas ao "casamento em Roma e no império romano" revela ainda a perícia de Marianne na aplicação do método comparativo para verificação de sua tese. O significado da institucionalização romana do regime de separação de bens no casamento livre

em comparação com o caso grego, por exemplo. A proteção da mulher em relação aos credores do marido é analisada enquanto consequência prática para a esposa romana, cuja posição se eleva na medida da redução de sua vulnerabilidade (nesse caso específico, vulnerabilidade econômica) via estabelecimento objetivo (legal) de limites ao arbítrio daqueles com as quais ela viesse travar relações.

A comparação entre as "diversas construções jurídicas em suas consequências práticas" para a liberdade da esposa e mãe permite, ainda, conclusões como a de que a limitação do domínio do marido em favor da esposa é incompatível com o patriarcalismo estrito (Weber, 1907:166). Ou de que a demanda moderna é sobretudo pelo casamento civil enquanto forma que instrui a liberdade da pessoa na relação conjugal. O conceito de coexistência das liberdades remetendo à reciprocidade ao longo do tempo e à igualdade na diferença como consta da análise do "casamento livre" no império romano e mais tarde na Alemanha da própria Marianne. Em um e no outro caso, "o ideal de vínculo animado por palavras de ordem como 'amor livre' ou 'casamento livre', cuja duração estivesse completamente sujeita aos humores dos indivíduos" (Weber, 1907:168), se fazia notar por toda parte.

Na análise do instituto do casamento na Roma Antiga, as consequências fáticas (nos dois sentidos da palavra) desse desprezo pela forma de organização jurídica da interação, uma vez que não se considera a função positiva do Direito na instrução da liberdade da pessoa quando o tema é casamento, vai além da condição de esposa e mãe no desenvolvimento do direito. Tanto em Roma quanto na Alemanha de Marianne, o discurso hostil à institucionalização jurídica da relação conjugal se deu em nome de um suposto império dos sentidos (no melhor estilo, "vade foras" ou "tuas res tibi habeto" dos romanos), ignorando peremptoriamente o valor da liberdade da esposa e mãe como diretriz das formas consideradas como as mais "legítimas" de casamento. Ao longo da investigação da história do desenvolvimento do direito romano e alemão, Marianne se depara com as consequências da campanha pela desinstitucionalização do casamento. O exemplo romano veio a calhar como possibilidade de complexificação do que estava em curso na Alemanha no início do século XX.

A começar pela consideração legal do destino dos filhos conforme cada uma das codificações, a alemã contemporânea e a romana antiga. Apesar da manutenção da desigualdade jurídica da situação da esposa e mãe nos dois sistemas, ainda assim o casamento civil se revela enquanto medida culturalmente eficaz para solução (mesmo que apenas parcial e imperfeita) do problema da limitação recíproca dos arbítrios no relacionamento íntimo (Weber, 1907:168-169). O que leva à conclusão de que a crítica a ser feita a cada uma das formas não exime o investigador de levar em conta o que cada uma delas significa, determina ou move no sentido

positivo em relação à elevação da situação da mulher no casamento quando o mesmo se constrói tomando a liberdade da pessoa como referência.

Ao mencionar a ideia de liberdade como diretriz do casamento (no direito e na prática), Marianne menciona o "casamento livre" e tece em relação a ele considerações agudas, de difícil aceitação por parte de seus contemporâneos, especialmente na academia. Ao pentear a contrapelo o fenômeno do "casamento livre" na Roma Antiga apontando para as consequências práticas da forma no que se refere ao direito à segurança jurídica para os limites da esfera de livre ação da mulher no relacionamento íntimo, Marianne destaca a institucionalização jurídica do casamento como momento chave para a condição feminina independentemente da sociedade. Enquanto tal, o instituto vem operando ao longo da história para a redução da vulnerabilidade, como meio para garantia e fomento da liberdade da mulher em geral. Muito embora apareça eivado de justificativas formais para a submissão da esposa e mãe diante do marido e pai, o casamento civil opera culturalmente no sentido oposto. Um paradoxo, como característico das soluções culturais humanas. Característica suficiente para chamar atenção da tendência ao elogio fácil do dito "casamento livre".

Considerando a importância real das formas de institucionalização do vínculo na cadeia de causalidades históricas que compõe a história do desenvolvimento do direito na civilização ocidental, Marianne frisa que o julgamento que se há de fazer da realidade não pode ser moral. Dito de outra maneira, não se pode supor que a relação dependa exclusivamente da moralidade – dos sentimentos – dos envolvidos. Quando submetidas a um ponto de vista ético, as considerações sobre o casamento devem levar em conta as formas culturais desenvolvidas para garantia externa dos limites necessários à conduta individual num contexto de interação. No caso, a forma cultural adotada para se definir e para se defender os limites das respectivas esferas de livre ação dos indivíduos no relacionamento íntimo é sociologicamente relevante, demandando a consideração de seus efeitos externos, tanto os positivos quanto os negativos.

Não haveria de ser diferente com a figura do "casamento livre" enquanto forma. Especialmente porque o adjetivo livre remete em primeira linha a uma forma liberada o quanto possível da necessidade de orientação jurídica. Sem sucumbir nem à filia nem à fobia, Marianne esclarece, que embora o casamento livre romano tenha colocado as bases estruturais do casamento moderno, nem a independência jurídica em relação a bens atribuída à mulher na forma romana de contrato (Weber, 1907:169), nem a atribuição à mulher do direito de se separar garantido no instituto foram mantidas nas legislações adotadas por um sem número das civilizações consideradas herdeiras de Roma (Weber, 1907:170). Admitir o significado do casamento livre na história como fato histórico nodal no desenvolvimento do direito relativo à

esposa e mãe, reconhecer no instituto jurídico romano uma forma que logrou permanências fundantes do casamento em geral ao longo da história ocidental não poderia, então, significar que os efeitos negativos dessa forma para a liberdade da esposa e mãe devam ser ignorados. Crítica que os defensores do "casamento livre" fazem questão de atualizar de maneira pertinente, mas desconsiderando que o "casamento livre" enquanto forma de organização da interação conjugal tem uma história e um futuro, variáveis conforme as coordenadas de tempo e espaço. No caso, Marianne salienta que, menos que a perenidade dessa forma na história do Ocidente, o que merece atenção sociológica são os efeitos práticos da permanência "objetiva" da referida forma para a condição feminina na modernidade. Marianne se coloca abertamente contra as tentativas de justificação moral da existência da forma, seja no passado por ocasião do matriarcado perdido, seja no futuro como queriam os defensores da nova ética sexual.

A dificuldade nesse tipo de enquadramento analítico da relação entre efeitos históricos de uma determinada forma de institucionalização do vínculo e moralidade em geral esbarra, sobretudo, no caráter seletivo das fontes que mencionam na maioria das vezes apenas as classes dominantes, explica Marianne. Daí o caráter especulativo de conclusões como a de que "o casamento livre" romano foi "a causa da degradação dos costumes" na velha Roma. Os titulares do "casamento livre" na Roma Antiga eram oficiais, latifundiários, burocratas, grandes comerciantes, cobradores de impostos, pessoas que detinham poder "e como nenhum outro grupo humano de pequeno porte", quase nunca tiveram que enfrentar algum limite mais concreto – positivo – à própria liberdade de ação. A ideia de liberdade nesse caso aparece (e sempre aparece) acompanhada do investimento quase que sistemático em estratégias para evitação da vinculação jurídica, onde a ideia de liberdade é em geral e idealmente entendida em função da reciprocidade da limitação da vontade de influência sobre o outro. O casamento livre em Roma correspondeu a uma moral sexual liberada de obrigações, dirigida quase que exclusivamente pelo interesse individual desimpedido" (Weber, 1907:170). O Direito nesse caso aparece como a instituição da qual os romanos queriam se ver "livres".

Mesmo assim não há que se dizer que "o casamento livre enquanto tal, sob a forma que ele assumiu em Roma" tenha constituído "a causa da decadência completa dos costumes como é habitual afirmar às vezes" (Weber, 1907:170). Nem a institucionalização jurídica em si, nem a falta dela sobredetermina a conduta na prática. Instituição alguma detém esse tipo de poder. O ideal de liberação pesa mais no curso dessa história. A influência do luxo, a visão da cidade como lugar de satisfação dos sentidos e do gozo material desvinculado do trabalho (deixado aos escravos!), o fato de que as crianças cresciam entre esses escravos sem contar com um sistema educacional do tipo grego, pesaram muito mais na alteração dos costumes que o

"casamento livre", ele em si, também uma forma de organização da interação orientada pelo ideal de liberdade não-impedida, pondera Marianne. Para a autora é a crescente valorização da liberdade como não-impedimento que se revela na história romana como substituto do ideal de "comunidade de obrigações entre marido e mulher" (Weber, 1907:170).

Prova suficiente da tese são os dados estatísticos sobre os processos de separação "nos círculos influentes no final da república. Os motivos alegados nas fontes para o fim do vínculo são os mais "fúteis": adoecimento do marido, convocação para a guerra. As acusações de infração por parte das mulheres também se elevaram significativamente, visto que a separação por culpa da esposa beneficiava o homem, geralmente interessado em "trocar de mulher". Há registros de "pagãos" que passaram por 20 casamentos no curto período da vida de um cidadão romano médio. "Cícero, Ovídio, Plínio, três, um logo depois do outro. César e Antônio, 4; Sulla e Pompeu, 5 esposas. (...) Um aristocrata romano desposou sua mulher dois dias depois da separação dela". Sem contar os casamentos selados em virtude de todo tipo de vantagem momentânea, como para garantir privilégios enquanto funcionário público. Um estado de coisas que se tornou alvo de "incontáveis sátiras e da reclamação por parte dos filósofos da moral" (Weber, 1907:171) além da crítica do casamento como "mal necessário, ao qual o cidadão, por motivo de uma razão de estado, não devia se furtar" (Weber, 1907:172).

E como sempre, foi nas mulheres em especial que se localizou "a fonte de todo mal". Tanto que, tão logo aconteceu o recuo do "casamento de domínio":

> "Os reacionários republicanos tentaram limitar novamente a liberdade delas, aparentemente na crença de poder reverter com isso as consequências da decadência dos costumes iniciada na guerra oriental. Antes de tudo, parecia a eles que a disponibilidade independente de grandes somas de dinheiro por parte das mulheres consistia em fonte da mania de consumo crescente que precisa ser detida. Acreditava-se que os costumes poderiam ser melhorados, se às mulheres em especial fossem retirados os meios para a condução de um modo luxuoso de vida" (Weber, 1907:172).

Mulheres que viviam sob o regime do casamento livre deviam ter seu direito à propriedade reduzido à metade em relação ao homem, mas a lei "não pegou". As estratégias para contorná-la se revelaram eficazes como prova o "número maior de mulheres ricas, independentes, no início do império se comparado com os números do período anterior" (Weber, 1907:172).

> "Mais ainda, procurou-se forçar a mulher através da limitação de sua capacidade jurídica de ação ao fogão" (Weber, 1907:172).

A possibilidade de reedição da figura da "tutela de gênero" pareceu fora de contexto, mas a proibição de que a mulher representasse terceiros diante do tribunal foi sim arrancada da esposa romana por força da nova lei. No ano 76 d.C. caiu o direito de liberdade ampla de comércio (Weber, 1907:172). E com exceção das severas limitações a esta última esfera de livre ação do direito romano (limitações que persistiriam até a Idade Média), todas as outras "desapareceram tão rápido quanto surgiram" (Weber, 1907:173).

"A liberalização da moral sexual seguiu naturalmente seu curso, apesar de tudo. Apenas quando suas consequências públicas se fizeram sentir" teve início a intervenção sistemática por parte de Augusto. Ele manteve "o direito livre à separação" em virtude de seu enraizamento profundo "nos costumes da nação", procurou "ao contrário, combater com todos os meios disponíveis para exercício do domínio político do Império a escassez de casamentos e de filhos". Um grande complexo de leis (*lex Julia* e *lex Papia Poppaea*) foi criado para fomentar a responsabilização pela criação e educação dos filhos e para "reforma da moral matrimonial" corrompida "através da exploração dos interesses individuais". Um exemplo, a preferência legal concedida aos casais com filhos em relação aos casais sem filhos no caso do direito de da herança.

> "Incentivos fiscais, civis, econômicos. O círculo de pessoas a quem era reconhecido o direito de se casar também foi estreitado, sendo negado, por exemplo, às prostitutas (Weber, 1907:173).

O "dever moral do pai" em relação ao dote de sua filha foi transformado em prescrição legal. A lei relativa à separação de bens, especialmente em caso de separação se tornou mais rigorosa, o que fez com que Augusto enfrentasse extrema resistência das classes mais atingidas com as medidas para o fortalecimento do valor jurídico do vínculo. A ponto de mulheres ricas passarem a comprar homens pobres sob a condição de "não serem caracterizadas como esposa" (Weber, 1907:174). Resultado de toda essa "política"

> "O número de crianças não aumentou e as separações por motivos frívolos não diminuíram" (Weber, 1907:174).

A lei para combate ao crime de estupro (em caso de delito sexual contra cidadãs livres) e a proibição de novo casamento por parte da mulher condenada no processo de separação foram medidas adicionais de Augusto, que também nesse caso encontrou forte resistência

(Weber, 1907:174). Formas de “driblar” a lei surgiram em profusão.

A diferença social também empurrava para essa diferenciação na posição jurídica do relacionamento, dado que somente pessoas das classes “juridicamente” privilegiadas detinham o direito ao casamento em seu sentido jurídico pleno. Assim, o instituto do “concubinato” se tornou oficial, uma reação jurídica à “necessidade de relações sexuais sem vínculo”, pode-se dizer, já que, desde Augusto, a lei do concubinato rege os relacionamentos que não são considerados “casamento pleno” [Vollehe]. Essa diferença remete à desigualdade do acesso ao Direito característica do império (Weber, 1907:175).

Fiel ao método, Marianne não deixa de considerar os efeitos (positivos e negativos) também da lei do concubinato. Efeitos positivos para a situação das concubinas em relação às prostitutas.

> “O concubinato não dava origem a uma família no sentido jurídico” (Weber, 1907:176).

Por isso, os filhos gerados nesse regime de relacionamento eram ordenados à família da mãe com todas as consequências práticas e legais dessa prescrição. Somente depois que o segundo imperador, Antonius Pius, instituiu juridicamente a obrigação de alimentos por parte da mãe e do pai dela é que se garantiu externamente às crianças assim nascidas algum direito. O pai, pelo contrário, “fora a expectativa da *reverentia*, não detinha nem direito sobre nem obrigações para com eles” (Weber, 1907:176). Estado de coisas que configura a “vigência do direito materno [Mutterrecht] sem poder da mãe [Muttergewalt]”, explica Marianne (Weber, 1907:176).

Em Roma, “onde o casamento não era possível ou inconveniente, prevalecia o concubinato”, que assumiu na prática “um caráter de relação duradoura” e “monogâmica”, uma vez que a relação com um homem casado não podia ser reconhecida como legítima. E como o adultério não chegou, ao contrário, a ser “legalizado”, mantendo o status de simples atentado contra os bons costumes, a prática de submissão da conduta aos instintos se manteve como regra. Eis o que explica o fato de que, apesar das leis de Augustus, “a moral pública tenha decaído ainda mais” como se pode verificar em profusão nos relatos sobre o império (Weber, 1907:177). A decadência da situação moral do casamento em Roma inclusive.

Todavia, paralelas às críticas de Sêneca e outros, devem ser levadas em conta na análise as narrativas sobre a “manutenção longeva da fidelidade e amor conjugal”, defende Marianne. As inscrições tumulares são significativas nesse caso, porque permitem uma noção

da vida matrimonial dentre todas as classes sociais (Weber, 1907:177). Nestas fontes, Marianne identifica a "massa de escravos", pessoas praticamente desprovidas de qualquer proteção jurídica, sofrendo as consequências da falta de limites externos ao arbítrio de seus senhores. "A existência de uma relação jurídica em proveito do senhor" mantinha a condição de objeto para escravos e seus filhos. Relações monogâmicas praticamente não existiam e "a forma de satisfação do impulso sexual" na maioria das vezes se dava como tudo mais em todas as outras formas de interação: "conforme o arbítrio de outrem" (Weber, 1907:178).

> "Prevalecia a 'promiscuidade', pois, decadência da família 'no alto' (...) e sua completa falta 'embaixo'. Em razão da inflação do trabalho escravo, em essência apenas a classe média fortemente comprimida, e de cujas inscrições falamos acima, era portadora dos relacionamentos conjugais monogâmicos sancionados na lei" (Weber, 1907:178).

O papel desta classe média na reforma moral do Império não deve ser desprezado, se o que se busca na análise é compreender o peso do ideal de coabitação sexual vigente em uma sociedade no estabelecimento de formas (jurídicas e cotidianas) de organização da vida a dois. Se o ideal que orienta a forma é o de coexistência das liberdades, explica-se o tipo de mudança social investigada.

> "Um parcial renascimento da moralidade sexual aconteceu nas classes superiores da sociedade (...) através de concepções, que procuravam colocar também o homem sob o jugo do domínio de si [Selbstbeherrschung]" (Weber, 1907:178).

A mudança não se dá sem a encarnação dos "novos" valores na prática. E é da lógica do humano que tal encarnação se faça por meio da institucionalização dos referidos valores. No caso da mudança social que se deu em Roma, há que se considerar a importância dos estoicos, por exemplo, que apoiados em sua visão particular da relação entre ética e erótica, passaram a defender "com plenos efeitos também ao homem, as normas da vida sexual monogâmica, que até aquele momento obrigavam apenas a mulher" (Weber, 1907:178-79). Se o ideal não devia se dobrar ao impulso de conceder livre curso à "predisposição natural", o mesmo deveria orientar toda conduta, inclusive dentro do casamento.

A orientação pelo ideal levou à crítica de um suposto "direito natural" do ser humano ao "prazer sexual". Provocou, por outro lado, o movimento de redução da relação sexual à função de reprodução. Epiteto definiu a "superação de toda exigência sensorial como objetivo final do desenvolvimento moral e intelectual e o casamento como única maneira autorizada da

satisfação dessas predisposições". Dos cônjuges - inclusive ao homem - passou-se a exigir "absoluta fidelidade no casamento e superação inclusive da concupiscência do pensamento" (Weber, 1907:179). Da ética sexual assim reconsiderada "surgiu, pela primeira vez, uma também profunda consideração do valor da comunidade de vida matrimonial". Uma "comunidade humana íntima, diante da qual mesmo o amor paternal tem que recuar".

Com os estoicos e sua ética que favoreceu o aprofundamento da moral sexual e matrimonial também teve lugar uma transvaloração da mulher (Weber, 1907:179) e consequente elevação da demanda ao Direito por proteção à sua pessoa enquanto ser de igual "disposição moral".

> "Eles [os estoicos] proclamaram, como Platão, seu [da mulher] direito a formação superior, fundamentaram, porém, essa exigência de forma mais profunda que aquele, a saber não apenas através da ideia sobre sua em princípio igual capacidade para as formas de atividade reservadas ao homem, mas com a indicação da igualdade de sua disposição moral e sua igual capacidade para a plenitude ética" (Weber, 1907:179).

Claro é que "essas concepções ético-sexuais não passaram sem efeito prático junto às camadas dirigentes" (Weber, 1907:179). À medida que alcançaram algum nível de concretude, ou seja, "à medida que se encarnaram nas constituições do imperador estoico", Justino, conhecido por sua "incrível reorganização do direito relativo aos bens no matrimônio e do direito de herança", a necessária mediação entre ideias e vida prática teve início.

> "Praticamente toda reforma 'interna' do casamento, ou seja, a eliminação do tratamento da esposa e mãe como 'estranha na própria casa' como o resultado final do desenvolvimento antigo do direito matrimonial nacional orientado para a limitação do arbítrio do pater familias foi empenho reformador, mera continuidade do trabalho iniciado pelo imperador estoico" (Weber, 1907:180).

A importância que Marianne atribui ao Direito como instituição mediadora entre valor e vida se evidencia nesta passagem do *Ehefrau und Mutter*.

> "A limitação do arbítrio absoluto do senhor da casa, a instituição do direito a Alimentos e à herança para mãe - casadas ou não casadas - e filhos constituem intervenção na forma tradicional de família, que certamente se deve à influência da *Stoa*" (Weber, 1907:180).

Não somente o fomento da autonomia, mas a defesa dos limites à esfera de ação dos indivíduos no casamento cabe ao Direito. As correntes espirituais colocam as demandas à

instituição jurídica do vínculo de forma que se constitua um meio externo de orientação da conduta dos indivíduos em interação. É o que se pode deduzir também da influência do cristianismo na relação entre os sexos, isso a datar do século III na mesma Roma.

> "Encontramos, pois uma diversidade de opiniões sobre suas consequências práticas e pode-se com razão afirmar, por um lado, que como nenhuma outra corrente espiritual, o cristianismo enobreceu a relação entre os sexos e assim atribuiu à mulher uma nova dignidade; por outro lado, sancionou através de um renascimento do patriarcalismo, sua submissão real e jurídica até os dias de hoje" (Weber, 1907: 180).

Também no caso do direito inspirado pelo cristianismo, pode-se fazer uma análise sociológica das forças encarregadas da promoção dos novos ideais de interação de um lado, e da necessária "inflexão sob normas" e outro. No caso, o mesmo Direito se revela enquanto instrumento cultural funcional para exigência da conduta conforme o ideal defendido na lei. Também no caso do cristianismo, se a referida "corrente espiritual" reporta ao Direito enquanto instrumento de dominação é assim que a instituição jurídica do casamento "funcionará". No caso, Marianne começa pelos efeitos positivos do "novo" ideal que passa a orientar a organização jurídica do vínculo conjugal.

> "O que a mulher deve ao cristianismo sobretudo, é o refinamento da moral sexual masculina junto às massas, na mesma direção que a Stoa junto à aristocracia do espírito almejou e em parte realizou: a inflexão do homem sob as normas, cujo jugo até então se impunha apenas sobre as mulheres. Concretamente formulado: a exigência rigorosa ao homem para que de sua parte ele também vivesse a monogamia de fato (...) e na verdade apenas sob a forma do casamento civil, porque apenas este oferece por si alguma garantia de que o homem irá se submeter a todos os deveres oriundos da interação entre os sexos" (Weber, 1907:181).

Esse ideal de "educação do homem para domínio da vida instintiva" impactou "profunda, interna e externamente e, em pontos bastante decisivos, a condição moral da mulher" embora "a doutrina do patriarcalismo como princípio", qual seja a "submissão efetiva e jurídica da mulher enquanto esposa e mãe", tenha se fortalecido e determinado "diretamente enquanto poder 'reacionário' o âmbito da liberdade jurídica da mulher" (Weber, 1907:181). O Direito como caminho para a liberdade mal se abriu *para a mulher casada*. O cristianismo autorizou deitar fora um possível interesse pelo "desenvolvimento do direito das mulheres e da personalidade das mulheres" até que a legislação arranjou para si "novos problemas", inconsistências e incoerências em relação ao ideal de reciprocidade das expectativas explicitados desde a moral estoica (Weber, 1907:181).

"Diante de Cristo mesmo" a diferença entre os sexos não contava. "Todos são um em Cristo" - os legisladores haviam de reconhecer. Diferentemente do "ideal estoico de superação do dado e das inclinações através do conhecimento do dever-ser", o novo ideal cristão de personalidade, por si só permitiu valorizar "não a posse de dons intelectuais e físicos, mas sim: um coração puro, amor dedicado, resignação, compaixão, paciência e pudor, características que dominam a vontade humana através do sentimento, não do intelecto". Essa visão haveria de orientar a lei para "cunho do ideal de personalidade através da valorização como norma legítima de inúmeros traços até então exigidos quase que exclusivamente à mulher" (Weber, 1907:182).

A esse reconhecimento religioso do valor do feminino titular da "soberana liberdade dos filhos de Deus", deveria se seguir "a alteração da ordem de sua posição na família e na comunidade". O ideal de fraternidade cristã também foi acionado e pretendeu justificar o rompimento dos "grilhões dos escravos". Mas enquanto líderes optaram por defender a tradição (o exemplo citado é o de Paulo) permaneceu-se "no que diz respeito à mulher sob a jurisdição da tradição oriental-judaica" (Weber, 1907:182). "Talvez parecesse a eles que a submissão da mulher fosse tão necessária à manutenção da família quanto a introdução de uma nova doutrina". O valor continuava sendo controlar os conflitos entre os cônjuges em nome da unidade da família, e em detrimento da liberdade da mulher. A ordem para "manter a mulher calada" e "sob a condição de serva, como é dito na lei" foi a que prevaleceu. Se foi assim, fica fácil reconhecer que o interesse defendido através desse tipo de prescrição foi menos a "manutenção da ordem na igreja" como se prefere acreditar. Os interesses "do regimento doméstico patriarcal tradicional" foram defendidos e mantidos na lei por força da posição dos legisladores (Weber, 1907:182). A referida lei manteve-se conforme "costumes orientais". Paulo e "muitos ainda hoje" deram concretude legal à associação ideacional entre "saída da mulher de sua passividade espiritual e ameaça à existência da família patriarcal" (Weber, 1907:183).

O exemplo é o de Paulo, privilegiado na análise de Marianne em virtude de sua influência na constituição da legislação eclesiástica que viria a determinar quase que sem concorrência o direito matrimonial no Ocidente em geral. Em relação ao casamento, o conselho de Paulo para "permanecer solteiro" visava, sobretudo, o manter-se afastado de tudo o que fosse "mundano". A parusia certamente autorizou o desinteresse "pelas mudanças externas da ordem vigente no Estado, sociedade e família", explica Marianne. Pregar o evangelho era o mais importante e "o solteiro providencia o que é o Senhor, conforme o que agrada ao Senhor; já o casado, o que o mundo é, algo que se espera da mulher" (Weber, 1907:183). As palavras são de Paulo, apesar da contraditória valorização que o apóstolo promoveu para o casamento já que,

“por outro lado, ele [Paulo] tinha para si que, para aqueles irmãos e irmãs que se transformaram em carne, valia o casamento monogâmico como a única forma digna e moral da vida sexual” (Weber, 1907:184).

O “marco no desenvolvimento da moral matrimonial”, nesse caso:

> “A exigência de indissolubilidade do vínculo, a incondicional observância da fidelidade também por parte do homem e a espiritualização da concepção de casamento por meio da comparação mística da relação matrimonial com a relação de Cristo com sua comunidade” (Weber, 1907:184).

Tudo “conforme a palavra do Senhor”, mas justificando a “posição diferenciada dos cônjuges no casamento” enquanto “regra para a conduta” dentro do casamento nos termos da lei (Weber, 1907:184) como fica explícito nas palavras do próprio Paulo em Efésios 5, 22-24.

> “As mulheres sejam submissas a seus maridos como ao Senhor, porque o homem é a cabeça da mulher, assim como Cristo é a cabeça da comunidade e o salvador do corpo - e como a comunidade está ordenada ao Cristo, estejam também as mulheres em tudo sujeitas aos maridos” (apud Weber, 1907:184).

Da parte do homem a exigência de que ele “ame a mulher” a exemplo do Cristo, que “amou a comunidade e se entregou por ela”. Amor em contrapartida da obediência exigida da mulher, que “deve temer o homem”, assumir “a tarefa mundana de esposa para a continuidade do gênero” e cuja possibilidade de benção no casamento se coloca quase que exclusivamente a partir da maternidade (vide as palavras de Paulo (em 1. Timóteo 2,15). A participação de Eva no processo de expulsão do paraíso é usada como justificação dessa submissão e consequente “representação de Adão como detentor da plena humanidade”, pois o gerado “à semelhança de Deus”, mas matriz de Eva, “mãe do pecado” (Weber, 1907:184). “Uma disputa tão profunda entre velhas e novas formas de valoração da mulher, que não encontra equivalente na história” e cuja marca é a dubiedade inerente ao valor da liberdade da mulher no casamento. A começar por Paulo, são os termos que determinam “ainda hoje” a doutrina da igreja (Weber, 1907:185).

A mais grave consequência dessa dubiedade é o fato de que, enquanto ser condenado à - e pela - sensualidade, a mulher é vista como negativo da imagem idealizada da esposa enquanto verdadeiramente “cristã”, por isso “sábia”, “santificadora do lar”, pois compadecida, paciente, abnegada, recatada. A mãe como encarnação de todas as virtudes valorizadas no cristianismo. A pergunta pelos motivos dessa “essencialização” não passa pelo questionamento do como e do quanto se exige da esposa juridicamente, ou seja, “externamente”. Dela sempre

se exige, com base nas expectativas morais desumanas. Mesmo quando a expetativa é expressa na lei. Legalmente muito mais do que se exigia do homem (Weber, 1907:182). A manutenção dessa distância entre a valorização simbólica da mulher digna de reconhecimento em termos de estima e a valorização de sua personalidade via reconhecimento jurídico de sua liberdade dificultou em muito, também no caso do direito orientado pelo ideal de casamento defendido no cristianismo, a orientação concreta da conduta (o reconhecimento na prática) da esposa e mãe enquanto igualmente digna e livre em relação ao marido e pai. Eis o que ocupa Marianne no final do capítulo.

"O desenvolvimento do ideal ascético, o desprezo por toda forma de sensualidade sexual foi uma reação inevitável contra a devassidão do mundo helênico-romano", ela conclui adiantando que tal desenvolvimento esteve intrinsicamente ligado ao "valor do casamento frente ao celibato", ambos ordenados por Deus, mas o primeiro à mulher e o segundo ao homem. Marianne explica que nesse momento, o casamento começa a aparecer "junto a muitos dos grandes professores da igreja apenas como um instituto para evitação do delito do sexo". Alguma dignidade lhe foi atribuída apenas na concepção e educação dos filhos "para a glória de Deus". O celibato, ao contrário, foi celebrado como condição sagrada, conquistada através da evitação de qualquer contato com o sexo oposto. A imagem da mulher como sedutora, "raiz de todo mal", "instrumento do diabo" foi assim forjada e desenvolvida com um esmero "desconhecido" até então (Weber, 1907:185).

> "Sete séculos depois, Thomas de Aquino ainda pregava que a mulher era um homem deformado e que Deus teria feito melhor se tivesse criado um segundo homem como auxiliar de Adão. Apenas porque Adão não poderia cuidar sozinho da reprodução, é que Deus lhe criou uma mulher" (Weber, 1907:185).

O tipo de "renúncia à plena humanidade" que a vida em mosteiros e "a serviço do próximo" exigia levou à valorização da virgindade feminina como condição para seu reconhecimento enquanto "companheira de fato na luta pelo reino de Deus" (Weber, 1907:185). Tanto que, no interesse da vida monasterial, "até a igreja" demonstrou "interesse pela emancipação das mulheres solteiras" e deu o primeiro passo nesse sentido: "conforme o dito, 'deve-se obedecer mais a Deus que ao homem', foi concedido às servas o direito de sair de casa, ainda que contra a vontade dos pais, para se dedicar totalmente a Deus enquanto seu senhor" (Weber, 1907:186).

A questão fundamental nesse processo é que, apesar da concepção religiosa do casamento como concessão às inclinações sensoriais, "a exigência de igualdade da moral sexual

para ambos os sexos" persistiu como justificação de "sua elevação à sacramento" por parte da igreja e a partir daí o estabelecimento do casamento monogâmico como norma geral legítima em relação às demais formas de coabitação sexual. É o que permite falar em "influência prática do cristianismo no desenvolvimento do direito matrimonial" em favor da coexistência das liberdades no casamento para além de sua influência "na moral conjugal do mundo antigo". (Weber, 1907:186).

Marianne demonstra que as tendências de desenvolvimento posterior do direito matrimonial na área de influência do cristianismo possuem caráter "não apenas espiritual, como a já mencionada influência do estoicismo, mas também material", pois que na "luta contra a liberalidade sexual absoluta" ainda forte em determinadas classes do império (Weber, 1907:186), o mandamento "o que Deus uniu o homem não separa" revelou afinidade com o empenho oficial do imperador na "remodelação dos costumes" via reforma das leis vigentes. Toda forma de coabitação sexual que não atendesse à descrição cristã do casamento passou a ser tipificada para fins jurídicos a começar pela criminalização do adultério. Inclusive o concubinato, que "tolerado pela igreja" persistiu, passando "pela Idade Média até o Concílio de Trento em 1516, quando logrou-se sua proibição via legislação eclesiástica" o que provocou a escalada da violência no seu combate "especialmente nos estados protestantes" (Weber, 1907:187).

Todo esse processo de "validação formal" da concepção religiosa de casamento via legislação eclesiástica, deu-se em meio a "uma luta contínua entre os altos ideais do cristianismo (...) e os motivos da legislação mundana". O interesse em autorizar apenas o casamento pleno e apenas como união indissolúvel obedecia ao interesse de um lado pela "consolidação da família", por outro pela manutenção dos "costumes fortemente enraizados das camadas sociais dominantes" (Weber, 1907:187). O resultado dessa combinação foi o estabelecimento de medidas legais públicas para consolidação do casamento onde constava tanto "a proibição formal direta do casamento por parte de homem casado" quanto á facilitação da "conversão do concubinato em casamento pleno". Sob a regência de Constantino, a dissolução do vínculo passou a ser autorizada somente perante a observação de condições "que sem dúvida não mantinham qualquer relação com a ética sexual cristã" (Weber, 1907:187). Sem alguma consequência desfavorável, a mulher só poderia deixar o criminoso publicamente reconhecido enquanto tal (assassino, feiticeiro, violador de túmulos). Já o homem só poderia expulsar de casa a adúltera e a feiticeira.

A separação e o concubinato continuaram a ser regulados nos governos posteriores a Constantino, o que deu origem a leis que mais tarde deram a reconhecer o impacto negativo da

visão cristã sobre o casamento, tais como a lei que proibia a mulher de deixar o marido se ele a maltratasse. O direito de separação passou a limitar-se no caso da mulher à condenação do marido por adultério com uma mulher casada ou cortesã publicamente reconhecida. Já os motivos do homem para se separar foram ampliados. Caso "a mulher sem seu consentimento, comesse com outro homem; se ela, sem motivo suficiente, passasse a noite fora de casa; se contrariando a proibição do marido visitasse o circo e o teatro", poderia ser colocada para fora de casa sem quaisquer condições adicionais (Weber, 1907:189). Nas palavras de Marianne:

> "Aqui se nos revela a intenção bastante clara de providenciar, através de uma limitação rigorosa da mulher aos limites da casa, a extrema pureza do casamento" (Weber, 1907:189).

Que os limites da lei, no que diz respeito à promoção da estabilidade do casamento e mesmo da família, são estreitos é algo que se atesta em relação a outros fatores.

> "Em que medida essas leis reformaram a moral matrimonial das classes superiores, não há como apurar. A estabilização da família foi aqui em primeira linha produto do decair da cultura material e estética" (Weber, 1907:189).

Nas classes populares, "por outro lado, o reestabelecimento dos relacionamentos monogâmicos entre os sexos seguiu *pari passu* com aquela transformação das condições econômicas de vida, para as quais contribuiu aquele colapso da cultura material das classes abastadas" pouco antes da república. O intercurso sexual desregrado junto da imensa massa de escravos sem família e a queda dos índices de natalidade - "apesar da política de premiação com escravas como incentivo à reprodução" - levaram a medidas extremas. Recorreu-se a prisioneiros de guerra e ao estabelecimento de colônias como atestam as fontes (Weber, 1907:189). A condição de escravo praticamente se estendeu às famílias formadas pelos colonos, que apesar da iniciativa do imperador estoico do século II, só tiveram acesso a alguma proteção jurídica sob o governo de Constantino. E embora a legislação sobre a família entre os séculos III e V "fosse um verdadeiro caos", foi a partir desse conjunto "assistemático e incoerente" que o direito romano passou a regular, "com raras exceções", a coabitação sexual dentro do império.

> "Surgido de condições históricas únicas, o direito romano da família, da propriedade matrimonial e da herança esbarrou em uma grande variedade de antigos 'direitos populares' tradicionais das diversas regiões do reino, o que deu ensejo a um processo de influência mútua que encontra expressão, de um lado (...) nas tentativas empreendidas para a romanização dos direitos locais, de outro na adaptação do direito

> nacional romano aos costumes das províncias. Para tal, cruzaram-se as influências das pretensões eclesiásticas e da 'razão de estado' nem sempre harmônicas em relação a tais pretensões. E assim a transformação não teve fim, até que Justino (527-565) a partir do Leste estabeleceu na esfera do direito à herança tal qual do direito de família um (...) 'direito geral' [Weltrecht] considerado definitivo e assim introduzido na Idade Média nas universidades da Europa Ocidental influenciando dali em diante a práxis jurídica" (Weber, 1907:190).

Depois de informar que seu interesse não se volta para os detalhes desse processo histórico, mas sim, para as consequências da opção por esse curso de institucionalização do vínculo, Marianne comprova, sempre citando ricamente e em detalhe as fontes, o interesse na segurança jurídica dos filhos nascidos sob o regime de concubinato e dos "filhos naturais". Para ela, foi através da facilitação da oficialização do casamento ou da conversão do concubinato em casamento pleno que o direito de herança dessas crianças em relação ao pai passou a valer e assim a vinculação jurídica do pai em relação às consequências da coabitação sexual. Essa extensão da vinculação jurídica do pai foi introduzida como prescrição também no governo de Justino, que também promulgou a lei para regulação da obrigação de Alimentos.

> "Para isso, foi dado por outro lado ao pai o direito de nomear um tutor para os filhos de concubinato menores de idade. Somente se ele abrisse mão do direito, a mãe poderia (como era até aquele momento) assumir a posição. Também esse, um princípio completamente novo" (Weber, 1907:187).

Todo privilégio passou a ter que ser "formalmente declarado". Fora da formalização, tudo o mais se manteria "sem direito algum diante do pai e seu espólio" (Weber, 1907:191). Mas ideia de que "entre casamento e não casamento" não há que haver intermezzo passou a vigorar em lei a datar do século IX em Bizâncio. "No Ocidente apenas no século XVI" é que "o 'casamento selvagem' [concubinato]" passou a ser considerado quase que da mesma maneira que o delito sexual (Weber, 1907:192).

Como este, todo processo de "rompimento com o passado" só se confirmou com assente em alguma reforma na legislação. Como no caso de Justino que ordenou a suspensão na lei "de todo impedimento ao casamento em virtude da desigualdade de estamentos entre os livres" ou mesmo na limitação legal do direito à separação sem motivo aparente instituindo em lei a perda de direitos (especialmente em relação aos bens) pela parte declarada culpada no processo. A possibilidade jurídica de dissolução do casamento com base em acordo mútuo também foi suspensa em uma reforma desse tipo. "Somente o cônjuge que desejasse fazer votos de castidade, ou seja, ir para o mosteiro, poderia propor a anulação do casamento" - ordenou Justino em uma era em que não se distinguiam os poderes.

> "Nenhuma outra tradição antiga logrou se firmar sobre o campo do direito da maneira como a perspectiva cristã" (Weber, 1907:192).

A lei de Justino foi reeditada por seus sucessores até que o princípio da indissolubilidade do vínculo se sobrepusesse à "liberdade de contrato" garantida em outras tradições para as questões relativas à coabitação sexual. O princípio destilado desse movimento: a separação só passou a valer se formalizada por um juiz, nunca através de acordos ou ações privadas (Weber, 1907:192). E mesmo que esse preceito jurídico tenha eliminado totalmente "os vestígios da antiga liberdade de contrato sexual", a igreja ainda instituiu a "polícia matrimonial" com a intenção de um controle mais efetivo da moralidade na prática. O que não enfraqueceu o Direito como meio privilegiado de orientação externa da conduta em outras dimensões da interação entre os sexos: a proteção jurídica das viúvas e dos filhos dela em relação ao espólio do marido morto frente à família dele; a consideração do direito de guarda da mãe viúva sobre seus filhos; o direito de se casar novamente (embora, apenas se o marido não exigisse a promessa de não o fazer); todos avanços iniciais na posição jurídica da mulher no casamento.

A valorização jurídica do "vínculo de mãe e filho seguiu de mãos dadas com o recuo da dependência jurídica pessoal e patrimonial da criança em relação ao pai" ou melhor, com a imposição legal de limites ao arbítrio do pai. Limites à capacidade de dívida, por exemplo, foram legalmente estabelecidos para garantia contra a imprudência paterna. Para Marianne, os limites jurídicos ao arbítrio pessoal do pater familias são flagrantes concretos da extensão da segurança jurídica dos filhos em relação aos pais tais como a suspensão legal do antigo "direito" de vida e morte sobre as crianças. O direito de propriedade dos filhos sobre bens por eles adquiridos também passou a valer diante do domínio do pai, uma inovação cujos vestígios se fazem perceber no direito hodierno (Weber, 1907:194). No que diz respeito à liberdade da mulher, e em especial da esposa, há que se mencionar a instituição da capacidade jurídica de ação processual, o direito de propriedade (mesmo que apenas inicialmente apenas em relação aos avanços posteriores). Da mesma maneira o direito materno conjugado com a quebra da exclusividade do ordenamento parental à linha paterna; o direito de herança em favor dos filhos, não mais de acordo com o *patria potestas* (Weber, 1907:194).

Na mesma lei, entretanto, era mantida paralelamente uma certa unilateralidade em benefício do homem. A ausência de limites temporais mais precisos para o domínio do pai; a obrigação de transferência do dote para a propriedade do marido como em respeito ao

tradicional *Manus-Ehe* romano; o recuo do princípio da liberdade de contrato no que se refere à coabitação sexual; a sinonímia entre "imoral" e "nulo juridicamente"; o reconhecimento do direito da mulher quase que exclusivamente se em favor dos filhos dela. Tudo avesso ao movimento de moção do direito matrimonial enquanto instrumento para proteção da dignidade e autonomia da esposa e mãe m relação ao marido e pai. Mesmo no direito romano inspirado pelos valores cristãos, o estabelecimento formal dos direitos em favor da mulher nas relações pessoais continuou subordinado à prioridade da liberdade do homem.

Apesar desse "componente patriarcal forte", ainda assim há que se considerar o caráter "relativamente 'moderno' do direito romano relativo à família e ao casamento" (Weber, 1907:195). A unificação do direito no império constitui por si só um fenômeno histórico de imenso significado para a história do desenvolvimento do direito relativo à esposa e à mãe no Ocidente. A compreensão dos efeitos do islã nesse processo não é possível sem a consideração da "particularidade jurídico-formal de toda a área heleno-oriental". A história desse direito na Áustria, Grécia, Egito, Judeia, Síria, Arábia Romana demonstra que "o direito de propriedade sobre mulher nunca desapareceu da consciência jurídica na metade oeste do império" e permanece vivo no islã (Weber, 1907:196).

Sobre outras formas de proteção externa da liberdade da mulher, Marianne aposta na análise do cultivo de meios jurídicos para a limitação da unilateralidade do domínio do pai em relação à mãe presentes "tanto no Oriente quanto no Ocidente" e chama sua atenção as distintas formas de lidar com a poligamia. A diferença revela uma precariedade maior das medidas adotadas nas diferentes civilizações para redução da vulnerabilidade de esposa e filhos diante do arbítrio do marido e dos conflitos advindos da concorrência entre as obrigações referentes a outros relacionamentos (Weber, 1907:196). Por exemplo, sabe-se que "no Oriente asiático-africano, a propaganda pela monogamia permaneceu sem efeito duradouro em virtude da vitória do islã". Nas áreas "dominadas pelo cristianismo" a tarefa de "instituição da monogamia", passou pela "repressão da liberalidade sexual do homem, moralmente tolerada por todos os povos antigos (com exceção dos judeus), a princípio combatida apenas pelo estoicismo" (Weber, 1907:196).

Foi "juridicamente que se buscou implementar o domínio exclusivo do casamento pleno", ela explica (Weber, 1907:197). Na antiguidade, o fracasso nessa institucionalização parece necessariamente vinculada à força de mediação demandada ao Direito. "A vitória na luta pela indissolubilidade do casamento", por exemplo, foi conquistada via direito matrimonial, mesmo que este se apresentasse "em contraste agudo" em relação ao que vigorava na prática "dentro dos limites do império romano".

O processo de deslegitimação definitiva “de todas as formas de relação sexual” (com exceção da poligâmica que prevaleceu no islã e no judaísmo até o século IX) através da instituição jurídica do casamento civil estritamente monogâmico e duradouro importa mais, ou pelo menos da mesma maneira, que “a participação das grandes religiões monoteístas, todas elas em igual medida”, na “submissão patriarcal da mulher no casamento enquanto mandamento divino”. Sendo assim, questionar-se sobre a relação das mesmas com a promoção da liberdade da mulher no casamento é algo que passa necessariamente pela qualidade da mediação entre ideal de vida e vida a dois promovida pelo direito matrimonial em cada uma das diferentes culturas (Weber, 1907:197).

3.1.3 O casamento no direito germânico medieval

No início de sua discussão sobre o desenvolvimento de direito matrimonial entre os povos germânicos, Marianne chama atenção para “certos estágios de desenvolvimento característicos da trajetória do Direito” que se verificam nas sociedades antepassadas, “aquém da fronteira que separa os ‘povos culturais’ dos ‘povos naturais’” (Weber, 1907:201). Nomadismo, “tão logo a natureza parasse de satisfazer sem algum esforço as necessidades materiais”; o grande valor atribuído à criação de rebanhos e à caça em lugar da atividade agrícola enquanto fonte de alimento; organização social em função da guerra. Características que definiram os contornos da forma de organização da coabitação sexual duradoura também para os germanos. Até que “o império romano” logrou fixar limites para o relativo nomadismo dos povos germânicos. E mesmo que não seja possível verificar “se ao contrário, junto às tribos sedentárias, o clã também constituía uma comunidade de produção”, cabe avaliar o “significado e a potência” da comunidade de produção “para a existência do indivíduo”; como se confere “proteção jurídica e segurança para a vida, honra e propriedade” das pessoas (Weber, 1907:202).

Marianne entende que a clareza quanto à importância histórica do significado e do tipo de organização do grupo não autoriza, “por parte de determinados pesquisadores”, a dedução de que os “antepassados indo-germânicos viveram uma verdadeira era do matriarcado”. As discussões eram calorosas, como a própria Marianne já havia mencionado. Mas a autora insiste em trazer sua contribuição, em primeiro lugar, chamando atenção para “a documentação maciça” sobre a supremacia do patriarcalismo também entre os germanos. Ou seja, sobre uma

ampla validade do matriarcado não se permite nenhuma conclusão final, muito menos sobre a posição diferenciada da mulher naquelas sociedades, ela conclui (Weber, 1907:203).

> "Nenhum único vestígio dá a entender que o direito germânico ou os costumes germânicos relativos a ela [à mulher] alguma vez favoreceram sua posição; vestígios de um 'matriarcado' não se fazem encontrar em nenhum lugar" (Weber, 1907:205).

O contrário no caso dos "efeitos da existência guerreira", onde predomina o "impulso do homem para a desvinculação pessoal e sua necessidade de poder em relação aos companheiros da casa". Ali também "a pulsão de liberdade do homem" aparece orientada para "fora" da casa, espaço ele sim organizado a partir da "ideia de igualdade de todos os guerreiros entre si" (Weber, 1907:203). Algo que as fontes comprovam ricamente. A terra e o solo aparecem a serviço dos interesses particulares, embora "a ideia de igualdade econômica de todos os camaradas na aldeia" se deixe capturar no registro sobre as formas de organização social "nas áreas de 'exclusiva' colonização germânica" e sua "constituição agrária" [Agrarverfassung]. O instituto do direito igual sobre a *Allmende* (pasto e floresta), a vigência do "plano econômico geral" [Flurzwang] e do poder jurídico da comunidade sobre as famílias em matéria de herança, especialmente em relação ao uso e posse do jardim e do quintal, fizeram muita diferença.

Contudo, há que se observar que, em comparação com a maior amplitude das "grandes famílias do Sul e do Leste", predominaram entre os germanos pequenas comunidades domésticas. Essas pequenas famílias eram normalmente reconhecidas como "portadoras da propriedade individual diante da comunidade", mas seu "princípio organizacional" orientava-se pela "ideia de domínio do homem", o senhor da casa, proprietário da mulher, das crianças, do patrimônio. Sua "independência diante do clã" consistia no fato de que tudo dentro de sua casa era objeto de sua posse. "A soma de seus direitos forma o domínio doméstico patriarcal" também entre os germanos, conclui Marianne Weber (1907:204).

> "Ao lado dele não sobra nenhum espaço para direitos individuais dos outros e seu direito se estende, como em Roma, tanto sobre a pessoa de seus subordinados, quanto sobre as posses deles" (Weber, 1907:204).

"A relativa estima enquanto companheira do homem na migração e mesmo na guerra", não garantiu à mulher germânica direitos pessoais ao contrário do que se prefere acreditar tantas vezes. No sentido oposto da valorização discursiva entusiasmada desse reconhecimento

enquanto estima, trata-se apenas de "sua valoração enquanto produtora de filhos" - eles sim "os futuros parceiros na guerra" (Weber, 1907:205). "Para sua posição jurídica em relação ao indivíduo homem", essa estima da parideira foi "insignificante, exatamente como o alto valor econômico do trabalho escravo na antiguidade foi insignificante para sua posição jurídica ou valor social". E entre os germanos também, "o 'significado' econômico" não necessariamente segue de mãos dadas com uma melhora na condição jurídica ou social da mulher. O homem sozinho continua sendo, por lei, o senhor e o cabeça da família. (Weber, 1907:205).

Entre os germanos, tal qual entre os "povos da natureza", o "domínio do homem sobre os seus" aparece fundado na legalização da "compra da mulher". "E na verdade foi também entre os germanos sem dúvida alguma a pessoa da noiva mesma" um dos primeiros "objetos de compra e venda" (Weber, 1905:205). A débil concepção economicista do casamento, vigente também entre os germanos, permitiu também entre aqueles povos que o contrato matrimonial fosse levado a termo "exatamente igual ao comércio de gado": restituição do pagamento, substituição da res "defeituosa", reparação financeira em caso de esterilidade ou fragilidade da saúde. Esse tratamento dispensado à mulher enquanto "coisa, e não como pessoa jurídica", seria o suficiente, segundo nossa autora, para denunciar a "fantasia" sobre a suposta maior valorização da mulher germânica em relação aos romanos, por exemplo. Na verdade, foi o caráter de compra e venda que fundou, da mesma maneira como no *manus-Ehe* romano, o direito de propriedade sobre a germana. Nos dois casos, a coabitação sexual constitui uma "relação de domínio", não uma relação de direito onde se verificaria a consequente "proteção jurídica" dos seres considerados como igualmente livres.

Na construção narrativa empolgada dessa "fantasia", chegou-se a alegar que a espada "dada de presente pelo noivo à moça" por ocasião do noivado germânico representaria a promessa por parte do homem "de proteger a vida dos seus". De fato, a promessa era feita. Contudo, esquecia-se de levar em consideração na análise que o guerreiro, assim tão nobremente descrito, na realidade poderia levantar a mesma espada contra a mesma esposa que ele jurou proteger, e isso sem quaisquer consequências jurídicas, nem mesmo para seu direito de propriedade (Weber, 1907:205). Entre os germanos, "*como em todo lugar onde o poder público ainda não estabelece limites para o domínio patriarcal*", o marido poderia "matá-la, dá-la de presente, emprestá-la e deixá-la como herança para alguém". Afinal, é exatamente o que "ensinam as lendas e a história daqueles povos", que mais que sobre o "cavalheiro germânico", versariam, segundo a interpretação de Marianne, sobre "o exercício real" do direito de propriedade do guerreiro (Weber, 1907:206).

> "Também entre nossos antepassados, a concepção da mulher como objeto, que define em todo lugar a essência do patriarcalismo primitivo, se reflete claramente nas normas jurídicas vigentes para a conduta moral-sexual" (Weber, 1907:206).

Como em Roma, a mãe germânica não detinha nenhum tipo de direito em relação aos filhos, apesar de ser tão estimada socialmente. "Depois da morte do pai - como lá - a 'guarda' era transferida na verdade, não para a mãe, mas para o parente mais próximo na linha paterna". Relações poligâmicas eram legalmente autorizadas, mas apenas aos homens. (Weber, 1907:206).

> "A diferenciação entre 'esposa' legítima e 'amante', evidente já no direito antigo, é naturalmente aqui também em primeira ordem produto de um desenvolvimento, que foi requerido através do interesse do clã da mulher por sua segurança e pela segurança dos filhos dela diante da concorrência com outras as mulheres e filhos do homem sexualmente sem limites" (Weber, 1907:207).

Marianne deixa registrado que "a segurança contratual da mulher em caso de dissolução do casamento", "a característica decisiva do casamento 'legítimo', já prevista em muitas legislações alemães da era antiga (...) já havia se transformado em costume". Mas, embora a legitimidade jurídica da esposa "limitasse o homem economicamente", não o fazia sexualmente quando o contexto é medieval. O conceito de adultério "não existia para o homem". Somente no sistema posterior passou a ser "considerada ofensa ao direito da mulher, se uma concubina fosse recebida formalmente em casa ou na família à qual a esposa pertencesse". Outros exemplos do tipo se seguem, para concluir que "a intervenção de terceiros na esfera jurídica da esposa legítima" foi progressivamente sendo reconhecida em lei "como delito" à medida que se firmava a demanda por um direito em função de sua integridade e autonomia. Uma "concepção do direito ocidental" então, cujo efeito foi o recuo na supremacia do "direito do pai" de decidir arbitrariamente "quem devia valer como filho seu, quem não", por exemplo (Weber, 1907:207).

Entre os germanos, explica Marianne, o processo de desenvolvimento do direito em defesa da integridade e autonomia da esposa legítima e dos filhos dela se deu "muito mais lentamente" que quando desencadeado "a partir da influência eclesiástica" (Weber, 1907:207). A franca tolerância, "até baixa Idade Média", da coexistência de formas de coabitação sexual (tais como o concubinato) ao lado do casamento evidentemente pesou, mas sem obstruir a intenção primeira da Igreja de promover a monogamia entre os germanos (Weber, 1907:209).

Tendo em vista esta história, é fato que "a teoria socialista-vulgar não se sustenta",

reitera Marianne. Na análise, percebe-se que também entre os germanos, a submissão geral da mulher decide não apenas sobre sua posição jurídica dentro da própria família de origem, mas também sobre sua posição no casamento. Além disso, a tese de que o casamento monogâmico serviria exclusivamente aos interesses particulares haveria de ser refutada através da constatação de que "propriedade privada" existiu muito antes da "vitória da monogamia" como se constata também para o caso germânico. Para constituição da legitimidade da herança nunca foi necessário, nem ali, nem nas demais culturas analisadas, "que um homem se satisfizesse com uma mulher apenas". Na verdade, foi o interesse pela possibilidade de alguma segurança para a mulher e para os filhos dela em caso de dissolução do vínculo que justificou a adoção do casamento monogâmico enquanto instituto jurídico "legítimo" também entre os germanos. Um movimento impulsionado pelo combate por parte do cristianismo às demais formas de relação sexual vigentes entre os "bárbaros", "inclusive às custas das chances de vida das crianças não nascidas no casamento pleno". Fato que demonstra, por outro lado, que não é suficiente apoiar o "sentido do casamento legítimo apenas na segurança pessoal da mulher enquanto tal". A segurança dos filhos dela representa um sentido adicional, já que "a prioridade dos filhos 'legítimos' é, pois, parte da fixação, e também do desenvolvimento ulterior do direito contratual vigente anteriormente" (Weber, 1907:209). Sendo assim, ao contrário do que se defende na perspectiva teórica em questão, o casamento considerado "legítimo" é instituído, também entre os germânicos, quando em favor da liberdade da mulher em alguma medida. Mesmo que num primeiro momento essa liberdade se refira quase que exclusivamente a alguma segurança material para a esposa e mãe:

> "Com certeza, o casamento diz respeito pois à constituição de herança 'legítima' do homem - todavia não é o homem, mas a mulher (ou seu grupo) que aspiram à essa constituição" (Weber, 1907:209).

A importância do direito matrimonial e de família pode ser aferida do fato de que, historicamente, onde falta o Estado de Direito, "a segurança pessoal do indivíduo depende de seu clã" (Weber, 1907:209). Ali, todos os conflitos originados na interação são dirimidos pela tribo, que "constitui ela mesma o tribunal encarregado do julgamento dos litígios", do estabelecimento de duelos em uma luta por reconhecimento onde apenas os portadores de arma tinham alguma chance de fazer valer seu direito. Coerentemente com a posição inferior do feminino enquanto personalidade igual à masculina, "à mulher era negado o direito de portar armas", inclusive o direito de frequentar "lugares onde a arma fosse necessária", como era o

caso da rua e do mercado (Weber, 1907:210). Uma lei bávara prescrevia a redução do "valor de mercado" da mulher que fosse flagrada armada. Lei que "necessariamente não intimidava as mulheres" como se comprova vastamente nas fontes. Embora, no caso da mulher, a posse da arma nunca suprisse a privação da liberdade de "processo" e de contrato, recorria-se ao expediente, precisamente em resposta ao abandono institucional generalizado, salienta Marianne, para concluir que, de qualquer maneira, a mulher é mantida completamente "desarmada" onde quer que "o armamento da tribo ou dos compatriotas configure a base do direito público" na defesa "dos interesses pessoais, sobretudo, os econômicos" (Weber, 1907:210).

A figura da "tutela de gênero" sempre foi reforçada nesse tipo de circunstância e entre os germanos também operou "no interesse da família", explica. Ali também, o tutor tomou o lugar do tutelado no processo judicial relativo a todo e qualquer direito. E já que a figura da tutela de gênero cristalizou-se de forma "especialmente rija no círculo jurídico germânico":

> "Não é de se estranhar que a falta de competência para os negócios e "a inexperiência em questões civis [bürgerlich] fossem tomadas já na Idade Média como características especificamente 'femininas'" (Weber, 1907:211).

Somente depois que o Estado passou "a garantir proteção jurídica e segurança aos indivíduos diante de seus clãs" é que a tutela de gênero foi sendo progressivamente transformada em "uma obrigação, tal qual a tutela moderna sobre o menor". O desenvolvimento da prescrição nessa direção "remente ao período merovíngio" (Weber, 1907:211), mas a influência crescente do cristianismo sobre o direito germânico também dirigiu esse processo. Influenciou o desaparecimento do casamento forçado, já que "o consentimento da noiva passou a ser ele também legalmente exigido e com isso se deu o primeiro passo na direção do reconhecimento à mulher por parte de seus guardiões de um direito à autodeterminação". "Do século XI em diante, também a mulher solteira e independente" passou a poder "administrar os próprios bens e celebrar contratos no próprio nome", também entre os germanos (Weber, 1907:211). Mesmo assim, "a propositura autônoma de processo diante do tribunal - com raras exceções - continuou sendo negada a ela", inclusive à época de Marianne. Ela registra que "a tutela de gênero foi mantida em muitos lugares até os tempos modernos". "Em Schlewig-Holstein e Hannover", por exemplo, "ela só foi expressamente suspensa em 1869, em Hamburgo apenas em 1871e em Wismar, 1875" (Weber, 1907:211). Isso porque em essência "o poder paterno, também entre os germanos, foi originalmente mera relação de posse" (Weber,

1907:212). Foi enquanto relação econômica que se demandou um direito em função da ordem vigente. Assim, um direito matrimonial em função do poder do proprietário. E isso, por mais que "o refinamento da sensibilidade moral que o interesse da família da mulher por sua posição no casamento veio a promover" tenha abalado, também ao longo da Idade Média germânica, a "plenitude do poder do senhor da casa".

Esse abalo foi, sem dúvida alguma, parcial e insuficiente. Mas mesmo assim, evidente. A história registra como o direito de tutela do senhor patriarcal foi sendo relativizado no interior da própria família, "acentuando-se parcialmente em relação aos servos, enfraquecendo-se, entretanto, em relação à esposa e aos filhos" (Weber, 1907:212). Até o século XIII, o germano ainda podia, por exemplo, vender os filhos e, em determinadas circunstâncias, matá-los. Tudo em virtude do direito de posse em função do qual se organizava o Direito. Mas com o tempo, identificam-se em relação aos filhos alguns limites legais ao poder do pai tais como o reconhecimento oficial da emancipação em virtude de alistamento. O direito de herança do filho também avançou "mais e mais rápido em relação ao direito de herança da filha", como por exemplo, no direito vigente no sul alemão. A prescrição de prioridade do filho mais velho na herança dos equipamentos de trabalho e mesmo o reconhecimento legal de sua condição de sócio do pai foram instituídas; movimento "radicalmente oposto ao direito de propriedade familiar patriarcal arcaico". O "poder absoluto do pai" sobre seus filhos foi sendo gradualmente mitigado até "despedaçar-se" conforme o desenvolvimento do direito de família e "além disso, sob a influência do cristianismo" (Weber, 1907:213).

O avanço mais lento nesse fortalecimento da posição do filho enquanto pessoa jurídica em uma relação com o pai que vai sendo cada vez conformada na legislação enquanto "relação de direito" se explica na prioridade concedida, no caso do feminino, ao direito em função do "poder do pai sobre a filha". Sua submissão continuou prevista, e assim garantida, até que o domínio se transferisse para o marido. Ou seja, o poder juridicamente reconhecido do pai cessaria apenas "com o início da tutela matrimonial" (Weber, 1907:213). Tanto no papel de filha, quanto no papel de esposa, o direito relativo à mulher foi mantido em função do sistema de dominação patriarcal. E isso apesar de o "reconhecimento inicial da mulher enquanto personalidade jurídica" aparecer vinculado, também entre os germanos, à transformação gradativa da forma legal de instituição do vínculo, "que se realizou sob a crescente influência da igreja" até muito avançado na história do Ocidente (Weber, 1907:215).

A influência da Igreja na submissão *também do homem* a expectativas morais mais rigorosas – especialmente as relativas ao casamento monogâmico – alterou o clima moral onde quer que a relação entre cristianismo e Direito tenha se estabelecido. Na esfera da moralidade,

a concepção de casamento como um "negócio" passou a ser considerada como atitude imoral segundo a visão de mundo do cristã. Isso embora o casamento enquanto mero negócio tenha constituído prática comum ainda na Idade Média (Weber, 1907:215). O casamento foi sendo despido de seu "caráter econômico mundano", e "mais e mais coberto com uma roupagem eclesiástica", que por sua vez promoveu o que Marianne identifica como "suavização" do patriarcalismo estrito.

Trata-se sem dúvida de uma das considerações mais polêmicas de Marianne, ao lado de sua tese sobre o papel do Direito na "amenização" do poder patriarcal. Afinal, como comprovar a referida "humanização" do patriarcalismo quando é precisamente contra a manutenção do sistema patriarcal de dominação que tantas mulheres se organizam? Marianne responde à questão analisando enquanto diretriz do Direito a substituição do princípio de posse, fundamental na definição do patriarcalismo, pelo princípio liberdade da pessoa, fundamental na hierarquia de valores do homem moderno. Sua estratégia argumentativa coloca a recuperação do patriarcalismo em sua condição de conceito histórico no início da análise. Em sua análise, o patriarcalismo que se enfrenta na modernidade não é o mesmo patriarcalismo que se identifica como primitivo ou estrito. A história do desenvolvimento do direito relativo à esposa e mãe registra um certo "refinamento dos costumes" promovido toda vez que vetores culturais como Religião, Economia e Direito passam a priorizar a demanda por reciprocidade das expectativas morais nas relações. Todas as relações. Por que seria diferente com o casamento?

Por outro lado, a mesma história revela o caráter originário do conjunto de regras e normas relativos à coabitação sexual duradoura enquanto instituição base da vida humana. O Direito em seu sentido mais amplo se apresenta ao longo da história humana como vetor privilegiado na instrução dessa reciprocidade. A ligação da Igreja com o Direito explica sobremaneira o poder de moção da primeira, por exemplo. Note-se o caso do casamento. Foi via direito matrimonial que a Igreja fez valer seu ideal de reciprocidade das expectativas morais no casamento. Um ideal que, apesar de não reconhecer o feminino enquanto personalidade da mesma maneira como reconhece o masculino, ainda assim, favoreceu a instituição formal de regras para limitação do arbítrio do marido e pai em relação à esposa e mãe. Para Marianne, essa demanda diferenciada colocada ao Direito é que afronta ao longo da história a tendência a manter o sistema patriarcal e seu uso do direito enquanto instrumento de dominação.

> "Se o refinamento dos costumes forçado pelo direito deixou o princípio fundamental do patriarcalismo 'amenizado', a submissão jurídica plena da esposa e mãe

permaneceu intocado" (Weber, 1907:215).

A submissão jurídica da esposa e mãe só é mantida porque a própria Igreja opta por manter-se "fiel à concepção paulina de casamento". Em virtude dessa fidelidade é que o "crescente poder da igreja cristã" foi incapaz de inviabilizar o uso do direito matrimonial enquanto instrumento de dominação masculina. Pelo contrário, logrou reforçá-los nessa função, apesar de algum avanço na proteção jurídica da personalidade da mulher enquanto esposa e mãe. Note-se que, se há um ideal de reciprocidade das expectativas morais defendido na moral cristã, favorável à autolimitação do arbítrio necessário à constituição da parceria conjugal, a Igreja opta por um direito eclesiástico que defende uma forma de instituição do casamento que não se orienta por esse ideal. Uma opção que se deu apesar da disponibilidade histórica de uma "concepção idealista do casamento" registrada "nas fontes jurídicas antigas de todos os estados alemães" (Weber, 1907:215).

Os códigos se orientaram pela concepção de "supremacia pessoal e jurídico-financeira inquebrantável do homem" na conformação do casamento entre os germanos, contra a concepção idealista de vínculo conjugal enquanto relação entre parceiros. A forma de organização jurídica da relação conjugal que persiste "até os tempos modernos", favoreceu aquela supremacia em lugar da coexistência das liberdades no casamento precisamente porque, também entre os germanos, a ideia de que as relações domésticas (especialmente os conflitos oriundos da interação entre marido e esposa) nada têm a ver com o "tribunal terreno" (pois matéria de "penitência espiritual") se espraiou como um sopro da tradição. Um exemplo que choca e que Marianne descreve ao detalhe como consequência dessa disjunção entre forma jurídica de e ideal de coexistência das liberdades no casamento é a prescrição legal de que, em caso de denunciado por sua brutalidade, ao germano caberia tão somente prometer em juízo que "no futuro" faria uso "para educação e castigo de sua mulher", apenas da vara "como era o costume". Nada de ferro, tortura ou cárcere. Isso em pleno século XIV (Weber, 1907:215). O endosso "através da opinião pública e dos juízes" desse tipo de "sentença" constituía, para nossa autora, prova mais que suficiente do fato de que o direito do homem continuou sendo defendido em primeiro lugar às custas da liberdade da mulher; mesmo em caso de violência contra sua integridade física; mesmo que em relação a outras dimensões o mesmo aparato chegasse a ser usado para defendê-la como pessoa, como no caso de alguma autonomia juridicamente reconhecida à mãe.

No caso do direito em função da dominação do marido, nem o nível de liberdade, digamos, elementar era reconhecido. O que via de regra aparece justificado na ideia de que,

com o casamento, a mulher perdia sua condição de personalidade, bem como os direitos relativos a essa condição; especialmente o direito à defesa jurídica para sua integridade e autonomia diante do marido. A opção por uma determinada forma de instituição do casamento conforme a ideia paulina de casamento possibilitou a manutenção da imagem jurídica da mulher como destituída das prerrogativas do humano e, por isso, um ser que nunca chegou a ser formalmente reconhecido como "personalidade", "aquela que tem os mesmos direitos", no direito medieval germânico como um todo (Weber, 1907:217).

A visão da mulher como "personalidade" só parece influenciar os legisladores aqui e ali, esporadicamente, quando se verifica algum esforço de garantia da integridade e autonomia de sua pessoa, especialmente na posição de filha e de mãe. Nesses casos, os legisladores trabalham em favor da "elevação da posição jurídica pessoal da mulher" como se atesta na história do direito de propriedade relativo ao direito de família ou o direito de herança das filhas em relação aos pais e das esposas em relação ao marido na Germânia Medieval. Nos primeiros séculos, praticamente inexiste um tal direito. "Apenas os ornamentos femininos e alguma ou outra peça destinado exclusivamente ao uso pessoal era dela e podia ser deixada depois de sua morte para sua filha". Em relação ao marido, "a mulher era originalmente objeto de propriedade" (Weber, 1907:218). Mesmo depois da introdução de alguma forma de proteção ao "direito da mulher a permanecer na casa" após a morte do pai ou do marido, tudo foi mantido por força de lei "nas mãos do homem" passando "depois de sua morte para as mãos do filho legítimo" (Weber, 1907:219).

> "Assim a mulher era - independentemente se solteira ou casada - de fato despossuída e por isso tanto econômica quanto pessoalmente completamente dependente" (Weber, 1907:220).

Essa dependência, consequência da denegação do direito à propriedade, deixava a mulher na "situação de tutela vitalícia, como uma criança na casa dos pais" (Weber, 1907:220). E a posição legal, um pouco menos desfavorável, das viúvas não altera em nada o diagnóstico: na lei a mulher continuou existindo para o uso, objeto de exercício do direito de propriedade do homem até que a demanda pela contemplação jurídica de sua personalidade se impusesse no sistema legal. Como no caso da instituição do costume de presentear a mulher por ocasião do noivado e mesmo durante o casamento - na maioria das vezes com joias, mas entre os camponeses o melhor cavalo ou a melhor vaca e na Idade Média, uma soma em dinheiro. Esse costume significou, como em Roma, alguma "elevação" na estima da mulher enquanto "senhora da casa". Mas, acima de tudo, pressionou o sistema legal em função da proteção da mulher

enquanto proprietária, mesmo que de maneira menos eficiente do que no caso da proteção da autonomia masculina, já que, nos termos da lei entre os referidos povos, os bens ordenados à esposa só poderiam ser "usados" em benefício direto da mulher e, mesmo assim, "somente depois da morte do marido".

Marianne esclarece que, nesse caso, não há evidentemente que se falar de direito pleno, de uma "relação de direito" enquanto "ordem jurídica geral" a ser instituída "através do e durante o casamento". Algo no sentido da função positiva do direito em função de alguma autonomia material da mulher só tem como ser mencionado (para o caso germânico, por exemplo) "depois que o direito antigo se transformou" até reconhecer a mulher enquanto proprietária em pé de igualdade com o homem. A equivalência no caso é que indica a imposição jurídica de limites ao arbítrio do marido no que se refere à liberdade da esposa. Nesse caso, a efetiva neutralização do patriarcalismo, mesmo que em uma dimensão a cada vez, a exemplo do direito de propriedade ou de herança. No caso da filha, a transformação segundo o mesmo espírito significou "a extensão a ela do direito de herança" identificando-se em lei os limites do poder do pai em relação à personalidade de sua descendente (Weber, 1907:221).

No que se refere aos regimes de bens adotados para o casamento ao longo do medievo germânico, Marianne ressalta que, "até o século XIII na Alemanha", apesar da diversidade de sistemas e princípios jurídicos - quase que um para cada cidade -, "a comunhão de bens" e "a separação de bens" passaram a reduzir o efeito "caleidoscópico das diversas combinações possíveis de regimes para de casamento", garantindo em ambos os casos a "elevação da mulher no casamento - especialmente no caso da viúva - à condição de proprietária ao lado do homem" (Weber, 1907:224). Não se trata obviamente de "suspensão da hegemonia do homem" nesses assuntos, reitera. O direito matrimonial em si não seria capaz disso. Na verdade, Marianne esclarece que as tendências para a prevalência de um ou outro regime se revelam na intenção pública de garantir, via lei, a posse quase que exatamente apenas sobre o que a mulher levasse para o casamento, ou melhor, a dimensão exata de sua participação nos bens adquiridos a datar do casamento (Weber, 1907:225). Note-se o caso do regime de comunhão de bens, onde a melhora na posição da mulher em relação ao direito de propriedade no casamento não se dá necessariamente conforme o direito do marido, mas em relação ao que cabe aos próprios filhos, que passam a ter que "reconhecer por parte da mãe, o direito de coadministração da herança" (Weber, 1907:226).

Já as possibilidades de combinação dos regimes se mostram infinitas quando se verificam as fontes do "direito popular" do período (entre os séculos X e XIII). Desta variedade, Marianne apura que "a aplicação do princípio da comunhão de bens era mais comum" onde "a

existência da família não dependesse do solo a ser herdado", mas, sim, fosse mantida "através do trabalho individual de cada casal". O que levou a autora a considerar, ao lado do "impulso econômico, o momento social para prevalência do princípio da comunhão de bens". A formação das cidades, com sua característica mistura de pessoas dos mais diversos níveis sociais, "ordenadas" (tanto em relação aos direitos pessoais, quanto em relação ao direito de posse) a sistemas jurídicos os mais distintos, teria suscitado o interesse pela racionalização da administração da justiça e no caso, o estabelecimento de um código de validade geral.

> "Para que estes novos cidadãos se casassem entre si e compusessem uma única cooperativa de direito, um direito civil único especial tinha que ser ordenado a eles, um que libertasse sua pessoa (...) das exigências de seus antigos senhores feudais: 'o ar da cidade liberta', dizia um antigo provérbio jurídico" (Weber, 1907:226).

Um direito civil que libertasse a pessoa. Contudo, o uso do Direito para domínio não cedeu. A constituição do "patrimônio da família" passou a visar a continuidade da comunidade de bens no interior do pequeno núcleo conjugal. O código passou a ser usado em primeiro lugar para a defesa do pequeno núcleo contra a investida de terceiros, "estranhos" à comunidade de vida. E sob essa influência social, o princípio da comunhão de bens se fixou em toda a região, conclui Marianne, chamando atenção para o fato de que somente então, e mesmo depois da morte de um cônjuge, o sobrevivente passou a ter garantido por lei o direito de dar "continuidade junto aos filhos" ao uso e posse da propriedade comum, inclusive depois de um segundo casamento (Weber, 1907:227). A disponibilidade dos bens por parte de um passou a ter que contar com a anuência do outro cônjuge. Alguns sistemas previam, claro, um direito maior ao homem, mas mesmo assim, cada vez mais algum direito à mulher.

O que Marianne reforça, nesse caso, é que não se trata da "realização de um ideal de comunidade de vida" onde a mulher, "ao menos economicamente" passou a constituir por lei "uma parceira do homem". A lei não é estabelecida em função de sua liberdade enquanto objetivo final. Seu espírito continuava sendo o da dominação tanto que a administração e uso-fruto dos bens da mulher permaneceram nas mãos do marido enquanto tutor da sua "coadministradora". O feminino não era considerado personalidade equivalente ao masculina. Na verdade, em virtude da ausência fática de sua autonomia, "mesmo o consentimento previsto em lei" ressoava na prática como "eco" da vontade do marido (Weber, 1907:229).

O princípio da separação parcial de bens, por sua vez, "deve ao progresso das relações econômicas seu surgimento". O que não é o mesmo que afirmar que tal progresso tenha construído condição necessária para a institucionalização do princípio, explica Marianne.

"Sistemas jurídicos" eram e são copiados, adaptados conforme modelos de cidades consideradas avançadas e aplicados a um contexto social e econômico completamente distinto e, além de tudo, sem contar com o suporte de uma aristocracia burguesa que garanta a ideia que deveria direcionar a instituição da lei (Weber, 1907:231), explica Marianne weberianamente. É o que se pode concluir da análise do caso germânico, onde, o que favoreceu a prevalência do regime de separação de bens, vai além da explicação econômica.

Não há como reproduzir a detalhada discussão que Marianne promove dos princípios do direito de propriedade relativo ao casamento da Idade Média germânica, muito menos sua defesa do regime de separação de bens enquanto permanência nos sistemas conhecidos posteriormente. Como todos os detalhes a esse respeito aparecem no *Ehefrau und Mutter* em função do esclarecimento dos efeitos desses regimes diferenciados "sobre a amplitude do raio de ação da mulher em relação ao casamento e de sua cidadania [bürgerlichen Leben]" (Weber, 1907:235), basta registrar que, no caso do direito medieval germânico, "ambos os regimes - tanto a comunhão de bens quanto a separação de bens - exprimem, em relação ao princípio da rígida tutela antiga, o crescente reconhecimento da mulher como parceira do homem" (Weber, 1907:136). Via e no Direito.

> "O rigoroso patriarcalismo dos primeiros cinco séculos de nosso tempo encerrou a ausência de propriedade e por isso a completa dependência material da mulher enquanto filha, irmã, esposa e mãe. O direito medieval precisou editar a figura da mulher elevada à condição de co-herdeira a 'proprietária' no casamento. Assim passou-se a considerar para o casamento também o direito das mulheres" (Weber, 1907:136).

Daí para a defesa do direito de propriedade da mulher, não apenas em caso de viuvez, mas sobre seus rendimentos enquanto produtora, e não apenas para consumo da família, mas para garantia de sua esfera livre de ação, bastou a crescente validação jurídica de sua "personalidade" - sua autonomia moral - como critério para a forma de organização (inclusive e principalmente jurídica) do casamento. Num primeiro momento, o referido direito à esfera de livre ação no que se refere à propriedade não se deu apenas de forma positiva no que tange à liberdade da mulher, "mas também a partir do efeito negativo" da lei e seus "limites formais ao poder do homem" (Weber, 1907:237). Todavia, que tais limites podiam facilmente cair "não apenas fática, mas também juridicamente", e mesmo até que tudo fosse editado a favor do da dominação patriarcal estrita, prova-o a ausência por parte da mulher no direito matrimonial alemão do medievo de uma "esfera de liberdade no trânsito no mundo objetivo". Em nenhum lugar ela toma parte na administração dos próprios bens ou mesmo dos bens do casal. Dispor,

apenas do necessário ao consumo, à manutenção da própria vida e à vida dos filhos (Weber, 1907:237). Exceção eram as atividades "no interesse do comércio e dos negócios" tais como a de lavadeira e costureira. "Nenhum movimento livre" na direção de atividades para além do compromisso com o cultivo das relações inerente à esfera privada e mesmo assim, apenas o que fosse compatível com o interesse dos homens, no que a liberdade dele pudesse depender da liberdade dela. Segundo a tendência do favorecimento da autonomia do homem em todas as esferas, a os limites da esfera de ação da mulher foi sendo restringido por força de lei e dos costumes às atividades domésticas. A liberdade do homem foi sendo garantida e fomentada em detrimento da condenação da mulher a arcar com tudo que dissesse respeito às expectativas em relação à família enquanto "comunidade moral". A lei em função da liberação do homem no que se referisse às mesmas expectativas resultou da conformação do direito enquanto instrumento cultural que é, mas não no sentido ético. E isso apesar de não se conseguir ignorar sua função positiva em relação à liberdade da mulher. O direito ao uso e posse dos bens móveis firmado "em todo lugar" com base nos limites legais fundamentados no valor da liberdade de propriedade também para a mulher casada não minora a aplicação do direito medieval em favor do sistema patriarcal (Weber, 1907:138). A forma nunca se demonstrou tão desvencilhada do ideal no mundo de Marianne.

> "Esta desigualdade fora do comum entre as esferas jurídicas dos cônjuges, tanto na relação pessoal quanto também de propriedade, demonstra que a Idade Média alemã esteve muito distante de exprimir no direito uma concepção de casamento como relação de 'parceria'. Muito mais sublinha a ideia de domínio tradicional, querido por Deus e natural do senhor da casa, todos outros motivos ainda com uma força tão elementar ao lado da legitimidade da personalidade da mulher, que apenas muito fracamente pôde vir a efeito, apenas aqui e ali, inclusive nas grandes legislações sistemáticas da era moderna influenciadas pelas teorias individualistas, e mesmo assim a partir da alteração jurídica de pontos específicos, não dos fundamentos da forma de família" (Weber, 1907:239).

E engana-se quem, apressadamente, tende a considerar a aplicação do direito em função da segurança material da esposa e mãe como resposta suficiente. A consciência em relação ao valor da liberdade da pessoa estendido também ao feminino sem dúvida esteve, como sempre estaria, ligada às necessidades da família, à divisão sexual do trabalho, à importância que a guerra ocupa na hierarquia política de prioridades, à valorização do feminino enquanto modo de ação alternativo e/ou complementar, à repressão religiosa da barbárie contra a mulher, a pressão política por um direito em função da integridade e autonomia da mulher no casamento. Vale aqui uma citação mais extensa.

> Onde observamos o surgimento do direito pessoal material da mulher, não é - não sempre, mas na maioria das vezes - sua posição no casamento que é entendida como o que deve ser assegurado, mas os interesses materiais e ideais de sua família. O ponto decisivo para o desenvolvimento é o seguinte: o seu acesso à propriedade fundiária foi, como vimos, uma consequência do fato de que com desagregação da antiga forma de organização militar, os pontos de vista especificamente militares puderam recuar perante os pontos de vista 'humanos'. O homem, também nos estratos inferiores da sociedade livre, se tornou bem ou mal à época em primeiro lugar parceiro de trabalho da mulher e logo o principal detentor da produção econômica, enquanto o significado da mulher recuou ao mesmo tempo à condição de um meio de produção semelhante ao dos escravos. E quanto menos ela era economicamente valorizada enquanto mão-de-obra, menos se elevava sua posição social. A consideração econômica do homem dirigiu-se então, não mais apenas à qualidade do trabalho dela, mas sim mais e mais à propriedade dos bens que ela eventualmente trazia como capital para o casamento. A igreja reprimiu continuamente, como vimos, os efeitos da barbaridade brutal no casamento comprado. Já na Alemanha, a família provocou, primeiramente sobre os fundamentos cristãos, um refinamento da sensibilidade em relação às mulheres à medida que passou a dotar suficientemente as filhas de um homem e em consequência disso, também em uma certa medida, a garantir a segurança material da mesma filha, sobre a qual se passou a ponderar legalmente. Fazer mais do que o interesse da família exigia, é algo que não se cogitava naquele tempo. Por isso, não há que se falar em uma alteração fundamental das concepções sobre a relação jurídica entre os sexos na Idade Média europeia" (Weber, 1907:239-240).

A "alteração fundamental das concepções sobre a relação jurídica entre os sexos" é o tema central que Marianne segue investigando à medida que descreve "a rivalidade entre a concepção de família romana e germânica".

> "No final das contas, os princípios patriarcais do direito germânico demonstraram junto aos conquistadores (...) a tendência a um desenvolvimento em essência ainda mais grotesco do que entre as tribos mais fracas que permaneceram na Alemanha. Por outro lado, a influência do direito romano sob a forma de leis justinianas começou a se elevar em todo o Ocidente com o surgimento das faculdades de direito italianas (Weber, 1907:242).

A análise que Marianne nos oferece "desta luta entre o direito de família romano e o direito de família germânico" se estende para a investigação das leis vigentes nas áreas de contato entre as diferentes tradições. A começar pela Itália, Espanha e França. Sobre a importação das instituições feudais germânicas úteis para a "manutenção do poder mercantil das famílias" por parte da Itália, durante a era carolíngia, Marianne analisa os custos dessa "transação para as mulheres do Sul. Seus direitos foram reduzidos a direito ao sustento naquela ocasião (Weber, 1907:243). Voltou-se atrás em relação ao direito de herança. E "em quase toda parte" a manutenção e mesmo reforço da tutela de gênero: ela passou a não poder mais "impetrar processo contra os interesses dos parentes de seu marido". E "exatamente nas famílias dos comerciantes", o domínio do pai foi especialmente fortalecido no interesse da manutenção

do capital dentro dos limites da família. Culturalmente, “os filhos permaneciam na casa dos pais” com suas esposas, “inclusive depois da morte do patriarca” encarregados da função de administrar os negócios da família. As pequenas famílias eram submetidas aos mesmos riscos. Lucro, mas também prejuízo, eram repartidos entre os companheiros masculinos encarregados dos negócios. Já para a mulher, nenhum direito patrimonial fixado legalmente: “naquelas ‘comunidades de bens’, elas só tomavam parte conforme o arbítrio de seus irmãos e pais”. Eram mantidas “vitaliciamente em estado de aguda dependência econômica”. O que ela trazia para o casamento, “continuou a ser chamado de *dos*” conforme o direito romano, contudo sem os benefícios para a mulher do instituto romano (Weber, 1907:244). O direito ao estorno do dos, por exemplo, foi eliminado “no interesse do crédito” já que a mulher “tal qual na comunhão de bens germânica” desapareceu completamente enquanto pessoa jurídica diante da ampliação do direito de propriedade do marido. Como pessoa, apenas obrigações. “No século XII, em Florença, todos os bens da mulher eram vinculados às dívidas do marido, quase em todo lugar o direito prioritário ao dos expressamente negado” (Weber, 1907:245).

> “Na relação entre os companheiros da casa e sócios nos negócios (...), o dote era engolido em todo lugar pela cratera aberta no pleno comunismo da comunhão de bens (Weber, 1907:245).

Marianne demonstra como o desenvolvimento capitalista levou a que “as velhas famílias” assumissem “cada vez mais o caráter de uma sociedade empresarial e comercial renovável periodicamente através de contrato”; como os bens individuais passaram a ser coletivizados enquanto “capital de negócio”; mas como também a mulher italiana sofreu até o século XIX com a “completa paralisia” do sistema jurídico no que tangia a seus direitos (Weber, 1907:245). O direito à herança recuou e a tutela de gênero foi reforçada.

Uma exceção foi a Espanha, que no século XII, por ordem do rei e após um concílio, logrou promulgar uma “cópia bastante semelhante do direito romano”, e junto a ela, o direito matrimonial que “foi passo a passo restaurado” até que a tutela de gênero fosse suspensa por completo em alguns códigos. À mulher passou a ser permitido não apenas o estabelecimento de relações jurídicas; “ela poderia inclusive se viúva, assumir a guarda dos filhos tal qual previa a lei de Justiano”. O que não implicou na eliminação “dos fundamentos patriarcais” da lei, vigentes apesar de também na Espanha se contar com a força da Igreja na propagação do direito matrimonial. Mesmo sobre o domínio dos mouros, “a nobreza feudal do Norte e a burguesia urbana econômica em geral mantiveram-se especialmente fieis às instituições patriarcais”

(Weber, 1907:246). E apesar do "contato com os costumes orientais" cujo resultado foi o reforço na tendência à "domesticação das mulheres" traduzida na "possibilidade de impedimento legal de seu contato com outros homens" (Weber, 1907:247), o avanço no direito patrimonial no "decorrer do desenvolvimento do direito" na região não deve ser ignorado. Com o tempo, a mulher espanhola passou a deter legalmente o mesmo direito de herança que o homem. "A severa tutela de gênero" em questão de propriedade foi amainada pela indicação legal da necessidade de "consenso" entre os cônjuges. Instituiu-se o regime de "separação de bens".

Na vizinha Portugal viria a prevalecer a "comunhão de bens". O valor do patrimônio a ser deixado para segurança da viúva também passou a ser fixado com mais rigor e mais a miúde conforme a tradição romana (Weber, 1907:247). Enquanto que "na França, o direito romano (*droit écrit*)" revelou "menos poder de influência que na Itália e na Espanha". A consequência dessa parca influência para a "autonomia das mulheres" se revela no "droit contumier" que submeteu a mulher francesa da era carolíngia à tutela de gênero perpétua além de excluí-la oficialmente da herança fundiária. E embora, tal qual no direito popular germânico seja possível identificar entre os franceses provas da "inclinação dos homens" a proteger as mulheres "especialmente na viuvez", a mesma luta entre os diferentes princípios do Direito teve sua edição também ali. "Por meio do direito testamentário romano", os pais franceses procuraram durante o "império franco impor a exclusão das filhas do direito à herança sobre a terra" (Weber, 1907:248).

A influência positiva do direito romano e da ordem real de "proteção das viúvas e dos órfãos contra a exploração dos clãs", contudo foi anterior em relação à região onde mais tarde se fundaria a Alemanha. "No século XII e XIII" a viúva francesa já se encontrava juridicamente livre da tutela de gênero" embora a tutela dos senhores em relação ao direito patrimonial das filhas (...) tenha contado com reconhecimento perene" e o casamento tenha preservado inclusive "entre os nobres" sua "estrutura feudal, estritamente patriarcal". Direito, somente ao sustento. "Preservação de sua personalidade jurídica", apenas através da prescrição jurídica da autorização da esposa para transações envolvendo o patrimônio da família (Weber, 1907:248). O direito aos bens para segurança material mínima em caso de viuvez não incluía os bens móveis. A propriedade sobre os bens imóveis do esposo falecido passou a ser prescrita em um terço, mais tarde à metade para a viúva. Esse sistema perdurou ainda na época de Marianne Weber, tanto na França quanto em todo sul da Alemanha (Weber, 1907:249).

No reino franco também se fez perceber uma certa resistência às concepções de justiça dos germanos, especialmente em relação ao direito de herança. Uma acirrada disputa entre

sistemas legais só começaria a ser revertida com "a constituição de Henrique IV em 1606". Naquele momento, a revolta contra a infiltração "da construção romana do direito matrimonial" foi imediata em virtude do abalo provocado pelas "reformas jurídicas do direito patrimonial". O reforço do caráter contratual do direito matrimonial até que se alcançasse alguma "unidade jurídica" fez com que o direito matrimonial medieval francês permanecesse praticamente intacto, até que, na era moderna, colocou-se a necessidade de se fazer valer "a liberdade pessoal do indivíduo" no *Code*. (Weber, 1907:249).

O mesmo vale para o direito medieval inglês, onde as mulheres sofreram por mais de 30 anos as "amargas consequências jurídicas" da manutenção da frase "ele será seu senhor" na legislação matrimonial. A *common law* inglesa até meados dos anos de 1870 optou pela manutenção da tradição (Weber, 1907:249). "A divergência entre a submissão da mulher através do direito" e o direito à "afirmação da personalidade concedida pelos costumes do país" foi mantida em virtude do caráter intocável atribuído "às antigas relíquias", dentre elas, a *common law*. Ou seja, no geral o direito da era dos normandos prevaleceu no direito medieval anglo-saxão, que continuou negando reconhecimento jurídico à personalidade da mulher (Weber, 1907:250). A recepção do direito romano se deu conforme os interesses materiais dos juristas pela promoção da lei enquanto "monopólio de uma guilda, um tipo de ciência secreta, cujo conhecimento da parte de todo não-jurista era efetivamente desqualificado". A legislação em função de um verdadeiro "culto de uma tradição jurídica ultrapassada, artificialmente mantida" sustentou "formalmente" a equiparação legal da mulher "aos escravos e às crianças". "Na verdade, sua completa submissão jurídica pessoal e patrimonial" se deu "através da ficção de sua identidade jurídica (*legal identity*) com o marido: '*husband and wife are one and the husband is that one*'". Na lei inglesa, a mulher constituía nessa "unidade" mero "objeto" (Weber, 1907:250).

> "Em razão da ficção da 'identidade' elevada à princípio do direito matrimonial, a personalidade da mulher era praticamente aniquilada com o casamento. Ela não era considerada pela lei enquanto um eu e por isso teve sua esfera jurídica de ação não apenas limitada; mais ou menos em todos os estados e até as reformas modernas, ela a perdeu completamente - com exceção (como em todo lugar) se ela fosse comerciante. Tanto que, nem mesmo com a anuência ou a aprovação do marido lhe era possível celebrar quaisquer contratos. Nem mesmo presentes, nem da parte dele, muito menos de terceiros, ela podia aceitar. Já que homem e mulher formavam uma 'unidade', eles não poderiam presentear-se mutuamente e um terceiro presenteava juridicamente apenas o marido, mesmo quando a intenção fosse presentar a mulher" (Weber, 1907:25-251).

A condição de *lord* foi defendida com todos os meios jurídicos disponíveis, também

no direito anglo-saxão. As obrigações matrimonias continuaram a ser prescritas em termos medievais, como o direito do marido em "educar" ou "criar" a mulher, usando para tal "todos os meios disponíveis" a fim de "obrigá-la ao cumprimento de seus deveres domésticos" (Weber, 1907:251). A figura jurídica da "coverture", complementava o princípio da identidade diminuindo legalmente a responsabilidade por todas as ações da mulher em relação à terceiros.

> "Porque a mulher, como uma criança tutelada, permanecia sob sua vista e era juridicamente incompetente, ela era juridicamente incapaz de ser injusta com quem quer que fosse" (Weber, 1907:251).

Em tudo, ela era representada pelo marido e como tal representação se dava exclusivamente segundo o humor do senhor, já que não se tratava de uma prescrição legal. "Se ele faria ou não valer o direito da esposa" era questão de arbítrio, não de direito. O que faz do "aparentemente cavalheiresco princípio da *coverture* (...) denegação do direito", uma forma de promover a "completa absorção da esfera jurídica pessoal da mulher pela do homem". Some-se a esse movimento de anulação da esfera de livre ação da mulher o direito patrimonial vigente ainda no ano de 1870, que colocava todos os bens que a esposa trouxesse para o casamento - com exceção da propriedade fundiária - à disposição do marido. Bens sobre os quais ele poderia "determinar inclusive em testamento". O adendo "a depender do consentimento da mulher", tinha efeito de perfumaria.

O salário da esposa também pertencia ao homem, que "enquanto seu 'senhor' tinha direito a seus serviços (*services*)". "Somente suas joias e peças de roupa formavam nisso um tipo de bem especial", permanecendo fora do alcance do marido, portanto, não passíveis de serem legalmente ordenados a ele. Nem mesmo os credores do pai de família tinham acesso a esse tipo de propriedade. Em caso de "separação de corpos - possível desde 1857 - o homem mantinha as posses da mulher em seu poder" inclusive "o salário dela", com o dever de lhe conceder "apenas uma vez por ano uma determinada soma em dinheiro para o sustento" próprio e dos filhos (Weber, 1907:252). O direito aos alimentos constava da *common law* e dá provas da única possibilidade à época de a mulher - e apenas nesse caso - processar o marido (weber, 1907:253).

Apesar das duras críticas ao sistema inglês, Marianne não pôde deixar de considerar a função positiva do direito matrimonial em relação à liberdade da mulher também entre os bretões. Por isso cita, como prova de que o "direito de propriedade inglês significou uma elevação considerável do domínio patriarcal", o tratamento dispensado à viúva (Weber,

1907:254). Se “no continente, o primeiro abalo do direito de propriedade matrimonial ocorreu com a participação das filhas na herança fundiária”, na Inglaterra “esse desenvolvimento foi totalmente reprimido através do vitorioso direito de herança do primogênito”, conclui Marianne, para prosseguir com seu escrutínio do caráter patriarcal severo do direito matrimonial e de família dos ingleses.

Com raras exceções, a grande maioria do reino adotou e manteve o direito do filho mais velho à propriedade. Em total conformidade com interesses econômicos e sociais de um único estamento, “aquele dos senhores feudais”, que logrou “determinar o direito de propriedade matrimonial para todo o conjunto do povo”, e em prejuízo daquelas classes “cuja posição social e econômica não se apoiava na propriedade imóvel, mas no trabalho cooperado dos cônjuges”. O prejuízo para as esposas, em especial das viúvas neste caso, “só veio a ser minorado no século XVII”, quando o direito inglês passou a levar em conta “os interesses da mulher ao lado dos interesses do homem” e a necessidade de “algum equilíbrio na posição do cônjuge sobrevivente” (Weber, 1907:255). Contudo:

> “Ainda hoje [1907], a circunferência formal do ‘domínio paterno’ engloba quase que por completo, e ao estilo medieval, a esfera jurídica da mulher inglesa enquanto mãe. O pai sozinho detém o direito de guarda (custody) dos filhos. Ele sozinho determina por isso a educação e a residência deles. Até 1886, ele podia, mesmo depois de sua morte, retirar o direito da mãe sobre a educação e residência dos filhos, e mesmo de administração dos bens, à medida que nomeasse, mesmo contra a vontade da mãe, um terceiro como tutor (Weber, 1907:256).

“O poderio cruel” do pai inglês ainda era pior no que se referia ao direito à separação. Até o ano de 1873, a lei autorizava o pai a arrancar da mãe o filho que ela estivesse amamentando. Até mesmo abrir mão desse “direito” em consideração à mãe lhe era vedado por lei em caso de condenação da mulher por adultério. “Monumento à dupla moral” constituía ainda o fato de que “a infidelidade do homem mesmo atualmente não constitui motivo para o pedido de separação por parte da mulher” (Weber, 1907:256).

Mesmo assim “conceitos morais mais finos” lograram se impor sobre “a ordem jurídica senhorial vigente formalmente mantida” mediados evidentemente por instituições jurídicas especiais, no caso as *Courts of Equity*, já na época “estabelecidas conforme o interesse público”.

> “Neste tipo de instituição singular foi estabelecida, então, uma válvula para conferir legitimidade de um lado à necessidade de trânsito, de outro às concepções morais mais refinadas dos novos tempos submetidas à manutenção formal da ordem jurídica

> senhorial. Este tipo de instituição garantiu à esposa a possibilidade de salvaguarda, apesar dos princípios que regiam a *common law*, de uma certa independência jurídico-patrimonial. (...) A partir do século XVIII, as *Equity Courts* passaram a reconhecer como legítimo o acordo entre os cônjuges cujo objetivo fosse manter enquanto bem em separado [Sondergut] o acesso da mulher a parte de seus bens (...) mesmo que apenas 'fática' e não segundo a forma de proprietária dos mesmos" (Weber, 1907:257).

Outras soluções institucionais para esse tipo de "dilema entre formas antigas e novo espírito" foram sendo encontradas, tais como a "*restraint on antecipation*", uma cláusula contratual que passou a poder ser estabelecida pela mulher reservando a ela o direito sobre o próprio salário bem como à "substância de seu próprio patrimônio". Apesar de limitada quase que exclusivamente ao *Sondergut*, esse tipo de cláusula desencadeou o processo de enfraquecimento (até a total suspensão) do princípio de identidade no desenvolvimento do direito moderno inglês. E isso apesar da manutenção do "princípio do patriarcalismo estrito" no que se refere "aos filhos ilegítimos". A afinidade entre o conceito jurídico de "filho ilegítimo" e o conceito religioso de "filhos do pecado" influenciou de tal maneira o pensamento jurídico inglês que foi possível defender a manutenção da figura jurídica do "*filius nullius*" na *common law* a exemplo do sistema russo. Esses filhos "se encontravam completamente fora da ordem de propriedade e não tinham direito nem em relação ao pai nem em relação à mãe". "Uma mudança nessa situação só foi possível indiretamente", ou mais uma vez, institucionalmente, "via legislação dos pobres" (Weber, 1907:259). Em outras palavras, na instituição do Direito enquanto caminho para a liberdade da esposa e mãe.

"Em que direção o severo feudalismo do estado normando moveu a formação do direito matrimonial inglês", é algo que uma rápida espiada no "segundo território do direito germânico, o nórdico" pode revelar. Tal qual no caso inglês, Marianne explica que as regiões escandinavas preservaram "quase que puramente" o "caráter nacional" de suas legislações. Todavia, "ao contrário da Inglaterra", não desenvolveram uma hierarquia feudal. "As fontes jurídicas do medievo nórdico" permitem explicar como "a partir do século X, dois poderes" lograram vencer via Direito "a rigidez do patriarcalismo primitivo": de um lado o clã da mulher, de outro a Igreja.

> "O clã da mulher se interessou pelo destino das filhas, resguardando-lhes o igual direito de herança ao lado dos filhos. (...) A Igreja eliminou, como no reino carolíngio, o casamento de moças e (especialmente) de viúvas contra a própria vontade e protegeu além disso a mulher contra o arbítrio do marido. A separação repousava nas mãos do bispo (...) sem a necessidade de concordância de ambas as partes, mas também a partir da denúncia por maus tratos e em circunstâncias determinadas passíveis de serem caracterizadas como desleixo do homem na administração dos bens" (Weber,

1907:259).

Nota-se que o “ideal aristocrático de direito”, típico da Roma republicana e da Inglaterra, ganha outros tons à medida que se submete ao contexto predominante no Norte. Mas Marianne decide encerrar a discussão resumindo a “situação fática da mulher medieval” na sociedade germânica a começar pelo peso do dogma da “indissolubilidade do casamento”. As fontes documentam a que nível “a vida familiar medieval” esteve “ferreamente condicionada por esse dogma religioso. E embora o “direito mundano” tenha se oposto abertamente ao sacramento pelo menos desde o século XIX, a “questão da solubilidade ou insolubilidade do vínculo conjugal” foi cada vez mais entendida como “competência da Igreja”. Até que “no século XI, sua jurisdição nas questões do casamento se impôs quase em todos os lugares” (Weber, 1907:261).

Mas Marianne se interessa, sobretudo, pela importância do “dogma” na tarefa ética de “superação do arbítrio” na coabitação sexual. Para ela, a Igreja conseguiu promover, especialmente ali, a elevação de um ideal rigoroso “à condição de norma jurídica” e isso “em meio a um mundo de barbárie” e mesmo que às custas da “realização de um outro ideal ainda mais nobre”. No caso, “a pureza do casamento foi sacrificada em nome de sua indissolubilidade formal”. Prova disso é o fato de até o século XVI ter-se tolerado a figura do “concubinato ao lado do casamento” (Weber, 1907:262).

O contrapeso à concepção política e à influência da Igreja neste caso pode ser percebido no significado diferenciado que foi sendo atribuído ao “lar” germânico, cujo clima passou a determinar em larga medida a relação também do homem com a família e, portanto, com “o interior da casa”, com a domesticidade. Favorecido pelas mudanças na forma de produção, esse clima era diferente se comparados o “círculo dos cavaleiros e dos caçadores” e o dos “burgueses e agricultores”, onde a vida não era conduzida tão “longe” do espaço em tese “administrado pelas mulheres”. O fim do comércio de escravos também favoreceu “por seu lado” o que Marianne denomina “pureza da vida sexual dentro da casa” ou a “moralidade no casamento” no decorrer da Idade Média germânica. Importante nesse caso é a vinda do homem para a esfera do investimento no trabalho de manutenção das relações, seu envolvimento com as responsabilidades inerentes ao âmbito da cultura subjetiva, o ordenamento também a ele das tarefas derivadas da comunhão da vida. Marianne chama atenção para o fato de a organização econômica, religiosa, educacional e jurídica daquele espaço cultural, cada uma a seu modo, surtir efeito direto sobre essa relação com o “interior da casa” e assim com os compromissos derivados da coabitação duradoura no medievo escandinavo e germânico (Weber, 1907:263).

No que se refere à educação das mulheres, esta passou a ocupar, a partir da análise da "situação fática da mulher" no "casamento conforme o direito medieval germânico", um espaço cada vez maior no argumento de Marianne. Apesar da ausência de um sistema público, chama a atenção da autora a prática germânica medieval de "envio, tanto de filhos quanto de filhas, a famílias estranhas" como forma de garantir-lhes educação, no caso "o melhor caminho para a aquisição de conhecimento" (Weber, 1907:263). Foi a época em que o ideal de "formação intelectual intensiva das moças", para além dos trabalhos manuais e domésticos, se impôs na prática como um valor, apesar de restrita a uma parcela muito pequena da sociedade.

> "Ao contrário da concepção moderna de que através do cultivo de seu intelecto as mulheres se tornam 'masculinizadas' e 'inúteis' para a realização das 'obrigações de gênero'(...) prevaleceu o temor de que 'inteligência' da 'masculinidade' guerreira colapsasse" (Weber, 1907:264).

A reação popular foi evidente. Só se valorizava o que promovesse a capacidade de ação do homem no mundo objetivo. A grande massa da população só investia no cultivo das habilidades práticas direcionadas à obra, à produção do legado, do feito, do nome. Tudo que fosse relacionado ao cultivo da subjetividade passou a ser "recusado" como efeminado. A demanda por igualdade na diferença no caso veio, como sempre, via demanda à lei. Veio por decreto.

> "Inutilmente, por isso Karl, 'o Grande', ordenou que todo leigo deveria ensinar seus filhos a ler e a escrever: estas artes que (...) foram desprezadas pela maioria dos cavaleiros como 'femininas e espirituais'. O ideal de masculinidade em uma época de valorização exclusiva da força e da habilidade corporal determinou na era antiga a interação jurídica e também tradicional e social entre os sexos" (Weber, 1907:264).

Sem poder contar com a possibilidade de cultivo do espírito, a "sensibilidade orientada para a erótica" era subdesenvolvida na vida dos cavaleiros e caçadores, cujos "motivos para se casar eram sobretudo considerações econômicas: a aquisição de uma mulher enquanto mão-de-obra" (Weber, 1907:264). As mulheres, por sua vez, aprendiam a reconhecer "o sentimento de amor, como em algumas peças antigas de literatura, na maioria dos casos na juventude" e a considerar a possibilidade de despertar tal sentimento "também no homem, através de sua resignação e humilde submissão". O desenvolvimento do conceito de "galanteria cavalheiresca" predominou em uma visão de mundo orientada quase que por completo para a "vida sentimental" motor do ideal, não de "união matrimonial duradoura com a escolhida, mas simplesmente a tensão íntima do jogo erótico" (Weber, 1907:265).

> "Tal qual em Atena, 'amor' e 'casamento' se excluíam também aqui, já que também aqui o casamento era, sim, essencialmente instituição 'econômica'" (Weber, 1907:266).

No que tange ao "refinamento da vida sentimental na direção daquela atenção e respeito, que costumamos identificar como 'cavalheirismo' desenvolveu-se basicamente um tipo de contato entre os sexos" que não existia antes. No Sul, os casais passaram a compartilhar a mesa; no Norte, apenas o mesmo cômodo no momento das refeições.

> "As mulheres puderam conhecer o poder da sexualidade - o que fez aumentar sua autoconsciência social. Por outro lado, porém, como é fácil imaginar, a coabitação sexual no casamento, principalmente a vida familiar e a moral sexual, foram substituídas (em vez de aprofundadas) por esse tipo de relacionamento a princípio extraconjugal. Quanto mais o cavalheiro se esforçasse intensiva e obstinadamente por sua 'senhora', a mulher estranha, mais displicente e sem consideração ele viria a se tornar em relação à própria esposa - e o que essa recebia em termos de atenção e presteza por parte de cavalheiros estranhos, ela mal poderia esperar do próprio marido" (Weber, 1907:266-267).

Essa liberação da "inclinação dos sentimentos em relação a terceiros" levou à "limitação da liberdade de movimento das mulheres no dia a dia". Temerosos de que as esposas viessem a alimentar a cortesia por parte de outros homens tal qual as mulheres que ele "servia", retirou-se delas a possibilidade de viajar sozinha, por exemplo. Outras limitações foram impostas por parte da igreja em sua campanha pela moralização dos costumes (Weber, 1907:267). Atuação pouco efetiva no controle da "descontração característica da vida", a naturalidade predominante nos círculos burguês e camponês, porque a própria igreja foi significada como "lugar para troca de novidades e para - como é comum ainda hoje em países mais católicos - 'ver e ser visto'". Por outro lado, no século XV, praticamente toda cidade contava com um bordel. O entendimento de que as prostitutas deviam ser protegidas de alguma maneira também foi se firmando aos poucos até se instaurar um tipo de "direito corporativo" em algumas cidades. O que parece contraditório em relação ao esforço para estigmatização das mulheres da vida em relação às "respeitáveis" (Weber, 1907:268). Acontece que, se por um lado "convenções sociais" passaram a valorizar "a 'educação' e 'cavalheirismo' no trato dos sexos um em relação ao outro" (Weber, 1907:268), por outro fortaleceu-se respectivamente o ideal de "cuidado com o lar" por parte da "mulher dedicada", "respeitável", "para casar". A lógica segue em termos de ação e reação. Onde imperasse alguma tolerância à prostituição ou a liberalização da moral sexual colocava-se quase que de imediato a necessidade de distinguir

os “tipos” de mulheres. Inclusive na lei.

A dimensão econômica da relação entre os sexos na Idade Média germânica também é considerada por Marianne, que identifica na distinção entre as qualidades exigidas à mulher “dona de casa exemplar” e o especialista, o trabalhador qualificado, seu marido, uma justificação para a desigualdade jurídica dos sexos na lei. O homem, com o fruto de seu trabalho “cada vez mais voltado para o mercado” e “cada vez mais valioso”, enquanto o trabalho da mulher se limitava cada vez mais “ao consumo doméstico”. Durante a Idade Média, o “significado do trabalho masculino” se estendeu sobre áreas antes ocupadas predominante por mulheres. Tecer e costurar por exemplo, antes consideradas atividades femininas por excelência passaram ao domínio masculino, inclusive por força de lei. A organização da transmissão do saber via “aprendizado com um mestre” passou a dificultar cada vez mais o acesso das mulheres aos ofícios valorizados socialmente, bem como aos grupos organizados para defesa dos interesses dos respectivos especialistas (Weber, 1907:271-272). Diante desses grupos organizados, a integridade e autonomia do feminino mal encontrou respaldo legal. O Direito ao trabalho foi estabelecido tal qual o direito matrimonial e de família em prol do domínio da forma masculina de existência.

À pergunta pela forma como o avanço do trabalho masculino interviu na “valorização social da mulher”, Marianne responde: “Na mesma época em que a mulher começou a ser valorizada economicamente” e que “sua condição jurídica e moral em relação ao homem começou a se elevar” nota-se que “o patriarcalismo estrito começou a se decompor”.

> “Foram impostos determinados limites a partir do Direito, das convenções e da igreja, ao domínio do homem” (Weber, 1907:272).

Se “naturalmente seria o contrário”, no caso da “decadência do significado da atividade econômico-produtiva de mulher” é algo que não se dá a perceber em relação de causalidade. O “paralelismo que se deixa perceber concretamente ainda no nosso tempo” remete inclusive ao fato de que “a queda ou a elevação do ‘valor de utilidade’ econômica das mulheres não constitui o fator decisivo para o *quantum* de reconhecimento aos direitos de sua personalidade, como tem sido afirmado constantemente ainda hoje” (Weber, 1907:272). Decisivo é o fato de em que medida o Direito é instituído em função de sua liberdade.

Basta considerar que o espaço doméstico medieval “exigia como bem se sabe, uma atividade econômica muito mais diversificada se em comparação com a dona de casa moderna” (Weber, 1907:272). E o século XIV, já contava com mestres viúvas, encarregadas da

continuidade do ofício do marido (Weber, 1907:274). Mulheres à frente de pequenos negócios também. Sabe-se que no século XV o número de mulheres autônomas era elevado para os padrões da época. Contudo, medidas legais para minar a concorrência feminina em determinados setores foram tomadas de forma a garantir vantagens aos homens, tais como o decreto do monopólio masculino na alfaiataria no século XV nos estados da região do Reno. Medidas para impedir que mulheres trabalhassem juntas também foram aviadas e até o século XVII elas eram impedidas por lei de tomar parte das guildas. A redução via lei das possibilidades de trabalho fora do espaço ou das atividades caracteristicamente domésticas se deu ao longo de todo o medievo alemão como se constata do Direito em função da afirmação do masculino como "o modo privilegiado de existência" (Weber, 1907:274).

Outro dado importante: o número de mulheres solteiras à procura de um lugar nos conventos se elevou no mesmo ritmo do florescimento das guildas, ou seja, entre os séculos XII e XIV (Weber, 1907:275), a vida nos conventos haveria de ser ganha via bordado, tecelagem, costura, além do cuidado com os doentes e dos moribundos. Na cidade de Frankfurt am Main, "em finais do século XIV, mais de 6% da população feminina" se encontrava a serviço desse tipo de instituição (Weber, 1907:276). Sendo assim, "o abandono daquelas moças no 'mundo', porque elas não se realizavam na vocação religiosa para os conventos" não se dava de maneira diversa da que se testemunha hoje em dia: "já na vestimenta elas eram diferenciadas" e a alcunha de 'tia velha' usada "nos dias de hoje" não é "testemunha de novos tempos, mas uma sobrevivência da crueza do patriarcalismo medieval" no que se refere à extensão da ideia da liberdade como condição da ação também do ser feminino (Weber, 1907:276).

4 *EHEFRAU UND MUTTER* – PARTE II: A PERSPECTIVA

Na segunda parte do *Ehefrau und Mutter*, Marianne fecha o foco, ajustando-o no sentido temporal e espacial. O passado considerado para o "vir a ser" que realmente interessa à pesquisadora é menos remoto: o direito matrimonial na era do racionalismo; a cultura em foco, a ocidental. O critério para o ajuste do foco: uma concepção de Estado que assume deveres para com seus cidadãos e, portanto, a função positiva do Direito em relação à dignidade da pessoa que passa se demandada na construção desse Estado.

Tanto a referida concepção de Estado, quando a referida concepção de Direito são analisadas por Marianne em relação ao pensamento iluminista sobre o que ficou conhecido como Doutrina do Direito Natural (mais precisamente, o pensamento de Rousseau, Kant e Fichte). Os três pensadores conceberam uma função positiva para o direito no Estado encarregado da proteção da dignidade da pessoa. Mas nenhum deles pensou o casamento civil como "relação de direito". Pelo contrário. A doutrina do Direito Natural garantiu a manutenção do instituto reduzido a regras formais procedurais. O esforço de reconfiguração das formas de interação a partir da concepção diferenciada de Direito e de ser-humano defendida pelos *Aufklärer* não alcançou o casamento, pelo menos não efetivamente, segundo Marianne. Tanto que a autora se coloca como objetivo analisar o instituto conforme a função positiva do Direito na instrução da liberdade da pessoa tal qual defendida na pelos *Aufklärer*.

A condição feminina no direito relativo ao casamento pouco se altera sob a influência do pensamento iluminista na Alemanha, como fica claro na análise que Marianne faz das expectativas em relação à organização da interação defendida no primeiro Código Civil Alemão, embora se identifique um retrocesso violento na versão posterior, de 1900. No capítulo IV do *Ehefrau und Mutter*, enquanto uma espécie de capítulo-ponte (onde a forma como a investigadora conecta compreensão histórica e compreensão sociológica, substrato filosófico e sustentação empírica da análise, ponto de vista em relação ao valor da liberdade e foco nas formas de organização da interação social é justificada teoricamente), Marianne se concentra no caso alemão suscitando a pergunta, se a opção por um capítulo com essa natureza remeteria mais a uma necessidade política que metodológica. Explica-se. É que ao analisar as mudanças na condição feminina no casamento civil na era do racionalismo, Marianne responde às críticas levantadas por seus contemporâneos ao Iluminismo Alemão. Sendo assim, mais que fruto do fascínio pessoal pela filosofia de Kant e de Fichte, a perspectiva de Marianne atualiza os

pressupostos do individualismo ético, pilar da filosofia de Kant e Fichte. Uma concepção de individualismo diversa em relação à que orientava os discursos no início do século XX.

Marianne vivia o momento histórico em que a imagem dos amantes enquanto personalidades igualmente livres e do relacionamento íntimo enquanto possibilidade de expressão da individualidade se destacou em relação às concepções tradicionalistas. O valor da liberdade individual se fazia óbvio demais para ser ignorado, mas não o suficiente para evitar sua ressignificação enquanto expressão da subjetividade. As considerações éticas levantadas a partir do individualismo ético perderam a prioridade diante da valorização da subjetividade. O Direito enquanto recurso para instrução da liberdade da pessoa no sentido dos *Aufklärer* foi obliterado, especialmente o direito matrimonial contrariando assim a realidade de luta pela liberdade via direito; via reforma do código civil alemão. Luta a partir da qual o Movimento Feminino Alemão se definiu e vinha conduzindo há mais de uma década.

Marianne se ocupou da análise das consequências desse desacordo quanto ao conceito individualismo, especialmente a reorientação da estratégia de ação política conforme a nova leitura da realidade que o foco no expressivismo (ou na subjetividade) viabilizava. Para ela, mesmo que o tema central continuasse a ser (como sempre haveria de ser) a emancipação da mulher, a estratégia que chamaríamos hoje de "política de identidade" parecia insuficiente, senão ineficiente. Além de colocar senões à institucionalização enquanto sinônimo de disciplinamento, de coerção, a nova estratégia não parecia em solução de continuidade com a história de luta "via direito" à qual Marianne se manteve fiel.

Para Marianne, minorar a importância da institucionalização jurídica do vínculo conjugal parecia sempre favorecer a manutenção de uma imagem específica do casamento, ora como "relação natural", ora como "unidade moral", ora como "comunidade de interesses". Nunca como "relação de direito". O que Marianne percebeu e descreveu foi a opção em todo caso pela manutenção do foco no casamento enquanto valor em si, o que era considerado relevante; a "união de homem e mulher" enquanto unidade de análise a ser considerada em lugar da possibilidade da liberdade dos indivíduos dentro do casamento, especialmente no que se refere à segurança jurídica para os limites de livre ação da esposa e mãe.

Como a perspectiva de Marianne é construída à medida que ela discute os limites das outras abordagens, no capítulo IV do *Ehefrau und Mutter* podemos vivenciar, como no caso de sua crítica à perspectiva coletivista nos primeiros três capítulos do livro, os senões levantados pela autora à posição estabelecida a partir do individualismo que não se mostra ético; qual seja, aquele em que o indivíduo aparece apenas como incapaz ou desinteressado em superar a autorreferencialidade como no caso da descrição que fundou um sem número de teorias ao

longo da era conhecida como do racionalismo.

4.1 IDEAL E FORMA: UMA ABORDAGEM A PARTIR DAS PREMISSAS DA *AUFKLÄRUNG*

Na divisão que propomos aqui para o *Ehefrau und Mutter*, o capítulo IV do livro aparece como uma passagem da análise focada no significado da Religião, do Capitalismo e do Naturalismo para o casamento para uma análise que considera os fundamentos do Idealismo Alemão, mais precisamente, o individualismo ético de Kant e Fichte, para o direito matrimonial na Alemanha. Defendemos que o capítulo do livro condensa a proposta complementar de análise da autora em relação a outras abordagens discutidas por ela, e por isso, permite ao leitor identificar a fórmula usada por Marianne para construir sua tese. Uma fórmula sustentada por duas premissas fundamentais do idealismo alemão: (1) a premissa kantiana de que organizamos o que se apresenta aos nossos sentidos através de conceitos; (2) a premissa fichteana de que o fazemos à medida que vivemos a intersubjetividade.

A partir do ideal de casamento enquanto coexistência das liberdades, ideal que ganha destaque na sociedade onde se fala em individualismo ético e em função positiva do Direito na instrução da liberdade da pessoa, Marianne descreve uma visão do vínculo como intersubjetividade necessária à ação ética (livre, racional, autodeterminada) e assim, mais que mera "relação natural". Procura entender porque, apesar do ideal de casamento (civil e na prática), a forma continuava se orientando pelas premissas da doutrina do Direito Natural. Ao analisar como a forma responde ao momento histórico singular, ressalta a importância capital da demanda pelo direito enquanto "caminho para a liberdade" - também para a mulher – e assim expõe os fundamentos teóricos de sua análise. Nesta segunda parte do *Ehefrau und Mutter*, Marianne explicita a prioridade conferida na análise aos efeitos propositivos do Direito em relação à liberdade da esposa e mãe no Ocidente enquanto programa de investigação.

A partir da constatação e que a demanda por regras e normas em favor da integridade e autonomia da esposa e mãe no casamento se mostra perene, Marianne defende que:

(1) A investigação deveria estender os pressupostos do individualismo ético à análise da condição feminina.

(2) A investigação deveria ir além dos *Aufklärer*, estendendo os pressupostos do individualismo ético à mulher e a institucionalização jurídica do casamento

enquanto “relação de direito”.

(3) A abordagem fiel aos princípios do individualismo ético e do iluminismo político dos *Aufklärer* seria complementar em relação à abordagem coletivista (Marxismo) e à abordagem subjetivista (Nova Ética).

(4) Uma vez comprometida com a estratégia de luta “via direito” defendida pelas conservadoras da *Liga* (BDF), a abordagem ainda deveria contribuir para a revisão dos rumos do movimento feminino, mais atento para a importância do direito matrimonial na ampliação e defesa da esfera de livre ação da mulher na modernidade.

Nesse sentido, o leitor percebe ao final do capítulo que a perspectiva de Marianne se constrói na articulação entre ciência e política como vocação.

4.1.1 A concepção de casamento e o direito matrimonial na era do racionalismo e das grandes codificações

O quarto capítulo do *Ehefrau und Mutter* é dedicado à “concepção de casamento e direito matrimonial na era do racionalismo e das codificações” e é aberto com uma discussão sobre a concepção de casamento fundada nos princípios do Direito Natural. Depois de constatar que “até 1870, a influência do capitalismo sobre o direito de família foi praticamente nenhuma”, visto que no decorrer dos “primeiros séculos de desenvolvimento capitalista (a era do ‘capitalismo pré-moderno [Frühkapitalismus] segundo a terminologia de Sombart), a estrutura econômica interna da família permaneceu praticamente intocada”, Marianne propõe uma outra leitura sobre o impacto dos fatores econômicos na forma de regulação da coabitação sexual duradoura na modernidade.

Se, evidentemente, existe uma influência da “racionalização econômica da vida” no desenvolvimento do direito, ela é indireta, afirma Marianne. A influência desse tipo de “emancipação da tradição social e econômica” se restringe ao que ela denomina como fortalecimento do “espírito racionalista”. O que significa que “a pergunta” sobre “se as formas tradicionais de relações familiares seriam elas também postas ‘conforme a medida da razão’ [vernunftgemäβen]” passou a ser considerada, não em função da estrutura, mas da superestrutura (Weber, 1907:280).

> "Todavia, a referida pergunta não se colocou por motivos econômicos e sob pontos de vista econômicos, mas a partir de ideias (Weber, 1907:281).

É quando Marianne recupera a atenção do leitor para o princípio da interdependência entre compreensão histórica e compreensão sociológica da realidade que caracteriza seu método.

> "Precisamos por isso nos voltar para a área dos contextos históricos-ideacionais, se queremos compreender o surgimento do problema e a maneira de responder a ele" (Weber, 1907:281).

Havia chegado o momento de analisar a "época da legislação sistemática moderna" considerando que a mesma esteve sob o signo da Reforma e de outros movimentos religiosos, mas também sob a influência da "doutrina do Direito Natural do *Aufklärungszeitalters*". O que caracterizaria essa época, no entendimento de Marianne, é o fato de, naquele momento, o Direito ter sido priorizado nas considerações, digamos, mais sistemáticas sobre o casamento em relação à condição feminina. A "poderosa pressão por nova orientação da vida a partir do conhecimento de si" em lugar do orientar-se por medidas externas "passivamente recebidas", além de ter influenciado a maneira de se conceber a interação dos indivíduos uns com os outros e com a coletividade, "despertou o impulso aristocrático pela afirmação pessoal individual frente a toda autoridade tradicionalizada eclesiástica e política" e propiciou assim a valorização do Direito ao lado de outros vetores culturais.

A demanda colocada ao Direito passou a ser por integridade e autonomia diante dos grupos organizados. Uma demanda sustentada a partir do ideal de liberdade da pessoa alimentado em outras dimensões da vida naquelas sociedades. A "crescente influência" dessa ideia "sobre a ética da vida cotidiana" pode ser claramente percebida "especialmente na Itália, através da participação das mulheres de uma fina camada dirigente", onde os "elementos de formação" passaram a ser mais valorizados, onde "os tesouros da cultura clássica" possibilitaram o cultivo das "relações espirituais entre os sexos" (Weber, 1907:281).

> "Por outro lado, o despertar da ciência secular e o surgimento das diversificadas 'vocações' [Berufe] que passaram a exigir formação científica, impuseram às mulheres uma fatalidade. A formação universitária metódica longe da casa dos pais era impossível para as moças nas circunstâncias daquele tempo. E quanto mais as profissões 'livres' até então praticadas 'artesanalmente' iam sendo progressiva e mais estreitamente vinculadas à exigência de formação universitária - por exemplo, medicina -, quanto mais este se firmava como um requisito para a participação nos bens culturais espirituais, mais as 'altas' profissões se fechavam para as mulheres e

> mais profundo e vasto o abismo espiritual entre os sexos" (Weber, 1907:281-282).

Todavia, mesmo ali as "correntes da ordem de mundo medieval" foram mantidas com a ajuda da crença no valor da "obediência aos mandamentos tradicionais da igreja", especialmente para as mulheres. "Apenas quando os reformadores ensinaram a elas", que a obediência a "regras eclesiásticas externas" não garantia a salvação, mas sim o tomar parte em uma "comunidade espiritual", foi que "amplas camadas dos profissionais burgueses" se descobriram "como na era do cristianismo antigo" encarregados da realização de uma "comunidade de vida" na terra (Weber, 1907:282). O intenso "rigorismo moral" nesse caso contribuiu para "a precária condição, na qual nós vivemos desde então".

Sobre os "efeitos éticos positivos da Reforma", somente em relação à maneira como a igreja católica valorava a mulher casada, a vida em família e o casamento em relação à "plenitude do celibato". O que não significou por sua vez, uma "valorização maior do sexo feminino como um todo", já que "como consequência do fechamento dos mosteiros e conventos, a mulheres solteiras" amargaram no contexto protestante a total escassez de oportunidades sociais. Sem qualquer condição de fazer valer, enquanto solteira, "a legitimidade do direito de um ser em participar de uma ordem superior", todas elas foram condenadas à condição de "virgem velha", a uma existência dependente da família e, "no *ranking* social", a um reconhecimento muito inferior àquele dedicado à mulher casada (Weber, 1907:283).

Já às casadas, o protestantismo negou-lhes várias das oportunidades de abrigo contra o domínio do marido. A suspensão do sacramento da confissão, por exemplo, já que "o homem era para os reformadores o destinado pastor da mulher, das crianças, da criadagem", estes destituídos de qualquer "liberdade de entendimento inclusive dentro da casa" (Weber, 1907:283).

> "A consequência desse pensamento para a mulher é, portanto: reconhecer e proteger a sua autonomia e seu comprometimento consigo mesma inclusive diante do homem foi algo que esteve longe de constituir uma realização do protestantismo naquela época - e infeliz e regularmente ainda nos dias de hoje" (Weber, 1907:283).

"A posição favorável da Reforma em relação ao casamento enquanto tal" também não caminhou para "uma valorização mais alta da mulher" (Weber, 1907:283). A concepção luterana de casamento permaneceu naturalista sem representar "nenhum progresso" em relação aos princípios medievais. Para Lutero o casamento não passava de resultado da acomodação na "ordem natural". E mesmo que ele tenha relativizado o valor do celibato ao lado das outras

“boas obras”, ele manteve a relação sexual ordenada à “esfera dos mais baixos instintos”, os quais apenas uns poucos virtuosos conseguiriam superar. A castidade foi mantida como virtude. Um tipo de virtude cujo treino não têm como ser obrigado. Daí o casamento concebido como “um medicamento contra o pecado”; o “hospital para os convalescentes, onde os cônjuges não têm como cair em pecado grave”; uma “ordem e instituição” divina, meio para procriação da criatura e onde “o homem tem uma auxiliar para todas as coisas”. Casar-se, não para satisfação da luxúria - em si obra do diabo - mas para continuidade da raça. A ideia de que a erótica contamina o amor matrimonial retirou do casamento a condição de “santa instituição”; porquanto, “a satisfação da sensualidade” passou a ser considerada “pecado em si”, mesmo dentro do casamento. Essa ideia vingou e tem uma larga história a ser considerada, explica Marianne.

O “prazer” que de qualquer maneira compõe a relação conjugal deveria ser expurgado; no caso do homem, via obrigação de trabalhar para sustento da esposa e dos filhos; no caso da mulher, através das dores do parto e da submissão ao marido (Weber, 1907:284). A divisão que Lutero fez das “tarefas originadas no casamento para ambos os cônjuges”, não remeteu ao objetivo do casamento em si, mas “ao para que Deus o instituiu”. Lutero não demonstrou nem mesmo consciência do “valor do casamento enquanto comunidade de vida” nos termos cristãos. Sua “concepção dos relacionamentos pessoais dos cônjuges” se manteve firmemente atrelada ao “patriarcalismo paulino robusto” e identifica-se ali “um forte sentimento de superioridade masculina”, a convicção de que “a submissão da esposa é evidente e necessária” a considerar o texto bíblico. Inclusive a ideia de maternidade como compensação ao sortilégio feminino, justificando a pregação luterana segundo a qual “o homem deve, pois, valorizar na mulher a mãe de todo vivente; já a mulher deve sempre ser consciente de que o homem de resto ‘é mais nobre e melhor do que ela’”. O dever feminino da obediência cristalizado na lei vigente para o casamento nesse período estabelecia os contornos da mulher casada ideal.

> “Através da passividade, amabilidade, domesticidade e assim por diante tornar a vida dele [do marido] agradável” (Weber, 1907:285).

Manifestasse “a mulher tais virtudes”, o homem encontraria “alento e nela sua maior dádiva” (Weber, 1907:285). As palavras de Lutero são tomadas diretamente da Bíblia, especialmente do Velho Testamento, explica Marianne. Ela relembra a influência histórica da concepção judaica de casamento e da posição da mulher que caracteriza aquele livro. Retomando a relação entre Direito e Religião, Marianne esclarece que, no que se refere à

influência do luteranismo sobre "a legislação moderna", haveria que se considerar "apenas sua posição em relação à separação". A jurisdição para decisão sobre as questões matrimoniais continuou sob às autoridades eclesiásticas até o século XX, "inclusive nos países protestantes". O que submeteu ainda mais fortemente a separação conjugal aos princípios eclesiásticos. E apesar da "eliminação ao casamento do caráter de sacramento", Marianne considera que se pode afirmar sem dúvida alguma que Lutero reforçou sua indissolubilidade. Motivo legal e religioso para a separação passaram a coincidir e a valer somente depois de transitado em julgado nos tribunais eclesiásticos (Weber, 1907:286).

O poder das autoridades calvinistas nesse tipo de situação foi ainda maior. "Todos os conflitos entre os cônjuges deviam ser levados não diante das autoridades laicas, mas ao *Consistoire*", uma espécie de "polícia matrimonial", concebida como pretensa guardiã da "pureza da família" (Weber, 1907:287). "Importante para a elevação da situação da mulher" no contexto calvinista entretanto foi o reconhecimento jurídico "expresso à mulher do direito à fidelidade conjugal, tal qual ao homem" (Weber, 1907:287). Diferentemente da igreja católica, que absolvia o homem do "pecado da carne" e impunha à mulher punições descabidas, o calvinismo e sua "ambição de condução ascética da vida, qual seja - no sentido amplo da palavra - rigoroso autocontrole e egotismo disciplinado-ético" alterou o foco para a "vida cotidiana". E como segundo a "terrível doutrina da predestinação", "a libertinagem e o fervor do desejo era considerado tanto para o homem quanto para a mulher um sinal suspeito do ser-rejeitado-por-Deus", fica "claro que esse tipo de cultivo ascético dos instintos" enquanto resultado de um "trabalho no mundo" fomentou o valor da "igualdade dos sexos na moral". No puritanismo "a condição e a valoração da mulher no sentido da igualdade em relação aos homens" começou a aparecer em conexão estreita com alguma igualdade jurídica entre homens e mulheres (Weber, 1907:288).

Mas o que dizer dos efeitos da nova concepção de casamento sobre a vida conjugal? Marianne descreve nesse caso como o ideal ascético - "tal qual os estoicos na antiguidade" - infiltrou-se "expressamente na relação matrimonial" nos países puritanos, especialmente na Inglaterra a datar do século XVII. A transvaloração de "toda erótica enquanto 'causa própria' em pecado" e consequentemente a redução ainda mais radical em relação a Lutero "de toda relação sexual, inclusive no casamento, apenas como meio para a procriação" aparece vinculada nesses casos ao "refinamento da relação espiritual entre os sexos", mas apenas porque o puritanismo não "insistiu na concepção de casamento" que entende a procriação "como único objetivo legal da união", explica Marianne. O "amor entre os cônjuges" passou a ser valorizado como "a mais nobre forma de amor ao próximo". O entendimento passou a ser o de que "o

recuo da pura tensão sexual que a interioridade da comunidade espiritual e acolhedora dos sexos - seu desenvolvimento espiritual mútuo" constituia "o sentido central do casamento" (Weber, 1907:288-289). Para Marianne, a força prática desse ideal de "cultivo puritano dos instintos", especialmente "no caso dos homens de amplas camadas populares" favoreceu a "consideração da mulher no casamento", mais que, por exemplo, a "fantasia sexual na literatura, sociedade e conversação entre os sexos" ou "o cavalheirismo e seu jogo de servidão" (Weber, 1907:289).

Em especial os grupos - tal como os batistas - que arcaram consequentemente com a ideia de "liberdade religiosa do entendimento", com o "obedecer mais a Deus que aos homens", levando a sério na prática o "direito do indivíduo de se colocar contra a autoridade terrena", revelam, conforme a leitura weberiana de Marianne, a orientação do agir no mundo condizente com uma concepção dos "direitos religiosos divinos do ser humano enquanto tal, que nenhuma autoridade terrena deve ofender". Essa concepção "veio em favor das mulheres" como se pode comprovar segundo ela mediante a análise da influência dessa ideia na legislação matrimonial em vigor nas colônias inglesas. Nas palavras de Marianne:

> "Lá foi o lugar para conformação do mundo em que Estado, Igreja, ordem jurídica e tradicional seriam segundo a vontade de Deus e a razão natural; a vontade que Deus plantara no ser humano" (Weber, 1907:291).

A dignidade e autonomia da pessoa enquanto vontade de Deus. Todavia, por mais que a ideia tenha favorecido a estima pela mulher no "estado *quarker* da Pensilvânia", por exemplo, por mais que o ideal de liberdade de entendimento também para ela tenha revelado seu peso, a ideia impactou a "vida eclesiástica, mas com certeza, não a política" no que se refere aos limites impostos à liberdade de ação do feminino nas referidas sociedades. O que se explica segundo Marianne, no fato de que "o dogma da submissão da mulher como ordem divina" foi mantido levando necessariamente à conclusão da autora de que, mesmo que no ensinamento *quarker* "o sexo não faça diferença, porque não há diferença entre os espíritos", mesmo que se defenda ali que os sexos "são portadores da amizade", mesmo que tal pensamento tenha justificado a modulação da conduta dos indivíduos na prática, mesmo assim "as antigas concepções do 'direito natural'" foram reafirmadas para o caso feminino sob a forma de "lei 'natural' que Deus escreveu no coração de todo ser humano". Todas essas "forças religiosas propulsoras" permaneceram fieis à convicção quanto a esse "direito natural"; promoveram a concepção de que a "razão natural" dada a nós por Deus consistia antes em um incentivo à rejeição consciente de toda heteronomia graças à capacidade de cultivo ético do indivíduo, mas não na mesma

proporção para o exemplar feminino da espécie.

As modernas classes "burguesas" surgidas das ruínas das "formas medievais de sociedade" encontraram nessa "razão natural" o meio para a crítica "do ponto de vista da 'utilidade' adotado na organização da vida econômica através de guildas e no sistema feudal", por exemplo (Weber, 1907:292), favorecendo assim a ampliação e as formas externas de garantia dos limites da esfera de livre ação do homem no mercado. O mesmo aconteceria em relação à administração da justiça em outras esferas. A "razão natural" foi alçada à condição de "medida objetiva de julgamento também para a política dos novos estados modernos com seu aparato de racionalização e administração". "Subjetivamente", prevaleceu "a ânsia por libertação do indivíduo dos restos políticos, econômicos e jurídicos da Idade Média" até o expurgo dos "restos religiosos" inerentes aos "direitos humanos" como se lê na "clareza e transparência da formulação conceitual que orienta a doutrina do Direito Natural do século XVIII" (Weber, 1907:292). Naquele momento, a inclusão no conceito de ser humano foi decisiva.

Marianne afirma que, se "a ideia de 'direitos humanos' inalienáveis foi motivada religiosamente na origem", é desses direitos que deriva "uma formação da vida social 'na medida da razão'" concepção que afetou irremediavelmente "toda a linguagem do velho mundo" (Weber, 1907:293).

> "'Natural' e 'racional' se fundiram. O pensamento sobre o direito 'natural' de todo indivíduo ao aproveitamento desimpedido, livre - isto é, liberto do estado e das forças históricas - de suas habilidades 'naturais' (...) encontrou seu fundamento na concepção de que 'a natureza' (...) determina para nós com sua maneira de erigir o mundo determinados 'objetivos': ela entra assim no lugar do Deus da igreja" (Weber, 1907:293).

As referidas "habilidades" compreendiam "a posse de 'capital útil' ao indivíduo". "Um conceito otimista de humano", portador "de características comuns", "o direito 'natural' igual à vida, à liberdade e à propriedade" (Weber, 1907:293). O conceito de humano parece ter sido submetido ao mal-entendido utilitarista. A imagem de indivíduo autorreferenciado parece ter substituído a ideia sobre a dignidade e autonomia moral do humano. A noção limitada – não ética – do indivíduo deitou fora a possibilidade de inclusão imediata da mulher enquanto personalidade jurídica igual ao homem.

A essa altura, Marianne se debruça sobre o momento histórico em que as distintas perspectivas passam a concorrer na organização jurídica das relações.

> "Todo aquele que possui o semblante humano tem o direito de dispor sobre si mesmo e sobre a composição da própria existência, já que 'por natureza' todo ser humano nasceu 'livre' e 'igual' e com a mesma reivindicação à felicidade. Mas quisesse cada um fazer uso desimpedido destes 'direitos', então seria declarada uma guerra eterna de todos contra todos. Por isso a introdução de todos em uma ordem jurídica necessária e determinada por natureza. Mas o objetivo 'natural' e por isso ao mesmo tempo racional de toda lei positiva só pode se limitar a reivindicação de cada indivíduo ao uso irrestrito de seus direitos 'naturais' de maneira que se garanta a todos tanto e não além de uma esfera própria de propriedade e de liberdade. (...) Quando liberdade e propriedade são protegidas através da ordem [jurídica], então só pode significar uma consequência 'jurídico-natural' da realização dos interesses 'racionais' e com isso da felicidade de todos os indivíduos. Tão somente na proteção da liberdade e da propriedade e para realização de seus direitos individuais irrenunciáveis os muitos indivíduos são abertamente despidos de parte de sua supremacia original, à medida que a mesma se dobra diante de leis positivas e da união a um coletivo por meio de contratos" (Weber, 1907:293-294).

Note que Marianne conclui pela prevalência da miopia naturalista, pela institucionalização da "justiça" nos termos da doutrina do Direito Natural. A autora ainda faz uma diferenciação necessária à compreensão desse processo. Destaca os últimos grandes representantes da doutrina, "sobretudo Rousseau, Kant e Fichte", como aqueles que esclareceram o processo histórico por meio dessas "construções conceituais" conscientes, sendo que "conceitos" no caso constituem "ideias regulativas como mera medida para o julgamento e valoração" do que viria a ser considerado como "os novos ideais para a reforma da ordem jurídica" (Weber, 1907:284). O detalhe fundamental, a pequena, mas decisiva variação no conceito de individualismo de Kant e Fichte.

Em sua análise, Marianne começa pelos limites e consequências práticas do contratualismo em relação ao individualismo ético dos *Aufklärer*.

> "Todo vínculo social deve assim ser organizado, como se surgisse através do contrato livre de todos com todos e por isso representante da vontade geral. Um máximo possível de liberdade espiritual, política e econômica deve valer como bem inalienável de todo ser humano e somente esse tipo de constituição exige moralmente o respeito por parte de todos que se colocam como tarefa a proteção a realização dos direitos individuais de todos" (Weber, 1907:294).

As "armas espirituais" que tais ideias constituíram à época da revolução francesa sucumbiram, segundo a autora, diante da "tentativa de derivar delas instruções para a reforma da estrutura social a um só tempo gerais, definitivas e úteis na prática" (Weber, 1907:294). A "pergunta pelo conteúdo positivo universalmente 'válido' do direito 'natural' e 'racional' enquanto ideal" passou a ser respondida a partir "do que há em comum nas leis positivas de todos os países e tempos". Uma perspectiva que submeteu o "'dever-ser' ao 'ser'", já que "o

direito ‘ideal’ tornou-se mera abstração derivada do direito disponível na realidade”. O “nível do ideal decaiu ainda mais exatamente onde essa abstração fracassou como roteiro do ponto de vista da ‘utilidade’ econômica” cujo “caráter da mera existência” foi se tornando cada vez mais utilitário, demandante de um “racionalismo” que lhe fosse correspondente (Weber, 1907:295).

No que tange à condição feminina dentro do casamento, essa análise com referência a valores, mas focada na importância da forma jurídica de organização das relações, denuncia o processo de construção social da “validade de um direito patriarcal” cuja marca é a “submissão da pessoa e da propriedade da mulher ao domínio do homem” e o “desamparo jurídico das mulheres nos Estados, apesar de toda liberdade ‘natural’ dos indivíduos, legitimada a princípio, e da percepção de que as consequências do patriarcalismo em sua grande maioria eram contraditórias em relação aos novos ideais” (Weber, 1907:295).

A incongruência entre ideal e forma de instituição jurídica do vínculo conjugal no que se refere à condição feminina deságua num paradoxo inaceitável tanto por parte dos defensores da doutrina do Direito Natural, quanto por parte do próprio direito em vigor naquele momento.

> “Praticamente todos os jusnaturalistas destacam expressamente a ‘igualdade racional’ e pensam com isso no ‘igual valor’ dos sexos. Mas se encontram muito longe de arcar com as consequências dessa equivalência da mulher, que contradiz o princípio do direito matrimonial vigente. Isso embora na seara da teoria contratualista o casamento também seja entendido como sociedade entre ‘originalmente iguais’” (Weber, 1907:295).

O estabelecimento do casamento “enquanto um contrato burguês como qualquer outro” aparece como resposta à demanda por “‘secularização’ da forma de matrimônio” defendida pelos jusnaturalistas, mas enquanto tal esteve longe de desobedecer a “motivos religiosos” (Weber, 1907:295). No caso dos puritanos, por exemplo, o interesse em combater todo o tipo de superstição foi decisivo na suspensão do casamento enquanto sacramento. Mas nem por isso a concepção religiosa do vínculo conjugal deixou de impactar a posição jurídica atribuída à mulher dentro da lei. Reduzido a contrato privado, legítimo se com base na “declaração mútua dos cônjuges perante a comunidade reunida”, o casamento civil passou a assegurar a manutenção da submissão da mulher. Ironicamente, “agora por livre vontade, por meio do contrato”.

Por meio do contrato tornou-se possível acordar praticamente tudo, desde a “facilitação da separação” à regulação especial da divisão de bens. Outras formas legais de “domínio da mulher” passaram a ser contratadas revelando um completo desacordo do direito matrimonial em relação ao ideal de coexistência das liberdades dos indivíduos em relação. O

que leva Marianne a afirmar que o caráter do instituto no contratualismo "é de especulação conceitual" já que o mesmo esteve longe de representar "ataque consistente à generalidade do princípio patriarcal" (Weber, 1907:296). E embora seja necessário considerar seu efeito positivo na crítica à forma vigente de organização da "relação jurídica entre pais e filhos" ali implicada, não se identifica, segundo a autora, efeito tão substantivo como o da limitação efetiva do *patria potestas* no que se refere ao sistema de dominação da mulher.

Uma prova dessa diferença é a "exigência reiterada pela reforma do direito de guarda" a partir do reconhecimento do "dever de educação dos pais" e com base na qual passa-se a reconhecer "à mãe os mesmos deveres e os mesmos direitos que ao pai". A inclusão jurídica da mulher enquanto personalidade nesse caso não encontra paralelo nas demais dimensões do direito. A relativa isonomia jurídica entre os indivíduos nas funções de pai e mãe conquistada com o avanço da doutrina do Direito Natural não implicou, contudo, em real emprego do direito matrimonial em função da liberdade de ação do feminino ao lado dos papéis de mãe e esposa. O princípio da igualdade na diferença não chegou a orientar o direito concebido em termos da doutrina do Direito Natural, conclui Marianne. No que se refere à equivalência na lei entre o valor do feminino o do masculino enquanto personalidade, a mesma haveria de ser "aguardada para o futuro" conforme a crença de que a doutrina "converter[ia] a si mesma em postulados positivos na legislação" (Weber, 1907:296). Não haveria de ser assim. Uma vez que a equivalência jurídica das personalidades no caso específico do direito matrimonial alemão ainda sofreria os efeitos da prevalência no código de um "caráter utilitarista", distante do "amplo e novo ideal de personalidade", defendido pelos últimos representantes da doutrina do direito natural, a saber, Kant e Fichte. O fato de "o novo ideal de personalidade" ter sido sistematizado filosoficamente por dois alemães não garantiu um destino jurídico diferente à personalidade feminina no *Reich*.

Um dos grandes pensadores por detrás da codificação alemã naquele tempo era o filósofo Christian Wolff, que estabeleceu no seu *Jus Natura* (1740-1749) a procriação e a educação dos filhos por um lado e a felicidade do casal por outro como "juri naturae convenit". Coabitação sexual sem a cobertura desses objetivos "naturais" passou a ser "ilegal" segundo a doutrina. A concepção do casamento enquanto "comunidade natural" aliada à ideia de contrato como algo que corresponde à "lei da natureza" passou a caracterizar o que Marianne denomina como "pensamento filisteu alemão". Nesse pensamento que "leva em conta tão somente o 'material', que busca no ser [Sein] o dever-ser [Sollen], o problema da imoralidade da submissão feminina no casamento permaneceu como parte da "natureza das coisas". Uma forma de mitigar a incongruência com o primado da reciprocidade da liberdade, fundamento do

pensamento kantiano defendido pelo próprio Wolff, foi atribuir à esposa na esfera da estima social o papel de "conselheira do marido", mas ele o real detentor de direitos segundo a lei. Essa valorização da personalidade da mulher apenas via estima social só fez elevar ainda mais o nível das expectativas morais depositadas sobre a esposa e mãe na cultura em geral, e por tabela, no direito de família alemão em especial (Weber, 1907:297-298).

Privilégio alemão? Por certo que não. A tentativa de amalgamar sob a forma patriarcal de casamento a generalidade das "leis naturais" também é marca do pensamento de Rousseau, onde:

> "(...) encontramos a particular combinação, porque imbuída de *pathos* [pathetisch], de ideal de liberdade e de igualdade com um indisfarsável egoísmo de gênero [Geschlechtsegoismus] expresso e que constrange consciente e explicitamente a mulher ao território da tradição" (Weber, 1907:298).

Segundo Marianne, não passou pela cabeça de Rousseau que "a doutrina que abalou o mundo chegasse também aos ouvidos das mulheres" e que "também, a partir delas, pudesse ser usada como medida para o julgamento da posição das mesmas no estado e na família". Para Rousseau, "como é característico dos povos 'latinos'", os "criadores originais da ordem jurídica" são tão somente os homens, "seus iguais" (Weber, 1907:298).

> "Só o homem representa para ele o tipo do ser humano pleno, autorizado a ser cidadão. A mulher por sua vez - em relação ao varão semelhante no que tange a muitas coisas, em outras tantas diferente - a natureza criou explicitamente não como fim em si mesma, mas apenas para o homem. A existência dela não demanda por isso nenhuma especialização, pois direção e objetivo, conteúdo e extensão de sua existência ela recebe dele, assim como ela deve a ele sua posição social e a satisfação de suas necessidades materiais. Não por menos cada mulher é por isso representada por algum homem; sua pertença a ele determina a relação dela com a coletividade" (Weber, 1907:298).

A submissão da mulher como "princípio para a regulação da relação entre os sexos" é descrita pelo francês sem a preocupação com a necessidade de apresentar uma "prova material" que seja. Sua defesa de que "a mulher não precisa por isso tornar-se escrava do homem, mas pode se afirmar como sua companheira", ao contrário aparece como tese "comprovada", na "natureza [que] concedeu a ela para compensação de sua fraqueza uma astúcia superior, sua arma espiritual especial, através da qual ela pode dominar o homem, apesar de aparentemente se dobrar a ele, e através da obediência externa adulá-lo para realização de suas vontades" (Weber, 1907:299).

> "Pois bem, não a liberdade, mas a dependência jurídica, social, econômica e, como ainda veremos, moral que constitui o 'direito natural' original da fêmea" (Weber, 1907:299).

Essa "diferença natural" justifica para Rousseau a desigualdade nos "métodos de ensino e os diferentes códigos de costumes. Por exemplo: 'o homem dever ser ativo e forte, a mulher receptiva e fraca', o garoto deve se indignar contra as injustiças e de alguma maneira fazer valer sua vontade; virtudes destacadas e fundamentais de uma moça são, porém, 'doçura e obediência' (...) aprender a se resignar com as injustiças". As "obrigações morais" de homem e mulher também são derivadas, na acepção de Rousseau, da "diferença fisiológica dos sexos (...): ela precisa sobretudo parecer virtuosa" (Weber, 1907:300)

> "Apenas o homem está em condições de agir segundo o próprio entendimento - internamente livre -, a mulher por sua vez precisa orientar sua conduta sobretudo pelo julgamento dele e da multidão" (Weber, 1907:300).

Esse tipo de "fundamentação naturalista das normas éticas" prevaleceria "até os dias de hoje", apoiado na "premissa de que o 'moral' seria derivado do 'natural'" e de que a igualdade da liberdade não passa de abstração. O conceito de gênero também se tornou abstrato nesse ínterim já que se reduziu a "extrema variedade de indivíduos masculinos particulares a um conceito geral de 'homem' sem mencionar a desconsideração das qualidades espirituais, com base nas quais todo homem pode sustentar a igual reivindicação de liberdade" (Weber, 1907:300). O resultado do mesmo processo para a mulher, contudo, invertido:

> "Ao cunhar o conceito de gênero 'feminino' são as infinitas qualidades espirituais particulares dos indivíduos femininos concretos que caem por terra, reduzidas a características visíveis aos olhos do homem e que diferenciam as mulheres enquanto 'gênero'. Sobretudo a enorme dependência da mulher em relação a suas funções sexuais e sua por comparação limitada força muscular. Ao contrário, todas aquelas qualidades que a mulher partilha com o homem enquanto ser pensante, de vontade e sensitivo, neste caso talvez em vantagem em relação a ele, são eliminadas pelo conceito de gênero. Da comparação destas em conteúdo tão diversas constituições dos sexos parece justo regular também conforme princípios divergentes a relação social, jurídica e moral dos mesmos um em relação ao outro. Com isso é evidente que o homem apareça sozinho como representante da humanidade plena, vocacionada pera o trabalho cultural, já que 'homem' e 'humano' coincidem absolutamente o que consequentemente significa que para a mulher pensada como 'gênero' resta tão somente a tarefa moral de elevação e desenvolvimento daquilo que a diferencia do homem e a torna interessante para ele, qual seja, suas qualidades sexuais" (Weber, 1907:300-301).

Para Marianne, a pregação de Rousseau a favor dessa essencialização dos gêneros é evidente em sua "obra principal, que se ocupa da educação de 'Sofia', a 'prometida' de Emílio".

Para Marianne "a ideia genuína de uma demanda da parte de todos por dignidade humana igual e por específicos direitos humanos 'inalienáveis' só começou a iluminar a relação de homem e mulher no casamento quando o impacto daquele pensamento nas relações jurídicas do pertencimento masculino ao Estado já se encontrava há muito avançado nas constituições das civilizações". Um efeito "sim, retardado, em parte e de novo" das "ideias racionalistas". O processo de elaboração de "novas ideias culturais" e de "outros tipos de conceitos sobre a tarefa da coletividade" fundados naquelas ideias exigiu que os interesses do "pensamento filisteu" fossem gradualmente limados. A concepção de liberdade ética do idealismo alemão fez diferença nesse processo (Weber, 1907:301). Nas palavras de Marianne:

> "A doutrina da liberdade ética do idealismo alemão conferiu ao pensamento sobre a 'liberdade' e 'igualdade e os 'direitos originais' um novo sentido, relacionado à vida interna [Innenleben] dos sujeitos, e ao mesmo tempo determinou com isso também as razões mais profundas para a exigência de renovação das relações externas dos indivíduos. Quem hoje pretende fundamentar nossos ideais mais elevados, não através da mera apelação aos 'interesses de gênero' em si egoístas, mas eticamente, precisa necessariamente recorrer aos fundamentos de Kant e Fichte" (Weber, 1907:301).

Marianne inicia o parágrafo seguinte reeditando os termos dessa filosofia da liberdade, "por motivos não apenas históricos". Suas razões são principalmente epistemológicas, voltadas para os conceitos de natureza, cultura, ação, racionalidade, ética, personalidade, liberdade e função das normas objetivas em relação à integridade e autonomia da pessoa. Da página 301 a 306, Marianne recupera as definições kantianas e fichteanas de "autonomia ética", "consciência do dever-de-ação-livre", "a função de orientação das normas legítimas para essa consciência do dever de ação", "a importância da decisão 'moral', quer dizer, de agir conforme uma norma idealmente válida", legítima apenas quando protege "o direito à autodeterminação" (Weber, 1907:302). Marianne reafirma com Kant e Fichte, o entendimento de que "apenas através da autodeterminação livre - não através das 'leis naturais' e sua 'objetividade', mas conforme as normas da própria razão, que o humano se torna livre" (Weber, 1907:302).

Daí para a defesa da liberdade enquanto autonomia moral para unir ideias e valores espirituais com o mundo sensível é fácil: os conceitos de liberdade, autonomia, cultivo, ação racional segundo o fim da liberdade da pessoa se fundem na ideia de personalidade. Conceito onde se valoriza a possibilidade da independência moral do indivíduo em relação à influência heterônoma, mas sem desconsiderar as responsabilidades livremente assumidas na relação.

Portanto, uma concepção de humano enquanto ser destinado a agir conforme o próprio entendimento num esforço reiterado de construção moralmente autônoma de si e do mundo; que orienta a própria ação "conforme ideais e objetivos espirituais" referentes à "possibilidade da liberdade"; que vislumbra a constituição de si próprio como "personalidade, em lugar de servidão passiva, cômoda", ordenada à natureza, aos impulsos, às organizações, a quaisquer formas de heteronomia (Weber, 1907:303).

> "No plano da realização de fins ético-espirituais no mundo exterior - processo que denominamos como *Kultur* - a cada sujeito cabe uma tarefa específica (...). A condição para a realização da referida tarefa, porém, é a posse para cada um da própria liberdade externa: por isso cada um deve apenas 'despertar' a vontade daquele com o qual interage, nunca pois tentar 'determiná-lo'; e todos devem se reconhecer e tratar-se mutuamente enquanto 'personalidades' plenas e livres, o que significa admitir-se mutuamente uma esfera de autodeterminação e eficácia livre. Este dever de todos em relação a todos implica pois necessariamente a proibição a todos de se servir do outro - seja ele quem for - enquanto 'meio' para os próprios objetivos, já que isso significaria a redução da dignidade desse outro à condição de coisa" (Weber, 1907:304).

O que essa ideia ética de liberdade tem a ver com o Direito é o que Marianne esclarece na sequência.

> "A autolimitação do impulso pessoal de domínio egoísta deve ser o fio condutor da construção da ordem jurídica, e independentemente das formas que ela tenha assumido nos Estados históricos particulares, ela deve partir da necessidade de garantir à vida da coletividade esse tipo de moldura externa, de maneira que se preserve a todo sujeito a possibilidade de se tornar uma personalidade espiritual-moralmente 'livre' e de tomar parte na medida de sua especialidade na transformação do mundo exterior segundo ideias éticas. Estes são os 'direitos primordiais' originais de todo sujeito, cuja proteção e realização constituem tarefa da toda comunidade jurídica" (Weber, 1907:304).

Trata-se, pois, da libertação do "indivíduo do dever de submissão às autoridades tradicionais", que o citado "postulado do individualismo ético" promove a partir da defesa do "direito de testar o valor moral da própria ação" (Weber, 1907:304). Essa defesa da integridade e autonomia da pessoa diante das organizações depende do Direito enquanto fator cultural, a força que emoldura a intersubjetividade. A ordem jurídica oferece parâmetros para a julgamento da conduta conforme o respeito aos limites das respectivas esferas de ação envolvidas na interação precisamente porque tais parâmetros não têm como vir da natureza.

> "Pois, para quem se orienta de fato pelos postulados do idealismo ético, torna-se impossível exigir a partir da diferença da 'natureza' dos sexos, seja a dependência externa geral, seja a submissão de algum deles ao domínio geral do outro. A natureza,

> o ‘ser’, não nos ensina por si só nada sobre ‘sentido’ de nossa existência e nos deixa eternamente incumbidos da resposta à pergunta sobre como devemos agir eticamente. Ela é, conforme os ensinamentos do idealismo apenas matéria para nosso benefício e objeto para cumprimento de nosso dever, de forma alguma guia para nosso trajeto até a liberdade ética” (Weber, 1907:305).

O alvo de Marianne nessa crítica à “naturalização da racionalidade” promovida pela doutrina do Direito Natural e aos efeitos que a mesma surtiu sobre a codificação dos direitos das mulheres dentro da família e especialmente no casamento continua sendo Christian Wolff e seu “raso ponto de vista da utilidade”, mas também Rousseau e seu “naturalismo ingênuo”. Kant e Fichte também são colocados na mira por não terem “questionado a submissão da mulher no casamento”, apesar da exigência, “como todos os racionalistas da doutrina do Direito Natural”, de “reconhecimento do livre comprometimento moral e jurídico dos cônjuges com a fidelidade conjugal”. O problema de todos eles: “o amálgama ingênuo do ‘natural’ com o ‘racional’ que o racionalismo naturalista da era iluminista” logrou forjar e que deveria ter sido eliminado a começar pela força do postulado do idealismo ético que ensina que “o dever-ser não se encontra no ser”. Se “a natureza enquanto tal não pergunta por ‘valores’”, se é a consciência moral que “reconhece o que é valor”, se ser humano - diferentemente do animal - é sempre estar diante da pergunta sobre “como agir”, nada mais coerente que exigir também dos legisladores e juristas que revejam os fundamentos naturalistas de suas sentenças conforme o valor da liberdade da pessoa, dado que somente aqueles que se mantêm “fiéis aos ensinamentos do idealismo” arcam com a consequência da ideia de que “a razão pode valer como fim último da existência também para a mulher”. Esse raciocínio, desenvolvido pelos *Aufklärer* para as “relações de direito”, vale também para a conjugalidade. Enquanto o casamento for entendido como “relação natural”, onde o que define a posição dos indivíduos na interação é a diferença fisiológica, não há que se falar de liberdade ética no casamento, especialmente no caso da esposa e mãe.

É quando Marianne expõe seu interesse pelo “desenvolvimento de própria liberdade ética” como um direito ao lado do interesse pelo desenvolvimento da liberdade da mulher na condição de esposa e mãe. Em todo caso, um dever do Estado que se entende de Direito (Weber, 1907:305).

> “Esta ‘determinação à autodeterminação’, que ela partilha com o homem, implica também que a vontade dela também pode ser apenas ‘desperta’, nunca ‘determinada’ de fora; que é ‘imoral’ também em relação ao entendimento dela a ação conforme a vontade de outro, já que ela também necessita de uma esfera protegida de liberdade externa para desdobramento de sua personalidade” (Weber, 1907:305).

Marianne observa que tanto Kant quanto Fichte procuraram justificar "o ideal de casamento patriarcal diretamente nos postulados éticos e jurídicos" estabelecidos em ambas as filosofias. Todavia não conseguem formular uma defesa da institucionalização jurídica do casamento segundo os postulados do individualismo ético no que se refere à condição feminina. Ambos optam por manter a justificação da submissão da mulher no casamento nos termos da doutrina do Direito Natural que privilegia uma noção de indivíduo que permite "excluir" a esposa e mãe do direito a uma personalidade jurídica igual à do marido e pai.

Marianne é especialmente dura com o filósofo de Jena, embora para ela seja de Fichte "a concepção de casamento mais profunda e digna, como nenhuma outra dentre as de seus contemporâneos" (Weber, 1907:306).

> "Sua reflexão sobre os fundamentos naturais e éticos chega ao resultado de que tanto 'conforme a natureza' quanto diante da 'razão' o casamento vale como fim em si mesmo. Pois sua condição 'natural' é primeiramente a satisfação da pulsão sexual, não a real consequência provável da procriação. Moralmente, porém ele constitui a única forma aprovada pela razão para essa pulsão, ao mesmo tempo uma forma de existência necessária para o pleno desdobramento pleno das habilidades morais dos indivíduos" (Weber, 1907:306).

Nota-se que a medida para leitura "da forma interna e externa de relação dos cônjuges" é, na filosofia de Fichte, a igualdade moral dos mesmos; sua condição igual enquanto "portador da razão e da liberdade moral". No entanto, o postulado revela a incoerência na defesa fichteana dos "objetivos naturais do casamento" onde a dimensão ativa aparece ordenada ao homem e a passiva determinada para a mulher. A relação entre atividade e passividade justificada na fisiologia e na objetividade "natural" da relação sexual contraria, segundo Marianne, o postulado da "atividade autodeterminada" - autônoma, moralmente livre, segundo objetivos éticos estabelecidos pelo indivíduo a si próprio – fundamento do individualismo ético pois "condição necessária para o desenvolvimento de todo sujeito à personalidade moral". Se, segundo o pilar da filosofia de Fichte, nenhum ser racional (qual seja, igualmente livre) deve ser tomado como meio, se este é o princípio basilar do "sistema de liberdade" do filosofo, a referida divisão da responsabilidades e consequente limitação das respectivas esferas de ação não se sustentam. Apoiar no caráter "ativo" do homem na relação sexual (um dado "natural") a justificativa para a "passividade da mulher, sua "condição de objeto da atividade do outro", uma "instituição da natureza, em um nível inferior do homem" quando no exercício da função de esposa é simplesmente inaceitável (Weber, 1907:307).

Marianne parece concordar com a ideia de uma obsessão pela "realização de um

objetivo" como tipicamente humano, mas não com a atribuição exclusiva de sua titularidade ao exemplar masculino da espécie, descrito por oposição à suposta "passividade" feminina, "natural". O filósofo procura mitigar a afirmação à medida que defende para a mulher a "possibilidade" de se oferecer como "meio" para "satisfação do instinto do homem amado". A oferta consciente nesse sentido transformaria, segundo Fichte, a passividade natural feminina em "atividade", em oportunidade de "realização de um objetivo", de uma tarefa autodeterminada, portanto livre e assim ética. A essa oferta, Fichte dá o nome de "amor".

Para Fichte, esse "amor" constitui o "valor superior" na orientação da ação da mulher casada. Um valor que se mostra maior "que sua própria pessoa" já que é à própria personalidade que ela renuncia quando se casa. Marianne ressalta que, para Fichte e ao contrário do que se defende como ético para o homem em geral, mesmo no casamento, "a consideração da personalidade da mulher casada exige sua total submissão". Segundo o filosofo, ao se casar, "ela renuncia a conduzir a vida como indivíduo", transferindo por livre e espontânea vontade (sem qualquer constrangimento, portanto, conforme o próprio entendimento) seu direito de propriedade - inclusive seu corpo - para o esposo (Weber, 1907:307).

> "Desse compromisso moral da mulher com a submissão ilimitada e voluntaria surgem por outro lado os deveres morais mais nobres do homem. Pois, apenas sob uma condição ela preserva na submissão sua dignidade e a liberdade moral: o cônjuge precisa parecer-lhe honrado e valoroso mais que todos os outros. No momento em que essa sua fé exclusiva nele é abalada, ela perde também a fé na pureza e inocência de sua entrega" (Weber, 1907:308).

Segundo esse raciocínio, a entrega a um homem não amado "contraria a moralidade da entrega da mulher" já que, para Fichte, "a crença no valor da personalidade [ética] do homem" é o que orienta a ideia e, portanto, o instituto do casamento. Segundo essa ideia, a nobreza "natural" do homem deve ser cultivada no casamento em troca do "amor" do qual a mulher é "naturalmente" capaz. Para o filósofo, é esse esforço de cultivo da nobreza natural masculina que promove a ação ética em favor do reconhecimento, na prática, da dignidade da mulher. Ao agir como nobre, o homem orienta sua ação para a "autolimitação de seu domínio sobre a mulher" (Weber, 1907:308). Em contrapartida, deleita-se com o "orgulho" feminino de "submeter-se ao amado" já que "quanto maior o sacrifício, mais plena a satisfação do seu coração" (Weber, 1907:308).

O raciocínio segue de acordo com a defesa fichteana da intersubjetividade como necessária ao desenvolvimento moral dos sujeitos. Intersubjetividade que ele destaca ao longo de toda sua filosofia social como ponto de partida também para o aprimoramento ético do

conjunto de normas e regras que orientam a interação em favor da liberdade da pessoa (Weber, 1907:308). No caso de suas considerações sobre o casamento enquanto intersubjetividade necessária ao desenvolvimento moral dos envolvidos, Fichte demonstra um otimismo inspirador. No que se refere à mesma intersubjetividade como base para o aprimoramento do direito matrimonial em função da liberdade da mulher no casamento entretanto, sua crença na nobreza masculina "natural" e na capacidade feminina "natural" de amar se revela como fissura lógica em sua filosofia do direito.

Marianne descreve com certo espanto que o mesmo pensador para quem "as leis não devem sob nenhuma hipótese trabalhar contra a realização do ideal ético esboçado" em sua filosofia do direito, se recusa a considerar o casamento enquanto "relação de direito": uma relação baseada no reconhecimento recíproco dos indivíduos enquanto personalidades igualmente livres. A recusa do filósofo se verifica até mesmo em caso de conflito. Para Fichte, "a lei não precisa regular os conflitos entre os cônjuges" já que "a vinculação externa entre homem e mulher vale, sobretudo, como sinal da união de coração e vontade" e não como uma "relação de direito" definida como "interação entre seres igualmente livres no sentido ético" (Weber, 1907:309).

> "Porque o objetivo natural e moral do casamento se realiza tão somente via submissão da mulher, o estado deve renunciar a considerá-la como personalidade jurídica. Para ele [Fichte], ela [a mulher] é, a partir do dia em que se casa, idêntica ao homem. Ele se torna em tudo seu representante jurídico e tutor legal, e evidentemente proprietário ilimitado de todos os bens dela: ele sozinho vive a vida pública, ela detém para si apenas sua vida doméstica. E assim como a mulher existe na esfera privada também os direitos do estado e da administração valem apenas para e através do esposo" (Weber, 1907:309).

Às mulheres solteiras, Fichte garante em sua *Ética* a condição igual de ser racional: "evidentemente titular dos mesmos direitos humanos e públicos tal qual o homem" já que no caso delas, "virtude e dignidade" não "dependem de sua submissão voluntária" (Weber, 1907:309). Ao fazer a dignidade da mulher no casamento depender de sua "submissão voluntária", Fichte só consegue falar em "identidade jurídica dos cônjuges" enquanto se verifica a "harmonia entre coração e vontade". A harmonia mencionada por Fichte aparece baseada em "sentimentos" como os de "ilimitada nobreza" masculina e "amor ilimitado" do qual somente o feminino seria capaz como fora dito. Marianne destaca que o fato de entender o casamento como "moralmente baseado em sentimentos" leva Fichte a considerar a relação como "um tipo de relação jurídica" especial, onde a organização da interação aparece vinculada à moralidade dos cônjuges – às condições internas para sua manutenção – minorando a necessidade de

consideração da importância da moldura jurídica no que se refere ao significado capital do reconhecimento recíproco dos limites das esferas de livre ação dos cônjuges, especialmente no caso da esposa. A referida harmonia de sentimentos é tão fundamental em seu conceito, que desfeita a harmonia haveria que se desfazer necessariamente o próprio contrato.

Jurídica para Fichte apenas a decisão livremente assumida de se casar e mesmo de se manter casado. Por isso a descrição detalhada do papel do Estado na garantia dessa liberdade (Weber, 1907:309). Quanto à liberdade esposa e mãe em relação ao marido e pai nenhuma menção à segurança jurídica; nenhum interesse em considerar o casamento em si enquanto "relação de direito", já que "de direito" segundo o próprio Direito Natural de Fichte, apenas as formas de organização da interação estabelecidas em função da liberdade de ação da pessoa na relação.

Marianne obviamente contesta a tentativa fichteana de conciliação entre "liberdade moral e autodeterminação da personalidade feminina com ilimitada submissão ao cônjuge". Recorre ao "reino das realidades", onde predominam a renúncia por parte da mulher "de toda a crítica em relação ao homem, o fazer-se de cega para as fraquezas e limitações dele" e as reiteradas tentativas de "aprender a pensar como ele pensa". Na prática, nenhum casamento parece apresentar as condições "para sua sustentabilidade real" conforme "a concepção ideal de Fichte" (Weber, 1907:309), contesta Marianne. A crítica é pelo fato de, ao fim e ao cabo, "a renúncia da mulher a todo julgamento moral autônomo" ser considerada como condição da comunidade de vida e assim ao reforço teórico do que se identifica como recorrente no mundo da vida: a restrição enquanto esposa e mãe da esfera de ação do feminino; a destituição inclusive legal "de qualquer autonomia espiritual nas demais esferas de vida" (Weber, 1907:310).

Caso se estendessem as premissas do individualismo ético ao feminino *também* nos papéis de esposa e mãe, ficaria evidente que a renúncia humana à "faculdade de julgamento" [Urteilsvermögen] e à "autonomia espiritual" é antropologicamente impossível segundo a concepção de humano em torno da qual se constrói o referido pensamento filosófico. Especialmente no caso de Fichte. Se para o filósofo de Jena, o humano está destinado a agir e a atribuir sentido à própria ação, a ideia de que o "entendimento e consciência da mulher seguem um outro caminho em relação ao homem" se revela enquanto contradição em termos. Nos termos do individualismo ético, "a submissão nunca se firma como moral" precisamente porque a autonomia moral de julgamento quanto ao próprio agir é o que define o humano nesta filosofia (Weber, 1907:310). Não importando o gênero ou mesmo o papel social ocupado por essa pessoa.

Marianne retoma o argumento de Fichte como reforço da necessidade de extensão dos

pressupostos do individualismo ético à condição feminina em geral, na condição de esposa e mãe em especial. Ela reitera que é o próprio Fichte que afirma em sua *Ética* que "agir segundo o próprio julgamento constitui o mais nobre dever de cada personalidade moral". Sendo assim, questionar a moralidade da própria submissão é possibilidade sempre em aberto. Tanto que Fichte considerou "lógica" a demanda pelo direito de separação e se colocou à frente de seu tempo nessa questão. Anos luz à frente de um Rousseau, por exemplo.

O "direito plenamente livre, unilateral à separação" foi defendido consequentemente por Fichte, "seguido por Schleiermacher". E depois do filósofo de Jena, sempre levando em conta que "independentemente de qual dos cônjuges 'tem objetivamente direito' a requerer a separação", haveriam de ser levados em consideração "os objetivos supra individuais do casamento, especialmente os interesses das crianças" (Weber, 1907:310). Ou seja, paradoxalmente o direito à separação foi combatido em nome das responsabilidades comuns dos cônjuges com "com base no ideal patriarcal de casamento do mesmo Fichte", pioneiro na defesa do referido direito (Weber, 1907:311).

O que se explica, segundo Marianne, na incongruência das considerações fichteanas sobre a condição feminina no casamento em relação à "fundamentação teórico-científica de todos os seus postulados morais e jurídicos". O cerne do problema segundo nossa autora: a "justificação na 'natureza' da diferença na posição dos sexos 'moralmente iguais'". Na apreensão de Marianne, "a ilimitada submissão da mulher assim justificada contradiz a determinação humana para a 'ação'" defendida exemplarmente pelo próprio Fichte. Uma "construção" que evidentemente "não está livre de erro - se considerada logicamente", pois, "a mera diferença mecânica do aparelho sexual não explica a exigência de diferenciação da capacidade de julgamento moral". O mesmo vale para a "significação psicológica do impulso sexual" diferente "para o homem e para a mulher". "Impossível derivar" qualquer justificação para a desigualdade de "necessidades físicas". Além do que "uma significação da vida sexual enquanto um *pudendum* - cujas consequências se concentram completa e totalmente sobre a mulher" nada mais faz que tecer fantasias cobre uma "ética ascética idealizada" que não tem a seu favor nem mesmo o fato de valer para ambos os cônjuges (Weber, 1907:311).

Marianne se preocupa com a "apropriação do outro como 'meio' para satisfação dos impulsos, sem preenchimento do ímpeto de amor no sentido de uma participação interna e interesse profundo pelo todo da personalidade do outro". Acreditava no amor e na necessidade de seu cultivo. Considerou por isso as consequências sociais, econômicas, jurídicas, religiosas (muito mais severas para a mulher do que para o homem) quando da dedicação de um indivíduo a esse cultivo. Talvez por isso também, sua argumentação assuma um tom mais imperativo em

favor não apenas da substituição da diferença sexual enquanto eixo de articulação da forma jurídica de institucionalização do vínculo conjugal, mas também em favor de formas externas de promoção do reconhecimento *na prática* (na ação ao longo do relacionamento) da dignidade do feminino enquanto pessoa e portanto, de sua liberdade de ação. Para Marianne, a liberdade do marido e pai não se pode dar às custas da esposa e mãe e feminino constitui tão somente um modo diverso de pertencimento à espécie, e nesse sentido de igual valor em relação ao modo masculino.

Em relação ao casamento em si. Marianne entende que, caso "não apenas a mulher, mas também o homem fosse despido de toda e qualquer 'dignidade humana', caso o indivíduo se colocasse como objetivo a mera satisfação do impulso sexual nu e cru" (Weber, 1907:311-312), a expectativa para a relação seria um tipo de liberdade indiferente às responsabilidades inerentes à intersubjetividade em questão. Então não é caso de endossar o discurso em termos de amigo-inimigo que começava a despontar na fala de algumas das companheiras do movimento feminino. A exigência nunca poderia ser unilateral como no caso de algumas teorias e também da legislação. Por outro lado, Marianne via a necessidade de conferir continuidade à crítica das estruturas fiéis ao "ideal patriarcal de casamento", constituído a partir dessa unilateralidade da exigência moral, defendida tanto na filosofia do direito de Fichte, quanto na codificação europeia para o casamento em geral.

Marianne explicita sua preocupação com os efeitos das teorias. Junto à "influência de toda essa reelaboração [a começar pela doutrina do Direito Natural] das teorias éticas sobre a legislação de um lado e sobre a práxis da vida de outro", Marianne considera os efeitos das mesmas no "desenvolvimento da 'opinião pública'". Ao analisar esses efeitos, ela procura verificar em que medida uma abordagem orientada pelos pressupostos do individualismo ético poderia complementar ou mesmo refutar às considerações teóricas e jurídicas sobre a condição feminina no direito matrimonial e assim chama atenção para a "influência da especulação 'científica'", para as teorias enquanto "rotas de pensamento subliminar" (Weber, 1907:312). O exemplo nesse momento do *Ehefrau und Mutter* é a doutrina do Direito Natural quando "o pensamento ético do radicalismo religioso assumiu a forma jusnaturalista".

Marianne demonstra que, naquele momento, o casamento civil desenvolveu-se conforme o "ideal de casamento puritano" e vicejou entre "as classes pequeno burguesa e comercial da Inglaterra, América, Holanda" a partir de onde prosperou "o capitalismo da moderna burguesia desses países". "A 'moral matrimonial burguesa' hodierna encontrou nessas classes os portadores necessários da ideia", conclui Marianne weberianamente (Weber, 1907:312). Todas as "grandes codificações surgidas a começar pela reformulação do direito

matrimonial naquele período" se revelam "impregnadas de racionalismo" nesse sentido. Como Marianne mesmo já adiantara, a ideia de que "se podia e se devia reordenar o direito conforme princípios 'racionais' foi defendida em primeiro lugar no puritanismo na Inglaterra", onde logo ficou claro que para se encarnar uma tal ideia na prática, seria necessário primeiramente "a constituição de um estado moderno, titular de uma ordem jurídica" cujo principal objetivo político fosse "a defesa do direito original à felicidade" conforme os termos de um liberalismo bastante específico (Weber, 1907:313).

Esse novo direito, constituído a partir desse tipo de racionalismo, teve efeito especial sobre a condição feminina, especialmente quando a "tendência geral do desenvolvimento do casamento moderno sob o signo da 'secularização', [onde] reformadores passaram a conceber o casamento como 'sociedade burguesa' (..) sobre a qual, como toda atividade profissional burguesa, decide a lei estatal" passou a ser defendida na legislação (Weber, 1907:313-14). Isso embora a jurisdição digamos, espiritual, do casamento continuasse religiosa, até que na Inglaterra no ano de 1857 a legislação eclesiástica foi substituída por uma forma laica de matrimônio: o casamento civil. E mesmo que "a liberdade de julgamento", definidora da legitimidade do contrato, tenha sido na origem "religiosamente motivada", a exigência legal de liberdade moral como critério para a celebração do vínculo já aponta para uma autonomização das esferas um em relação à outra. O Direito secular passou a atender a demanda por sua organização em função da liberdade da pessoa, coisa que a Igreja só foi capaz de responder a nível discursivo, por meio de um reconhecimento enquanto estima, já que, via de regra, optou por manter o uso do direito (canônico) como instrumento de dominação da esposa e mãe.

Apesar da persistência da ideia de "dignidade religiosa do casamento", a "estatização' do direito matrimonial" é que foi decisiva na alteração no tipo de função demandada ao direito matrimonial e de família. Assegurado pela igreja católica, o caráter sacramental do casamento manteve seu efeito na consciência coletiva. Mas o conflito entre direito matrimonial laico (especialmente nas questões relativas à separação) e a concepção religiosa do casamento enquanto valor em si desencadeou uma verdadeira batalha nos tribunais ingleses entre os defensores da concepção de casamento civil enquanto "unidade de homem e mulher" e dos defensores de sua reforma. De um lado a concepção tradicional aferrada ao valor do casamento enquanto unidade a ser defendida na legislação; de outro, o ideal de "relação de direito" estendido também ao casamento, especialmente no sentido econômico da liberdade para perseguir os próprios interesses. A concepção laica saiu vitoriosa.

> "Na prática, o casamento civil, isto é a celebração do casamento diante do funcionário público e sua inscrição em um 'registro oficial', tornou todo o direito matrimonial eclesiástico irrelevante para as consequências civis da coabitação sexual".

"No século XIX, todos os outros países europeus" já partilhavam formalmente do casamento civil enquanto forma "legítima" - oficial - de vínculo conjugal. Em alguns países, a forma eclesiástica tornou-se "subsidiária" ou "facultativa" ao lado da forma civil até que prevalecesse o entendimento e a prática de que a "lei pública", ou seja, uma "celebração civil [bürgerlich] legítima do casamento", seria decisiva nas questões relativas às consequências da coabitação sexual para a autonomia dos envolvidos (Weber, 1907:314). A relevância da celebração eclesiástica se manteve apenas em função do "valor social". Seu "conteúdo material", caso não viesse a ser oficializado perante a autoridade estatal, entraria necessariamente em contradição com o "direito matrimonial material" laico no que dissesse respeito à efetividade do acordo. Efetividade que somente uma "ordem jurídica" específica passou a poder garantir.

Todavia, na grande maioria dos países, prevaleceu a tendência dos Estados a deixarem à Igreja um espaço de jurisdição próprio, instrumentos para a fazer valer sua concepção – pelo menos entre os fiéis –, meios próprios para controle "moral" do casamento segundo a moral da comunidade de crentes. O rigor desse controle era conhecido, lembra Marianne, e pesou, ao lado da discordância em relação aos termos do direito matrimonial material na adesão quase que em massa ao "casamento livre" no mesmo período. O "casamento livre" nessa época, ao contrário do discurso vigente a época de Marianne, consistiu em autorização de uma nova forma de coabitação sexual, algo como um casamento civil facultativo, "mas sem implicar em um novo conteúdo de casamento". Bastava o consenso dos indivíduos, "independentemente da maneira como viessem a comprová-lo" para que a união fosse reconhecida com todas as consequências do casamento "legítimo", fosse no que se referisse ao direito de herança, fosse às implicações do princípio do caráter duradouro desse tipo de interação (Weber, 1907:316). A adesão ao casamento livre é explicada pela autora como reação à tendência à absolutização do casamento enquanto relação moral e/ou enquanto relação de poder.

Muitos tinham motivos para recorrer à nova forma. Os *quarkers*, por exemplo. Mas também outros tantos "dissenters" interessados em escapar das exigências jurídicas inerentes ao casamento legitimado pelo Estado. O resultado foi o surgimento de formas paralelas de "reconhecimento" do vínculo conjugal, em maior ou menor grau, semelhantes no que tange às consequências legais do "casamento legítimo". Muitas dessas formas paralelas "são mantidas

em muitos lugares até o presente momento", explica a autora. Mas é preciso reconhecer que:

> "Aqui se refere sempre e apenas a uma forma estritamente 'privada' de celebração do casamento, não à instituição de um novo direito matrimonial" (Weber, 1907:317).

À medida que as consequências dessa forma de interação conjugal duradoura, mas *liberada* da moldura jurídica, passaram a ser reguladas com base no artifício legal da figura da "união estável", o que aconteceu de fato foi sua transformação na prática uma forma "subsidiária" de vínculo conjugal. A insistência de Marianne nesse ponto revela sua intenção de esclarecer os limites do "protesto contra o direito material relativo ao casamento" através da adesão ao casamento dito livre. Para ela, o movimento que, em tese, era "contra a subordinação patriarcal da mulher no casamento legal ou contra a limitação do acesso à separação" acabava revelando a tendência a obliterar a importância da forma jurídica de organização do casamento especialmente no que se refere à instrução da liberdade da pessoa no casamento. Na verdade, o movimento pelo reconhecimento da comunidade de vida "sem a legalização do casamento" representava no seu entendimento uma "reação do postulado jusnaturalista contra o direito positivo" e nada tinha a ver com a renúncia à legalização como sinal distintivo em relação ao delito sexual, por exemplo. Marianne alerta para o engano por detrás da convicção de que a distinção entre as formas de coabitação possa se fazer exclusivamente a partir de "valores internos". A história ensina que os "sinais externos" devem ser levados em consideração (Weber, 1907:317).

A premissa de que seria insuficiente explicar o movimento de diferenciação das formas de vínculo ao longo da história apenas com base em razões subjetivas é colocada em destaque no argumento sobre o liberalismo econômico que dirigiu a implantação de uma política específica para o casamento segundo os "interesses da elevação da riqueza", mas sempre alegando serem todas as medidas "no interesse da moralidade". O que não significava outra coisa senão "a favor do controle do intercurso sexual fora do casamento" (Weber, 1907:318). Mostras dessa tendência de salto (mortal) dos motivos objetivos para os motivos morais na análise, sem consideração do papel mediador de instituições como o Direito, estão na base da imensa crise que se abateu sobre as grandes legislações relativas ao casamento na virada do século XVIII. Na França, na Prússia, na Inglaterra, na Rússia, na Áustria, na América a demanda ao Direito por controle do intercurso sexual fora do casamento pareceu ainda mais intenso precisamente quando se condicionava o tratamento jurídico atribuído à forma aos humores individuais, especialmente no caso do marido e pai e assim às expensas da liberdade

da esposa e mãe.

Marianne analisa o desenvolvimento de cada um dos processos de reformulação do direito matrimonial no período e em relação a essa guerra de concepções, a começar pela França. O *Code Civil* viria a ser tomado como modelo para outras realidades, apesar de a seção dedicada ao casamento encontrar-se ali em peculiar solução de continuidade com o patriarcalismo medieval. O direito matrimonial francês "não é filho da revolução e de seus ideais como os outros capítulos do *code civil*", afirma Marianne categoricamente. "Ele é muito mais fruto da reação despótica-militar diante da qual o povo francês se dobrou" (Weber, 1907:318). Todavia, sem esquecer o impacto da doutrina jusnaturalista de Rousseau na "opinião geral sobre a ideia de 'emancipação' da mulher" naquele contexto cultural:

> "A 'declaração dos direitos humanos e civis' no ano de 1789 com os postulados jusnaturalistas da igualdade jurídica dos cidadãos guardou distância considerável das mulheres. Somente aqui e ali se ergueram vozes que proclamaram a mulher como 'humano' também e enquanto tal habilitada para partilhar com os homens os 'direitos eternos da humanidade'. Com essa conclamação, Olympe de Gouges exigiu na 'Declaração dos Direitos das Mulheres' a igualdade jurídica dos sexos, a exigência constante na filosofia francesa do século XVIII da qual Condorcet foi advogado entusiasmado. Mas essas vozes foram silenciadas quase que de imediato. Os mesmos círculos, que incitaram a participação efetiva das mulheres nas grandes obras dos revolucionários parisienses, proibiram a atuação das mesmas na vida política tão logo elas assumiram o leme e as concepções particulares das líderes se tornaram incômodas (...). Em nome da 'segurança pública' e da respeitabilidade e em razão da 'natureza' da mulher, o *Konvent* de 1793 proibiu não apenas a associação política de mulheres, mas também da participação das mulheres em reuniões políticas. É preciso tão somente recuperar o mote de Rousseau sobre as qualidades e tarefas específicas da mulher e sobre a incompatibilidade das funções características dos sexos com a equivalência jurídica dela para justificar o acondicionamento da mulher aos limites tradicionais. De maneira menos vigorosa manifesta-se a mesma tendência no campo do direito privado" (Weber, 1907:319).

"Os primeiros esboços do *Code*" consideraram "a igualdade dos cônjuges em princípio com base na teoria do contrato jusnaturalista" o que por si só garantiria "um direito matrimonial relativamente moderno". Caso "a constituição do direito privado" segundo princípios patriarcais e os ideais naturalistas não viesse a seguir como seguiu seu curso no sentido de reforçar a "subordinação da mulher em todas as áreas da vida social". A defesa da "sistematização dos hábitos jurídicos do medievo francês", que autores como "Lefèbvre ainda hoje elogiam como '*une des plus belles créations nationales*' e descrevem como fruto de um espírito franco-cristão e cuja existência se deve ao cavalheirismo e à arte gótica" (Weber, 1907:320), foi acionada como justificativa do espírito da lei matrimonial francesa. Apesar da "consideração maior do sentimento moderno e das relações modernas" que se identifica no *Code* em comparação com a *Common Law*, por exemplo. Marianne chama atenção para o fato

de que o *Code*, ao contrário da lei inglesa, reconhece à esposa e mãe um "eu" responsável cuja expressão da vontade é legalmente levada em conta. Apesar desse avanço, o *Code* esteve longe de fazer valer a liberdade da esposa e mãe enquanto objetivo do Direito. Como em todas as outras legislações, ao lado dos pequenos avanços no reconhecimento jurídico mais igualitário da personalidade da mulher, o domínio doméstico por parte do homem é assegurado como direito, uma vez que "cada ação jurídica da mulher depende da autorização do marido" (Weber, 1907:320).

Foi assim que a mulher foi mantida refém no *Code*, não apenas no que diz respeito ao direito de propriedade, mas sobretudo através da determinação jurídica de "sua subordinação pessoal no que se refere à capacidade de ação". "A lei ampara a autoridade do homem 'como cabeça da família' - em plena conformidade com o espírito medieval", portanto, sem constituir uma especificidade nacional como quiseram muitos nacionalistas. No caso da "concepção franco-cristão de casamento" enquanto "la grande création juridique", por exemplo, ou do elogio ao caráter tipicamente "alemão" da definição jusnaturalista do casamento. Velhas concepções. Velhas instituições. Velhos hábitos.

Apesar da referência expressa aos deveres "morais" dos cônjuges no *Code* - fidelidade, auxílio e apoio mútuo - o ordenamento jurídico da fidelidade por parte do homem, por exemplo, "não chegou a ser levado a sério". A divisão das obrigações matrimoniais entre os sexos continuou obedecendo "à hierarquia tradicional entre os sexos": proteção do lado masculino, obediência do lado feminino. Na verdade, as "especulações jusnaturalistas sobre os fundamentos jurídicos da autoridade masculina face aos 'direitos humanos' e o temor dos legisladores franceses diante do perigo que a influência da mulher pudesse exercer para a limitação da posição [de poder] juridicamente estatuída ao homem" deram origem ao *Code* que determinava expressamente no artigo 1388 "o domínio do homem sobre a pessoa da mulher e dos filhos". O "regimento doméstico patriarcal" se construiu ali por meio de outros artigos, supostamente para "proteger o sexo frágil" e "inexperiente em relação às questões civis [bürgerlichen]" (Weber, 1907:321).

Marianne explora ao detalhe as características comuns entre o código civil francês e a codificação medieval. Todas referentes à "limitação da esfera de ação da mulher casada". São raras as "concessões à ideia jurídico-individual" como o direito de "buscar proteção junto ao tribunal independentemente da ciência do marido" e a maior equivalência no que tange ao direito de guarda. Apesar das referidas concessões, "o exercício fático da autoridade patriarcal" não conta com praticamente nenhum limite jurídico efetivo ao arbítrio do senhor. "A autoridade e o direito de tutela da mãe só entram em vigor quando da incapacitação para a ação por parte

do pai (ausência, esgotamento etc.) ou com sua morte" e mesmo assim, longe de deter a mesma extensão do "poder paterno". Mesmo que sejamos constrangidos a reconhecer o avanço em relação à *Common Law* que foi o estabelecimento jurídico do "direito natural de tutela da mãe" no caso do falecimento do pai.

Em relação à administração dos bens, tudo ainda sob o arbítrio do morto, via testamento, ou dos parentes dele, via "conselho familiar". A viúva, ao contrário do viúvo, tinha muito a perder com o segundo casamento, seja no que tocasse à guarda dos filhos, seja no que se referisse ao direito de administração dos bens (Weber, 1907:323). Se é assim, explica Marianne, "todas essas regras jurídicas para a relação pessoal dos pais e dos cônjuges", longe de representar "uma característica nacional particular", derivam "em parte das concepções jusnaturalistas", em parte, "e especialmente, do princípio patriarcal" (Weber, 1907:323).

"Particularmente francês, contudo é o abandono jurídico cruel das crianças nascidas fora do casamento bem como da mãe delas"; um resquício "do tempo da revolução que pode ser atribuído em parte ao egoísmo de gênero da burguesia", mas que deve muito também à influência "também indireta" do militarismo. A crítica de Marianne é dura, apesar de o *Code* ter autorizado algum reconhecimento jurídico aos "bastardos" no que se refere ao direito de herança (tanto junto ao pai quanto junto à mãe), ela reconhece. "Nesse ponto, normas mais humanas, conforme o direito canônico", explica, tais como a previsão legal da abertura de possibilidade de requisição do direito à alimentos junto ao pai depois do processo de reconhecimento da paternidade. A consequência do esforço de encarnação dessas "ideias mais humanitárias" foi a "escandalosa tentativa de restrição praticamente imediata do processo de investigação da paternidade" no ano de 1793 (Weber, 1907:324).

Aos filhos "não reconhecidos" era denegado todo e qualquer direito: "eles eram *filii nullius*, como dizia o direito inglês".

> "O filho não legítimo - mesmo quando conhecidos os pais - não tinha juridicamente falando, nem pai, nem mãe, o que significa que as leis concedem a ele demanda de alimentos e herança, inclusive em relação à mãe, apenas quando os pais, observando determinadas formalidades, o reconheciam legalmente" (Weber, 1907:324).

E mesmo "que o filho fosse legalmente reconhecido pelo pai ou pela mãe e assim viesse a deter algum direito de herança perante seus progenitores", a lei não lhe assegurava efetivamente o direito de herança diante dos interesses dos parentes, especialmente os paternos (Weber, 1907:325). Nas palavras de Marianne:

> "Nenhum outro país civilizado - supostamente no interesse da moralidade feminina - garantiu via uma carta de alforria desse tipo a libertinagem do homem! " (Weber, 1907:325).

"Produto de uma percepção moral completamente equivocada", orientada por um "resto de superstição eclesiástica" em relação à macula dos "bastardos", esse tipo de denegação do direito das crianças não resistiu "ao esclarecimento da consciência moral na França na modernidade", já que "o movimento dirigido pelas mulheres francesas em favor do acesso à investigação de paternidade não teve como permanecer sem efeito por muito tempo" (Weber, 1907:325). A conquista foi cia Direito.

> "Como imenso progresso na área da moral sexual deve se destacar, que no ano de 1884 por ocasião do reestabelecimento do direito à separação, enfim o privilégio do homem em relação à infidelidade conjugal foi apartado" (Weber, 1907:325).

O consenso livremente estabelecido entre os cônjuges foi alçado à condição suficiente para a separação, isso em caso de ausência de motivo grave tal como adultério e injúria grave (Weber, 1907:325). Contudo, a figura da "separação de corpos" foi reforçada em relação ao divórcio favorecendo "o escandaloso privilégio do homem em relação à poligamia". O adultério da parte dele valia como motivo para separação; por parte da mulher apenas quando a amante adentrasse o lar do casal. No caso do direito do homem em relação à mulher infiel continuou valendo inclusive o direito de morte em caso de flagrante até 1884, quando uma pena de 3 meses a 2 anos foi instituída para inibição do crime. Até 1884, apenas a mulher era "legalmente obrigada" à fidelidade conjugal. Na França e também na Germânia de Tácito (Weber, 1907:326). Todavia, o que pode ser identificado como relativo a uma "consciência moral refinada" na lei de 1884, entretanto, é o avanço na cobertura da demanda por igualdade na diferença no caso do divórcio. "Motivos e consequências da separação" passaram a ser "iguais para ambas as partes", e isso, apesar da pressão da igreja (Weber, 1907:326).

A diversificação das formas de direito de propriedade dentro do casamento também consta do código francês, consequência "também da influência da ideia jusnaturalista de liberdade de contrato. "Apesar de tudo, verifica-se também aqui o elemento medieval como o determinante" como se pode ver na manutenção da "limitação da esfera de ação da mulher" via determinação legal de que mesmo estabelecido o acordo pela "separação de bens 'simples'" ela não poderia celebrar contrato ou dispor dos bens sem a autorização do marido. No código civil francês passou a valer também o princípio segundo o qual, na ausência de um acordo especial

dos cônjuges em relação à divisão de bens, passaria a valer a forma estabelecida na lei: a "communauté légale" (Weber, 1907:328). Em solução de continuidade com o "desenvolvimento do direito medieval" essa forma de comunhão de bens manteve a ordem de que todos os bens, inclusive os de propriedade da mulher, passavam a ser administrados exclusivamente pelo marido. À mulher não se reservava nenhum direito, nem mesmo de supervisão dessa administração já que somente o regime de separação de bens oferecia alguma proteção jurídica à mulher enquanto proprietária (Weber, 1907:329).

Em relação ao "direito" do homem sobre os proventos de sua esposa, a França também estabeleceu um *front* de batalha, sem conseguir defender a propriedade pessoal da mulher, que "também ali, como junto a outros sistemas, colocou nas mãos dos homens" a "liberdade de disposição" mesmo que mais tarde subordinada "à anuência da esposa" (Weber, 1907:329-330). O direito de herança também avançou no sentido da equivalência jurídica dos cônjuges, mesmo que durante "o período de vida do marido, os privilégios do homem" fossem "cuidadosamente resguardados".

> "Não o respeito à mulher, mas sim o mero interesse de ambas as famílias pelo estorno dos bens ali originados é que estabelece, tal qual no sistema medieval, algum limite ao interesse do homem" (Weber, 1907:330).

Em comparação com o direito alemão medieval, a lei inglesa e "ao contrário do direito romano", o código civil francês se caracterizava pela "extensão da tutela jurídica masculina no casamento [Ehevogtei] da pessoa à propriedade da esposa". Além disso, "a grande tradição francesa" estabeleceu como uma forma de compensação da hierarquia doméstica uma suposta "responsabilidade moral e religiosa masculina", indicando que "a 'democracia' significou pois, apesar de todo o 'Direito Natural', tão somente a liberdade do homem", afirma Marianne ironicamente. "O egoísmo de gênero" domina a legislação francesa, ela sentencia (Weber, 1907:331).

Passando ao *Allgmeine Landrecht für die preußischen Staaten*, promulgado pelo imperador iluminista, Frederico, e em vigor desde 1794, Marianne conclui que:

> "Não o egoísmo de gênero do estado militar masculino dirigiu a mão dos legisladores, mas a 'razão de estado' do 'despotismo esclarecido'. O código traz daí, não embora, mas em virtude de sua origem no estado absoluto, rastros evidentes da concepção de casamento jusnaturalista e ideal individualista tal qual o código inspirado nas considerações de Rousseau e Napoleão: a esfera de livre ação da mulher é expandida basicamente em alguma medida e seus limites podem ser ampliados através da regulação da propriedade conforme contrato. Por oposição, os direitos da mãe em

> comparação com o ‘domínio paterno’ contam com um espaço bem mais estreito que na França” (Weber, 1907:331).

Em comparação com o *Code*, o *Landrecht* ainda se distinguia, segundo Marianne, pela qualidade literária do texto e “ampla explanação e combinação de determinação e fundamentação”, testemunho das “concepções do despotismo esclarecido sobre as obrigações do Estado em relação a seus súditos”. Influenciados “principalmente pela ideia de ‘estado de bem-estar’ de Christian Wolff”, os formuladores do código prussiano, ou seja, “os conselheiros de Frederico, o Grande, sobretudo Suarez”, estabeleceram como fundamento da nova lei “a mais alta obrigação de todos” para com “a felicidade do sujeito” e também “para com o bem-estar do ‘ser coletivo’”. Haveria de ser uma lei “de conhecimento geral” que “deveria servir tanto à instrução dos leigos quanto ao trabalho dos juristas”. Ela deveria não apenas “obrigar juridicamente o cidadão, mas possivelmente também esclarecê-lo sobre as obrigações morais mútuas” (Weber, 1907:331-32). Evidentemente “esta visão bem-intencionada” também “no direito de família” prussiano não alcançou a mulheres. Encontra-se ali “em razão disso” um detalhamento tão denso da vida familiar “que ilustra para nós, melhor que em todas as outras codificações do Ocidente, a concepção patriarcal do casamento e do relacionamento entre pais e filhos” (Weber, 1907:332).

> “A definição: ‘a finalidade última do casamento é a procriação e a educação dos filhos’ remete à visão jusnaturalista de Christian Wolff” (Weber, 1907;332).

Em “consonância com a opinião geral e sua ideia sobre as tarefas do ‘ser em geral’”, Marianne entende que a referida ideia pode ser identificada “na preocupação dos legisladores em regulamentar pormenorizadamente através de um sem número de parágrafos” não apenas “o vínculo conjugal e puramente moral dos cônjuges”, mas também o intercurso sexual em si ou “o assim denominado ‘débito conjugal’ [eheliche Pflicht], transformado em objeto de regulamentação jurídica sob uma forma que lembra o que vigia no Talmud e no Islã (§ 178, 179, 180)”. Para Marianne, “a forma básica do direito matrimonial é estabelecida com a elevação do homem no § 184 à condição de ‘cabeça da comunidade conjugal’” (Weber, 1907;332).

> “A mulher partilha a morada dele, o nome dele, o estamento dele e é encarregada da condução da vida doméstica dele; ela não deve exercer nem mesmo um ofício independente sem a autorização dele. Ele é autorizado a abrir a correspondência dela, chegar às vias de fato contra ela conforme costumes e hábitos (...) etc. Em

> compensação, pelo cumprimento das tarefas domésticas e sua renúncia à própria personalidade, ela ganha o direito ao sustento regular (...). Em caso de o homem inadvertidamente ficar inválido ou falir, cabe a ela por sua vez sustentá-lo" (Weber, 1907;332).

Essas marcas do domínio patriarcal tradicional no código prussiano de 1794, que viria a ser substituído apenas no final do século XIX, assustam Marianne, que considera absurda "a demão patriarcal do casamento" da estrutura jurídica; algo especialmente grave quando a lei passa autorizar não menos que a substituição da mulher no processo legal por meio da figura da "tutela jurídica" do homem. A lei estende o poder do marido sobre os bens da mulher, sua pessoa, sua honra, seus direitos, sua esfera de livre ação. Também na Prússia, "o estreitamento geral da esfera de ação e também, tal qual na França, um efeito do domínio pessoal do marido sobre ela" (Weber, 1907:333).

As variações em relação ao código civil francês se revelam na comparação detalhada dos termos de ambos os sistemas legais e apontam para algum movimento em favor do "empoderamento da mulher" via "redução jurídica e fática" do poder do marido. A previsão do direito de administração dos próprios bens em caso de necessidade e o direito de celebrar contratos desde que dos mesmos não derivem obrigações ou desvantagens constituíram avanço nesse sentido (Weber, 1907:334). Outras medidas para ampliação da esfera de ação da mulher, sua extensão à terceiros além dos limites da domesticidade, passou, também na Prússia, pelo direito de propriedade - especialmente a liberdade de contrato defendida na diversidade de regimes de separação de bens disponibilizados oficialmente, passíveis de reconhecimento jurídico e fé pública - além do direito de separação, de guarda e de herança como em todos os outros exemplos históricos.

A solução de continuidade histórica revelada ao longo da análise do desenvolvimento do direito relativo à condição de mãe e esposa pode ser comprovada no fato de que, "também na luxuosa roupagem moderna e romântica" dos conceitos, o sistema jurídico implementado pelo Landrecht para regulação da propriedade no casamento "não oferece à mulher nenhuma autonomia significativa em relação ao direito de posse", mesmo que se deva reconhecer ali "a segurança um pouco maior, por exemplo" se comparado com a situação da mulher casada no sistema francês (Weber, 1907:334). A proteção dos direitos da viúva no *Landrecht* é outro exemplo, que diferentemente do *Code*, onde se fortalece apenas o direito de uso e algo do direito de fruto, "garante realmente uma participação na propriedade adquirida pelo casal" (Weber, 1907:335). A prussiana ainda podia exigir uma espécie de seguro do homem para os bens imóveis "em caso de preocupação fundamentada com a possibilidade prejuízo" na

administração dos bens. No caso dos bens móveis - com exceção dos objetos pessoais e presentes do marido como na Idade Média - a amplitude patriarcal do poder do marido prussiano foi mantida.

Em relação ao caráter liberal da lei de separação conjugal do *Landrecht*, Marianne explica que "evidentemente um fruto da teoria do contrato matrimonial jusnaturalista e ao mesmo tempo da política populacional da era mercantil". "A infidelidade de um" passou a ser motivo suficiente para a justificação jurídica do pedido de separação por parte de ambos os cônjuges (Weber, 1907:336).

> "Quase um século antes que na Inglaterra e na França, coube à mulher prussiana o direito de exigência não apenas moral, mas jurídica de fidelidade por parte de seu esposo. Mas a 'dupla moral', também não viria a ser, contudo, totalmente superada no direito prussiano: o marido infiel podia contestar nomeadamente o requerimento de divórcio quando ele conseguisse comprovar a mesma conduta por parte da mulher" (Weber, 1907:336).

Em caso dos "casamentos abençoados com filhos", o acesso à separação era dificultado e "especialmente em prejuízo da mulher", já que a lei lhe negava o direito à participação nos bens caso a opção pela separação total de bens não tivesse sido acordada por ocasião da oficialização do vínculo.

Em relação ao direito de guarda, o direito prussiano "é menos justo que o *Code Civil*". Via de regra, os filhos permaneciam sob a guarda da parte declarada inocente no processo de separação. Mas em caso de não se identificar um culpado, "as crianças com mais de quatro anos eram colocadas sob a guarda do pai". No caso das meninas, colocava-se a possibilidade de consulta à mãe sem que com isso lhe fosse assegurado qualquer direito objetivo de reivindicação da referida guarda. "Mesmo o pai culpado da separação" poderia reclamar "como na Inglaterra" o "direito à educação dos filhos homens, caso o motivo alegado para a separação não permitisse deduzir a possibilidade de sua má influência" (Weber, 1907:337).

A relação entre pais e filhos é também mais patriarcal que a instituída pelo direito francês. Para Marianne, verifica-se no caso dessa relação "um resquício da Idade Média alemã". Já no caso da relação entre as posições de pai e de mãe, evidenciam-se "tal qual na Inglaterra, influências do direito romano". Ao contrário "da maior parte dos representantes da doutrina do direito natural", que estabeleceram um prazo para o fim da "guarda paterna", o direito prussiano "estendeu o período de exercício da autoridade do pai" para além da necessidade de guarda e tutela. "As filhas só eram libertas de sua autoridade caso se casassem". Enquanto solteira, ao pai cabia a administração de sua propriedade, o controle de sua mobilidade, sobre sua formação,

os termos de seu sustento. Os filhos se viessem a ser emancipados, como na Idade Média, tão logo passassem a exercer um ofício fora de casa. (Weber, 1907:338).

> "E o que aqui contraria o sentimento moderno é a vinculação estreita entre autoridade paterna e a carteira: tão logo o filho perca a capacidade de sustentar-se e manter a própria casa, ele deve deixar de ser uma personalidade autônoma perante o pai; já a filha solteira, nunca haverá de sê-lo" (Weber, 1907:338).

A equivalência dos cônjuges no direito de guarda e no correspondente dever de educação também não é fomentada pelo direito prussiano. "Apenas o pai decide sobre tudo o que disser respeito à pessoa dos filhos". Tipo de educação, a permanência do filho na casa, para sustento. A partir dos quatro anos, a criança podia ser arrancada por ele dos braços da mãe e encaminhada a um internato. A decisão sobre a profissão também cabia ao pai. "Sim, ele pode mesmo dar uma criança em adoção sem o consentimento da mãe" (Weber, 1907:338). Prisão, doença mental, ausência prolongada, nada autorizava a transferência legal do direito de guarda à mãe. Como na França. Ela podia passar a tutora das crianças, ter reconhecido o direito de educação, de administração dos bens e representação jurídica dos filhos, mas apenas em caso de nenhum senão ser levantado contra ela (Weber, 1907:339).

Em relação a essa "absorção quase que total da esfera de direito materno pelo poder do pai" o decreto legal dos "deveres maternos" no *Landrecht* soa um tanto quanto "ingênuo". A pretensão de obrigar civilmente a mãe a prestação pessoal "ou sob sua supervisão" de cuidados corporais e vigília "enquanto necessários" é absurda, afirma Marianne, além do absurdo da desproporcionalidade em relação ao que é decretado como obrigação do pai (Weber, 1907:339).

"Desfavorável em relação ao direito francês" é a viuvez no direito prussiano. A viúva até detinha "o direito de educação dos filhos" e podia "ser nomeada como tutora de seus filhos", mas "o homem" poderia "limitar o direito materno mesmo depois de morto, desde que em testamento" ele nomeasse "como tutor um terceiro" que assumisse "não apenas a administração dos bens e a representação das crianças", mas também colocasse "a mãe no que se refere às questões relativas à educação sob sua inspeção". Em caso de divergência entre tutor e mãe, decidia o tribunal. E em caso de escolha da profissão, somente ao tutor caberia a decisão sobre o destino do tutelado (Weber, 1907:339-340).

A favor do *Landrecht* por comparação com o *Code*, Marianne insiste na valorização da posição da "mãe solteira e dos filhos dela". Nesse caso, ela diz, "o constituinte manifestou alguma humanidade e clarividência" maior que a dos "legisladores de quaisquer outros grandes

estados europeus". Poucas "leis modernas" inclusive lograram regular a situação da mãe solteira "de maneira tão justa quanto no *Landrecht*". Caso a mãe tivesse sido abandonada pelo noivo, a lei garantia a ela o direito "ao nome dele" e além de todos os direitos cabíveis a uma mulher separada. Juridicamente, a criança só era vinculada à mãe, mas "caso a mãe não contasse com proventos", ambos tinham reconhecido juridicamente o direito a alimentos. Em caso de dúvida quanto à paternidade, o tribunal tendia a endossar a declaração da mãe, responsabilizando legalmente aquele apontado por ela como pai de seu filho. "Muito importante para o direito a alimentos era que os pais do pai também respondessem pelo pagamento". Na falta de "filhos legítimos", o filho gerado fora do casamento tinha direito à herança perante ao pai (Weber, 1907:340).

À crítica de que o *Landrecht* ultrapassa naquele momento a medida considerada adequada, porque "em favor da pessoa da mulher", Marianne responde que não seria "o favorecimento da 'pessoa da mulher', mas muito mais a proteção das crianças nascidas fora do casamento" o que o imperador de convicções iluministas tinha em mente (Weber, 1907:341). Tão logo apagavam-se as luzes que guiavam a instituição daquele sistema de leis, a proteção jurídica foi retirada das mães solteiras e dos filhos dela em 1854, "nos anos da reação pietista-conservadora que varreu a Prússia", a "mãe sexualmente maculada" perdeu todo direito de reivindicação em relação ao pai de seus filhos. Ao homem manteve-se reservado o direito de acusação de relação sexual com mais de um homem como forma de escapar à responsabilidade. "E, importante: a responsabilização dos pais sentenciados ao pagamento dos alimentos também foi posta de lado" (Weber, 1907:341).

Sobre "a codificação na Áustria e na Rússia", Marianne diz que a precariedade do significado "da concessão de 'direitos humanos' também às mulheres" indica "o quão débil é a 'liberdade' política *per se* em um estado exclusivamente de homens". A manutenção da "*coverture* medieval na Inglaterra até 1870" e "o caráter do código civil francamente hostil à mulher" permitem identificar que, "ao menos em parte, a ordenação do direito de família para a 'emancipação' jurídico-privada da mulher na Europa" veio exatamente de "uma zona desprovida de liberdade política e social, o leste europeu". Para Marianne, "dentre os sistemas jurídicos" por ela analisados, "as leis matrimoniais austríacas e russas "significaram um evidente alargamento da esfera de ação das mulheres". "Em parte, uma consequência do fato de que à época de sua criação, a grande maioria da população, os camponeses", cujas relações eram organizadas conforme a tradição, "não tinham acesso ao direito oficial". Este, como o direito matrimonial em particular, era restrito a uma "fina camada da sociedade" uma elite composta por "funcionários, grandes proprietários e comerciantes" (Weber, 1907:342).

Especialmente para o caso da Rússia, o argumento de Marianne fecha em solução de continuidade com a hipótese que deu início à investigação que resultara no *Ehefrau und Mutter*: o direito ali era generoso porque elaborado conforme o interesse das classes dominantes em proteger juridicamente as próprias filhas e os filhos delas, estendendo a elas a garantia jurídica do direito à alguma liberdade, o que implicou com o tempo em defendê-las juridicamente da intenção de apropriação, da tendência s sua instrumentalização, sua redução à condição de propriedade; "algo" em lugar de "alguém".

No caso do código austríaco, cuja primeira parte foi promulgada em 1786, embora a versão completa tenha sido promulgada apenas em 1811, há que se considerar o significado de um governo esclarecido na "regulamentação da vida em comunidade". O senão é a remissão a uma legislação determinada "mais que as consideradas até aqui" pela tentativa de equalizar "formas jurídicas" constituídas a começar pelo direito romano e germânico-medieval e pelo "respeito à igreja católica dominante" no que se refere "às dimensões do direito matrimonial atingidas pelo dogma". O casamento confessional persistiu subsidiariamente ao lado do casamento civil, mesmo após 1868. "O direito matrimonial material" manteve o caráter "confessional, qual seja, casamentos entre cristãos e não cristãos eram expressa ou legalmente proibidos" (Weber, 1907:342). Obstáculos legais ao divórcio foram impostos aos católicos, diferentemente do que vigia para os "não católicos" e para os judeus (Weber, 1907:343).

"A posição legal pessoal da mulher enquanto esposa e mãe" aparece regrada precipuamente conforme os princípios patriarcais vigentes no direito alemão em geral. A intenção de "assegurar a posição autoritária do homem em meio aos seus" se revela não apenas em sua classificação jurídica como "cabeça da família", mas além disso, "o chefe da casa". Além de seguir as regras impostas por esse homem, a mulher era encarregada legalmente de fazer valer a ordem estabelecida por ele. Uma espécie de co-encarregada, responsável pela condução e ordem do lar, mas sem qualquer autonomia no exercício da função. Se ela por acaso viesse a ferir "os interesses da família" estabelecidos pelo marido, ela poderia inclusive ser processada.

Na lei austríaca, o direito materno simplesmente evaporou diante da extensão do "domínio paterno" em relação à educação dos filhos, "mais ainda que no *Landrecht*". E apesar de, tal qual neste último, "a consideração da importância fundamental da mãe no cuidado com os pequenos" constar expressamente da lei, nota-se que estima social da mãe não se lhe repara a falta de reconhecimento equivalente de sua personalidade jurídica.

Marianne demonstra ainda como o abandono jurídico da mãe viúva é ainda mais severo no código austríaco em comparação com os demais, já que por lei passou a caber ao avô

paterno a prioridade em relação ao direito de guarda. O poder de eliminar em testamento qualquer possibilidade de guarda por parte da mãe é considerado por Marianne como "especialmente cruel". Depender da autorização judicial para se casar novamente, uma agressão à autonomia moral da mulher (Weber, 1907:343). A vida da mulher separada, o código austríaco também "tornou especialmente difícil". O direito de guarda caberia ao pai, não apenas em relação ao filho a partir dos quatro anos de idade, mas também sobre a filha a partir dos sete anos de vida (Weber, 1907:343).

No que tocou ao direito de exercício de um ofício, e em que pesasse a subordinação legal da mulher ao marido e ao pai, o direito austríaco avançou ao substituir a autorização do marido por uma autorização cartorial. Que a celebração de contratos corria por sua conta e risco e a oportunidade de recorrer autonomamente aos tribunais constavam do código em favor da mulher é motivo de alento, logo arrefecido pela constatação de que o avanço do Direito em função da liberdade da mulher nem sempre garantiu o recuo na função do Direito enquanto dominação. O avanço equivalente e necessário no processo de ampliação de sua esfera de ação em comparação com o indivíduo masculino foi modesto também no reino leste.

Em relação ao direito de propriedade, como se orientava pelo direito romano, o direito austríaco "ao contrário do sistema legal alemão se definia pela frase: a celebração do casamento em si não exerce nenhuma influência sobre os bens dos cônjuges". Cada um mantinha o direito de propriedade sobre tudo o que trouxesse consigo e sobre tudo o que viesse a ser conquistado por esforço próprio depois de casado. O direito de "estabelecimento livre do contrato matrimonial entre os cônjuges" passou a ser decisivo no julgamento dos litígios referentes ao direito de propriedade dos mesmos. Legalmente a mulher poderia (sem ser obrigada) a contribuir com os "custos para a manutenção da vida conjugal" [Heiratsgut]. E caso ela quisesse fazê-lo caberia a ela decidir o que manteria em seu poder. Tal como o dote romano, em caso de dissolução do vínculo a lei passou a reconhecer a ela o direito de ser ressarcida, embora não constasse em lei qualquer garantia contra a perda desses bens por má administração, que ainda cabia "naturalmente" e por lei ao marido apenas. Fora o direito de reclamar juridicamente "em caso de risco" da propriedade, à austríaca casada não se ofereceu nenhum meio legal de defesa de sua propriedade. O direito de gerenciamento autônomo dos próprios proventos e bens pessoais lhe foi reconhecido, mas não o direito de disposição dos imóveis (Weber, 1907:344).

"Especialmente humano" é o tratamento dispensado "no direito austríaco à mãe solteira e seus filhos", considera Marianne. Tal qual no sistema prussiano, o direito aos alimentos passou a poder ser exigido em relação tanto ao pai quanto à mãe. A "presunção da paternidade" a valer enquanto não se desse o julgamento final do processo. A demanda legal

por cuidado e sustento passou a ser legalmente prescrita "conforme as posses dos pais" e atingiu "em primeira linha o pai" e isso "para além da herança". Em relação à mãe solteira, a lei silencia. A ela não se assegura diretamente qualquer direito diante do poder conferido ao pai de seu filho (Weber, 1907:345).

Da Áustria, retorna-se à Rússia. As "concepções patriarcais e individualistas do direito de família russo" promulgado em 1832 se expressam em um código marcado pela "mistura de normas legalmente coercitivas e normas puramente morais". Um sinal "ainda mais claro" da "influência do despotismo esclarecido sobre a missão dos legisladores". Mas no que se refere à seção sobre "os direitos e deveres da família" rege a obscuridade, uma vez que estamos diante de um fruto da luta entre os princípios do "despotismo racionalista" dos intelectuais e o "dogma da igreja" como forças orientadoras da visão dos legisladores no que se referiu à relação entre os cônjuges, afirma Marianne.

Na Rússia, a pequena parcela da população à qual o direito oficial era dirigido valorizou precipuamente o fato de poder regular as relações de propriedade via contrato e testamento (Weber, 1907:346). A ampliação da esfera de ação livre da esposa em relação aos negócios, ao exercício de ofício, ao processo e à propriedade é por isso mesmo bastante avançada. A separação de bens constitui ali o regime oficial, base para estabelecimento do direito de herança e do direito pleno de "restituição da filha, inclusive em relação aos bens móveis" por ocasião da dissolução do vínculo. Naquele momento, era o único Estado, "dentre os europeus", em que esse tipo de garantia jurídica da "autonomia material da mulher casada" foi colocado à disposição (Weber, 1907:347).

"Uma mistura particular de visões patriarcais e individualistas forma, pois, as normas" que vieram a reger "as relações pessoais dos membros da família" no direito russo.

> "Os parágrafos sobre os deveres mútuos dos cônjuges adotam um caráter menos de regras jurídicas e mais de uma pregação em favor do matrimônio derivada de um ideal de casamento bastante específico, com colorações cristãs-orientais. Pois, aqui se trata de uma receita para as relações não apenas morais, mas também, domésticas [práticas] entre os cônjuges: 'o homem é obrigado a amar sua mulher como ama a si mesmo (...), a respeitá-la, protegê-la, perdoar suas limitações (!) e durante seu adoecimento garantir seu alívio'. 'A mulher é obrigada a obedecer ao homem como cabeça da família, amá-lo, manter-se em observância e ilimitada (!) resignação, demonstrá-lo enquanto senhora toda presteza e apego". Ou seja, amor, atenção e solicitude ambos devem sentir um pelo outro, 'obediência' e 'ilimitada resignação', os legisladores querem inculcar à mulher, enquanto, como é característico de seu ponto de vista, exortam apenas o homem à tolerância em relação às falhas de sua esposa. Ele mesmo não possui aparentemente nenhum defeito perante a esposa ideal" (Weber, 1907:348).

Na lei russa, o dever de perene obediência em relação tanto ao marido quanto aos

próprios pais aparece expresso sob a "forma de deveres morais" vitalícios, o que causa estranhamento, em razão de que, "enquanto normas jurídicas" as mesmas não haveriam de se dirigir "a convicções internas", determinações praticamente "insignificantes para a conduta externa" dos indivíduos enquanto pai, mãe, esposa, esposo, filhos, filhas a qual se refere o Direito. A "autoridade moral do pai" é reiteradamente reforçada, mesmo que tenha ocorrido "ainda assim um continuado enfraquecimento de seu poder legal" (Weber, 1907:349).

A posição da mulher enquanto mãe é garantida com base no ideal de família fundada no amor dos pais. A ela são garantidos em relação às crianças "não apenas os mesmos deveres, mas também as mesmas competências". A mulher se submete por lei "à mesma autoridade" à qual submetem-se as crianças: "a autoridade do pai". Contudo, "ao contrário de todos os sistemas retratados [anteriormente] falta ali o 'domínio do pai' como quinta-essência do direito especial do homem", explica Marianne, ressaltando a importância do fato de a lei russa reconhecer um único direito de guarda exercido por ambos os cônjuges e ao mesmo tempo. Educação, representação jurídica, administração dos bens dos filhos (no caso da mãe, diretamente, mas apenas depois da morte do pai), o fato de ambos passarem a poder exercer por força de testamento o direito como tutor (Weber, 1907:329-30), tudo isso representa para Marianne um avanço do direito russo em função da liberdade da esposa e mãe. Mesmo que o avanço tenha sido parcial, sua função de instrução da autonomia moral da mulher é aviada ao lado de sua manutenção enquanto instrumento de domínio.

Em relação aos filhos nascidos fora do casamento, o pai passou a ser legalmente responsabilizado pelo sustento "da criança e da mãe". "Do caráter legal dos alimentos seguia-se em especial, que os pecadores, não os pais" passaram a responder pelas crianças. Apenas em 1891, a matéria recebeu um tratamento mais civil. Materialmente, entretanto, praticamente nada mudou. A criança nascida fora do casamento não detinha pleno direito nem mesmo em relação à mãe. Caso não fosse comprovado - como na França - o parentesco e consequentemente o direito a alimentos e à herança, seus direitos não faziam frente aos demais parentes e aos filhos legítimos. Marianne chama atenção para o fato de que então os russos não conheciam o matriarcado, visto que nem o vínculo com a mãe era considerado como "natural". O pagamento dos alimentos, inclusive por parte da mãe, somente depois de o vínculo ser juridicamente reconhecido. O valor, medido conforme o necessário para garantia do direito da criança à educação (Weber, 1907:351). Assim, de forma generalista, sem qualquer especificação.

A separação tronou-se acessível a ambos os cônjuges e conforme as mesmas condições. Não se estabeleceram regras especiais para o homem infiel. Em caso de adultério, as mesmas consequências para ambos os sexos e isso apesar do "caráter sacramental do

casamento", que dirigiu o estabelecimento de obstáculos legais para dificultar a separação, mesmo que sem suplantar a "razão de estado", (Weber, 1907:352).

A separação entre ordem religiosa e ordem legal foi promovida e defendida pela "inteligência russa radical". A adoção em massa do "casamento livre" nesse estamento, Marianne explica como parte da estratégia: busca-se "uma relação segura, puramente moral e convencional", mas sem qualquer significado jurídico. Sob a forma de valorização dos "fundamentos religiosos" do casamento os russos da elite investiram em movimento contrário ao "radicalismo" no Oeste, da parte dos batistas por exemplo, que "encontraram muito rapidamente um caminho para a adaptação à ordem 'natural' do 'mundo'" (Weber, 1907:352). A ancoragem religiosa do "casamento livre" na Rússia causa estranhamento exatamente porque não promoveu a "emancipação dos membros das camadas superiores em relação à moral dominante e ao vínculo religioso". Pelo contrário. Fortaleceram-se as raízes profundas da visão russa de mundo. O campesinato foi identificado e valorizado como lugar "onde a religiosidade ainda vincula como poder vivo e vivamente determinante da consciência dos sujeitos" (Weber, 1907:355). O "casamento livre russo" foi então acreditado como vínculo determinado exclusivamente por esse tipo de consciência dos sujeitos, que dispensaria sua oficialização em termos do casamento civil (Weber, 1907:354).

No "sentido das mais modernas teorias do casamento" como as de "J. Mesmil, Carpenter e Ellen Key", a elite russa passou a defender o acordo livre entre os noivos como condição necessária e ao mesmo tempo suficiente para o reconhecimento do vínculo. A duração do amor dos cônjuges, o requisito para sua manutenção. O "casamento livre russo" tornou-se, "por assim dizer, um meio termo entre ascese e delito sexual religiosamente sancionado" (1907:354), a figura que ao lado do casamento civil passou a prover os critérios necessários para distribuição das responsabilidades tal como a "durabilidade da coabitação sexual" (Weber, 1907:354-55).

Já o direito entre os camponeses russos carrega a marca medieval, "originalmente aquela do direito de um 'povo da natureza'", argumenta Marianne. Nas grandes famílias agrárias russas ela identifica "um patriarcalismo brutal" conduzido sob a forma de "poder da família, de poder da coletividade" sobre o indivíduo (Weber, 1907:36). Tudo no interesse da comunidade, especialmente o gerenciamento político da força de trabalho no campo. Um exemplo citado por Marianne é o costume local de considerar o filho nascido fora do casamento da mesma maneira que o filho "legítimo". Para Marianne não há que se falar aqui de equivalência legal no sentido ético. Na equiparação se verificam de fato interesses econômicos como provam as sentenças proferidas pelos tribunais locais, extremamente brandas, revelando

que mesmo em caso de violência e brutalidades de toda ordem contra mulheres e crianças, o princípio de equivalência das personalidades é estranho ao sistema (Weber, 1907:357).

"O 'direito de família' camponês" dos russos se revela completamente submetido ao arbítrio do senhor. Quebra dos termos da lei oficial em benefício do reclamante, como por exemplo, uma mulher que abandonou o lar em função de maus-tratos sofridos, era algo comum no caso dos tribunais locais. Contudo, se a vítima viria a poder contar com a lei em sua defesa caso "um homem, provavelmente seu pai, não intercedesse por ela, é algo mais que questionável" (Weber, 1907:358). "Como no desenvolvimento geral do casamento", na Rússia do século XVIII ainda era "o interesse do clã da mulher" que se demonstrava capaz de neutralizar a pressão patriarcal sobre a esposa.

O ideal de parceria entre os sexos valorizado nos "círculos da inteligência russa" (Weber, 1907:359) ganha ares de utopia quando se tem acesso aos costumes violentos que regiam o tratamento da esposa entre os camponeses russos. Óbvio que o "trabalho de esclarecimento idealista ético dos revolucionários" e a consciência da igualdade moral de ambos os sexos certamente "não passaram impunemente pelos camponeses". E embora o que fale mais alto seja o testemunho "nos últimos anos" do aumento da crueldade, inclusive nos métodos de "educação", como determinante das relações em família na Rússia, pode-se dizer que os casos de "assassinato dos próprios maridos" revelam algo mais que "a *ultima ratio* das camponesas russas". O fato de cada vez mais frequentemente os tribunais locais passarem a declarar como legítima defesa esse ato de desespero das russas parece apontar para o fato de que "a cultura moral e espiritual não consegue domar o instinto brutal do homem" sem ajuda da ordem jurídica (Weber, 1907:360).

Ao que parece, é a implementação na Rússia da concepção de família ocidental via direito tem pressionado a constituição dessa ordem bem como a expansão do acesso a ela. E embora o caminho "legal" a ser percorrido ainda seja longo, Marianne entende que "é provável que os protestos desesperados dos revolucionários contra a eliminação do comunismo, enfim permaneçam sem efeito algum" (Weber, 1907:361).

Passando da Rússia à Inglaterra, Marianne dá início às considerações sobre os *Married women's property Acts*, conferindo destaque a importância das *Courts of Equity* em relação à "situação jurídica da mulher casada" no sistema legal inglês. Para ela, "apesar das leis vigentes" este "órgão de administração do direito" institui "as concepções morais de uma nova época" como medida para o julgamento externo das consequências da coabitação sexual. Marianne demonstra como foi a partir da *Court of Equity* que se garantiu à mulher inglesa "a celebração de um contrato de casamento" com reserva do direito de uso e posse sobre parte dos bens "ou

mesmo sobre sua totalidade".

A referida instância para proteção da esfera de livre ação da mulher no casamento, à disposição somente para as classes abonadas, não prestou o mesmo serviço à classe média, explica Marianne. A *Common Law* seguiu transferindo ao homem o direito sobre as economias e sobre os proventos da esposa, ferindo assim, o "sentimento fino de justiça". A agressão a esse sentimento de justiça foi o que motivou o "movimento pela reforma do direito" que varreu a Inglaterra e conquistou "ao menos na área do direito patrimonial" a eliminação dos "resquícios da Idade Média". Para Marianne, foi com base na "reforma parlamentar" e na "legislação do livre comércio" originadas ali, que "o poder político e econômico foi transferido para as classes 'civis' [bürgerlichen]". "As mesmas em que a '*low church*' e as seitas se aninhavam" e que viriam a fazer valer na lei "a influência do rigorismo sexual puritano e o direito natural esclarecido" e que elas já praticavam de forma "intensiva" (Weber, 1907:361).

A "atmosfera antimilitar inglesa", voltada mais para a "vida comercial" e para a paz necessária à sua condução, também contribuiu nesse processo de favorecimento jurídico da situação da mulher na Inglaterra, considera Marianne. "A atmosfera predominante durante toda a era do livre comércio" foi regida pela "crença na paz mundial e na harmonização dos interesses de todos os membros da humanidade" como objetivos dos representantes do liberalismo inglês, cuja visão de mundo sem dúvida remetem "a convicções profundamente religiosas". Marianne explica que "hoje estas [convicções] dadas como em aparente extinção, tiveram seu triunfo celebrado em ambos os "Married women's property acts" graças à prevalência do liberalismo dirigido por ideias estritamente "jusnaturalistas" e que, no ano de 1870, encabeçou o processo de reforma da lei em favor dos direitos das mulheres economicamente ativas, especialmente as trabalhadoras (Weber, 1907:362). A superação da "situação legal 'miserável' e 'escandalosa' dessas mulheres" passava pela "igualdade" dos sexos no direito civil; igualdade contra a qual os "conservadores" reagiram por temerem a equiparação dos sexos considerada por eles como "real wrong". Sua reação à instituição de meios jurídicos para a proteção e fomento da "autonomia material das esposas foi típica" e se repetiu na França a partir do argumento de que a "suspensão da 'identidade de interesses' entre os cônjuges" enquanto "base e unidade do casamento particularmente 'cristão' e 'inglês'" destruiria "a unidade e harmonia da família" além de "instaurar uma '*factitious'*, '*artificial'* e '*unnatural equality*' entre os cônjuges". "Além disso, seria esse tipo de igualdade" uma "fragrante '*humiliating'* para o homem inglês" (Weber, 1907:362).

Os propositores do projeto de reforma, dentre eles, especialmente Gladstone, rebateram o argumento recorrendo ao exemplo americano, "onde a reforma levou a resultados

favoráveis apenas segundo o parecer de juízes importantes", reforça Marianne, que visivelmente aprovava o escárnio com que os mesmos inverteram o argumento tradicionalista afirmando que fazer a unidade da família depender do "direito do homem de roubar a propriedade de sua esposa" é que o que deveria envergonhar o homem inglês (Weber, 1907:363). Do "Solicitor General" ouviu-se que a questão do direito de propriedade não dizia respeito à questão feminina ou à questão das trabalhadoras, mas sim à pergunta pela justiça".

A lei foi aprovada, porquanto fundada no princípio da relação entre justiça e livre consentimento, e entrou em vigor no ano de 1870 garantindo legalmente à mulher o direito de propriedade sobre parte expressiva dos bens herdados, além dos adquiridos por esforço pessoal, das economias e dos bens de uso pessoal. O regime de separação de bens foi instituído ainda sob o parlamento de Gladstone no ano de 1883 e não apenas na Inglaterra. Irlanda, Índia e demais colônias adotaram o mesmo sistema legal, enfraquecendo assim o "significado dos termos patriarcais ainda vigentes no direito matrimonial inglês" e empurrando o sistema legal para as "fileiras daquelas codificações que reservam espaço amplo para o reconhecimento na prática da personalidade da mulher". Para Marianne, esse tipo de direito é que garantiu à mulher autonomia material como se ela fosse "feme sole", além de remover, não apenas formalmente, mas sim na prática, quase todos os obstáculos à sua capacidade de ação no casamento. Todavia, "em "relação à posição jurídica pessoal da mulher casada" foram mantidos como que "sacramentados pela tradição da *Common Law*" tanto a "ficção da identidade dos cônjuges" quanto "o princípio de *coverture* enquanto colunas de sustentação do patriarcalismo inglês ao lado do novo direito civil" (Weber, 1907:363-64). E embora cada vez mais sem qualquer eficácia, já que a mulher inglesa passou a deter o direito de "possuir e a administrar a propriedade autonomamente" (Weber, 1907:364), a manutenção de ambas as figuras deve certamente ser considerada como causa do descompasso entre as duas funções do Direito: a positiva para instrução da integridade e autonomia da esposa e mãe e a negativa em função da liberação do homem das responsabilidades inerentes à posição de esposo e pai, portanto o direito como forma de dominação masculina. Esse atrito caracteriza também o direito inglês, conclui Marianne à medida que prossegue com a análise. Por exemplo, no que se refere à insuficiência da segurança jurídica à independência material da esposa. Marianne demonstra que à essa autonomia no direito de propriedade seguiu-se a autonomia no direito processual. Conforme a lei, a mulher casada passou a poder processar e ser processada, "e fosse como proponente, fosse como denunciada" passou a não depender mais da tutela do marido. Ao reconhecimento legal de sua capacidade de ação nos tribunais correspondeu a responsabilização pessoal pelas próprias ações no mundo objetivo. O que não significou o reconhecimento pelo

direito inglês da igualdade da mulher enquanto personalidade jurídica, uma vez que o entendimento era de que ela só responderia por suas ações "com sua 'propriedade', não com sua 'pessoa'".

Essa "lei" gerou "consequências desfavoráveis aos credores" já que apenas enquanto "feme sole", ou seja, em relação às "obrigações originadas antes do casamento", é que a mulher "era pessoalmente responsável". A diferença entre o momento de aquisição da propriedade e da responsabilização no caso da mulher casada foi suspensa apenas pelo terceiro *Married Property Act* de 1893, uma outra forma de "limitação da esfera de ação da mulher em relação ao marido", conclui Marianne.

A manutenção da "ficção da identidade" dos cônjuges perante terceiros no *Act* permitiu a consolidação na lei "inclusive" da figura da "mulher incapaz". A partir dessa "incapacidade" legalmente declarada é que foi determinada a impossibilidade legal da esposa responsabilizar-se como "pessoa" pelas obrigações assumidas por terceiros (Weber, 1907:365). Até mesmo a proteção legal da liberdade material da esposa diante do arbítrio de terceiros - especialmente os credores - se deu via detração da condição de "pessoa" do feminino, ser igualmente racional livre. Isso tamanha a fidelidade do direito inglês ao seu papel no "funcionamento" do sistema patriarcal.

A tibieza da lei inglesa diante da demanda feminina por reconhecimento recíproco da "pessoa" no casamento torna-se ainda mais explícita na vinculação legal da liberdade feminina de disposição dos próprios bens segundo os próprios interesses e obrigações morais, mas apenas como "doação" à igreja ou "interesses da família", conclui Marianne Weber (1907:366). Um "resquício injusto da velha forma patriarcal de casamento", esse tipo de obstáculo à autonomia moral dos sexos como princípio do Direito demorou a ser derrubado. Outro exemplo, agora do lado oposto, foi a manutenção da prescrição de que "apesar da separação de bens, o dever de promoção do sustento adequado pousar legalmente apenas sobre os ombros do homem", a ponto de a mulher, mesmo emancipada economicamente, poder exigi-lo juridicamente. Na lei inglesa, a esposa passou a dividir legalmente com o marido a obrigação de sustento dos filhos e netos. Legalmente também a obrigação de sustento 'básico' - não sustento "adequado" - do marido em caso de "incapacidade" ou falência do mesmo passou a ser prescrita a ela.

Que a proporcionalidade na reciprocidade não constituía um valor diretor do direito inglês é algo que se revela nos detalhes. Fora a incapacidade do marido, toda a dívida que a esposa fizesse "para manutenção da vida doméstica em comum" passou a ser expressamente de responsabilidade do homem, mesmo em caso de separação, mas apenas no caso não se verificasse a culpa da mulher pela dissolução do vínculo e se ela não fosse acusada de má

administração do lar. O "direito" de processar a esposa por desperdício foi assegurado ao marido em lei apoiada na presunção da "culpa" da mulher como razão suficiente para justificar a vantagem jurídica do homem no casamento. Em 1882, procurou-se instituir a lei, segundo a qual, as dívidas para manutenção da vida doméstica passariam a ser legalmente nomeadas a ambos os cônjuges. A proposta foi recusada (Weber, 1907:366).

Marianne ainda explica que, porque no sistema inglês "o patriarcalismo se retirou em princípio apenas da esfera de propriedade da mulher, não se eliminou da *Common Law* o dever legal tradicional de obediência". Para Marianne, um tipo de uma "afirmação 'concreta' da autoridade masculina" que só cedeu à medida que a vinculação jurídica dos costumes foi gradativamente "caindo no esquecimento" (Weber, 1907:366). O sinal claro desse processo foi o fim, no ano de 1884, do "direito" de constranger os cônjuges à manutenção da comunidade matrimonial via artifícios jurídicos de fundo religioso como a "separação de corpos" (Weber, 1907:367).

"No que tange à relação entre pais e filhos o antigo direito matrimonial" se impôs "até 1886". "Não o dever, mas o direito sobre a educação dos filhos, especialmente a educação religiosa" continuou cabendo ao pai, sem qualquer consideração prática da situação da mãe enquanto personalidade. Em caso de separação, as consequências dessa instituição legal do "domínio do pai" não poderiam "ser mais cruéis". E mesmo que as *Equity Courts* tenham se oposto na prática aos termos da lei vigente, ela não chegou a ser alterada em seus princípios. Apenas após o *Guardianship of infants Act* do ano de 1886 instaurar o direito de guarda garantiu-se alguma autonomia da mãe diante do poder paterno. A exemplo do que já acontecia na França, a lei inglesa instituiu que após a morte do pai, a guarda caberia à mãe em primeiro lugar. O direito de nomeação em testamento de um terceiro tutor, contudo foi mantido na lei inglesa, com a diferença do critério expresso de consideração "do bem-estar da criança". Mesmo assim sem delimitação clara do que vinha a ser esse bem-estar. Somente com o *Custody of children Act* de 1891 a intervenção da justiça em caso de maus tratos das crianças foi autorizada. E a demanda colocada ao Direito em sua função de promotor da liberdade da criança só fez se ampliar desde então. O *Prevention of cruelties to children Act* de 1894, passou a prescrever a perda do direito de guarda por parte dos pais que "abandonassem" seus filhos. No mesmo sentido, o *Infant Life protection Act* de 1897 passou a regular "os deveres dos pais adotivos" ou dos que colocassem no papel de benfeitores das crianças (Weber, 1907:367).

A função demandada ao Direito no que se refere ao direito de herança era mais claramente de dominação. Em relação ao direito de herança, o homem continuou sendo beneficiado em detrimento da mulher. O favorecimento do irmão mais velho em detrimento

dos mais novos também constituiu "um resto do feudalismo e fortaleza das tradições aristocráticas na Inglaterra em plena cultura civil [bürgerlich]" (Weber, 1907:368). O que dizer sobre "a situação jurídica da mãe solteira e filhos dela", regulada quase que exclusivamente conforme a "legislação dos pobres" instaurada pela rainha Elisabeth. Segundo a visão de Marianne, "a transformação dessas circunstâncias através da legislação moderna não foi substantiva" porque orientada apenas pelo interesse na "mitigação dos relacionamentos extraconjugais". Nada a ver, na instituição da lei, com a ideia diretiva de liberdade. A "surpreendente valorização da 'promessa de casamento' tal qual a figura legal do noivado no direito canônico medieval" e os valores que passaram a ser prescritos para reparação da "breach of promise" revelam a qualidade daquele tipo de movimento. Os cálculos dos amantes conforme interesses materiais passaram a compor a ordem do dia, sem qualquer "concepção moral correspondente", qual seja, a de "garantir à mãe solteira e aos filhos dela uma situação legal favorável" (Weber, 1907:369).

Em relação à função do direito inglês em caso de separação, os direitos do homem e consequentemente a submissão da mulher afirmaram-se. Há que se considerar que o direito relativo à separação e ao divórcio ganhou um novo fundamento no ano de 1857, com assente em uma concepção secular do tribunal encarregado da questão e da autorização da separação em virtude do adultério. Mas a reação da igreja foi duríssima, o que acarretou em 1860 a adoção de medidas para dificultar a separação. Os "restos brutais da dupla moral" também se tornaram evidentes (Weber, 1907:370). "A infidelidade do homem por si só deixou de ser motivo para separação; apenas se acompanhada de crueldade, bigamia, miséria, incesto, vícios não naturais ou abandono intencional" e mesmo depois de "no mínimo dois anos". O "privilégio" do processo simplificado de divórcio por motivo de alcoolismo ou violência só foi colocado ao alcance da mulher a partir do final dos anos de 1850. Responsabilidades em relação à ex-mulher, apenas se ela fosse declarada inocente no processo de separação (Weber, 1907:570).

Depois da análise, Marianne conclui que "o direito matrimonial moderno inglês representa uma criação não sistemática", fruto da tentativa malsucedida de conciliar princípios excludentes. Nele procurou-se preservar "os princípios do patriarcalismo medieval" enquanto moldura da vida prática, o que fez dos referidos princípios nada mais que "ruínas românticas" sobre as quais tentou-se erguer "uma nova morada, provida de todo o conforto moderno" (Weber, 1907:370-71). O "conforto moderno" se define pelo valor da autonomia moral da pessoa.

Sobre "o moderno direito matrimonial americano", Marianne destaca a importância de se considerar o fato de que "os colonizadores que se mudaram para a América (...)

transformaram a teoria da doutrina do Direito Natural em ato e fundaram sobre contratos mútuos o ser social". Todavia, as consequências dessa encarnação de ideias em instituições sociais não foram, nem mesmo ali, as almejadas para a situação da mulher. Com exceção das colônias batistas e *quarkers* com sua ideia fundadora de "sacerdócio universal" [allgemein Priestertums], não se promoveu em lugar algum "uma revisão das formas tradicionais de relacionamento entre os sexos e o direito a elas relativo", nem mesmo depois da proclamação da independência (Weber, 1907:371). O acolhimento dos "Direitos Humanos" se deu ao lado da "manutenção da escravidão", da mesma maneira que a submissão da mulher no casamento foi mantida na *Common Law* ao lado das iniciativas em favor de sua autonomia. Sem expurgar praticamente nada de sua "rigidez medieval", a não ser no campo econômico a exemplo de toda região constituída a partir do movimento de imigração, a lei manteve a imagem da mulher como mão-de-obra em função do coletivo em primeiro lugar. No contexto migratório, a mulher sempre ganha em valor e consequentemente "uma posição social realmente mais livre se comparada com à qual ela possuía na velha terra natal", ensina a história. Mas no que toca à sua posição enquanto esposa e mãe, "ela só seria libertada da submissão jurídica incondicional no casamento muito mais tarde" (Weber, 1907:371).

A "ficção da identidade" entre os cônjuges e a *coverture* determinaram na Nova Inglaterra, tal qual na velha, "a nulidade da personalidade jurídica da mulher em relação ao marido" e "a nulidade de sua capacidade de administração em relação a terceiros". E tão amarga quanto na Inglaterra, foi a "implosão da esfera da esfera jurídica da mulher construída sob o 'domínio patriarcal'". E isso apesar da diferença em relação às "poucas colônias espanholas e francesas" onde prevaleceu o code civil (Weber, 1907:371). "A absorção da esfera de propriedade através da livre propriedade do marido sobre todos os bens móveis bem como a administração e uso-fruto dos bens imóveis da mulher" se completou no direito vigente nas colônias, inclusive com a recuperação "de algumas relíquias ordem legal feudal de propriedade", em tese "há muito desaparecida" como no caso das viúvas. "E não apenas nos estados escravocratas do Sul, mas também nos do Norte, agarrou-se a esse estado de coisas". Apesar da especificidade da Reforma em alguns estados - "a União enquanto tal não detinha nenhuma competência para o direito privado" - o "direito de propriedade" também careceu de sistematicidade e organicidade "em um grau mais elevado que na Inglaterra". O que gerou uma imensa diversidade de combinações das duas funções do Direito em relação à mulher na América do Norte.

Alguns estados chegaram a garantir à mulher o direito de dispor "sobre a substância de seus bens". "O estado do Mississipi - um estado escravocrata. - conferiu à mulher, antes de

qualquer outro (1839), o direito de administração autônoma dos próprios bens móveis", aqueles que ela levasse consigo para a comunidade matrimonial. O direito de administração e disposição dos bens imóveis, claro, sempre com o marido. A separação total de bens só viria a ser introduzida em 1860, no estado de Nova York, cujo exemplo foi seguido por outros 39 estados - com exceção dos "8, em sua maioria no Sul", que se mantiveram presos às tradições do direito espano-francês" (Weber, 1907:372).

"Porque a maioria destes estados, por exemplo, Sul e Norte de Dakota, Georgia, Montana, Norte da Carolina, Oregon, Virginia, Missouri, Oklahoma, não eliminaram expressamente da esfera de propriedade os efeitos da subordinação pessoal da mulher" é algo que merece discussão. Considerava-se legalmente que os frutos do trabalho dela "não pertenciam aos bens de uso pessoal dela, mas sim, corriam direto para o bolso do homem". A especificidade dos bens próprios da mulher continuou constituindo uma "parte inorgânica no sistema da *Common Law* e a rivalidade entre formas jurídicas novas e antigas" continuou a gerar "em alguns estados, uma situação tão caótica que quase toda reunião legislativa" passou a "se ocupar com as propostas de melhoria do direito matrimonial em relação ao direito de propriedade" apenas. "O direito de herança fundiária" em essência "feudal" foi suspenso, apesar da falta de organicidade da concepção dos legisladores (Weber, 1907:373).

A mesma falta de organicidade levou à manutenção de regras "as quais, segundo o princípio da *Common Law*, retiravam da mulher a responsabilidade por suas ações". Ela continuou a ser definida na lei como "incapaz". O moralmente reprovável acabou sendo mantido na lei sob o argumento de que se trata de um como "privilégio da mulher" não ter que arcar com as atribuições características da ação no mundo objetivo. Tanto que "na maioria dos estados, ainda hoje", concluiu Marianne em 1907, não se atribui à mulher qualquer dever jurídico de amparo em relação ao homem. "Apenas quatro estados (Califórnia, Idaho, Montana e Nevada) obrigavam a mulher a sustentar *adequadamente* o marido incapaz por motivo de adoecimento". Ela era dispensada de arcar com os custos de suas atividades em 31 estados ao contrário do que prevaleceu em 8 estados (Colorado, Illinois, Iowa, Missouri, Novo México, Oregon, Utah, Washington), onde "a responsabilização pelas dívidas feitas para a manutenção da vida doméstica" passou a ser dividida entre os cônjuges por força de lei (Weber, 1907:373).

O fato de "nos estados do Norte, mais de dois terços - no Sul, apenas a metade - dos pedidos de separação serem impetrados por mulheres" também revelava, segundo Marianne, a dificuldade por parte da União em ter sua competência reconhecida também no que remetesse ao direito à separação. Alguns estados, como Dakota do Sul se tornaram asilo para aqueles que buscavam o reconhecimento do direito, de forma não muito diferente do que acontece hoje em

dia em função do reconhecimento ou não do casamento igualitário. Outros trabalharam para o enrijecimento da lei conforme convicções religiosas (Weber, 1907:374).

O Direito em função da liberdade da mãe avançou mais rapidamente na garantia da reciprocidade, isonomia e autonomia diante do poder do pai. “Em sete estados, os ideais éticos prevaleceram sobre o passado: Nova York, Nebraska, Colorado, Kansas, Maine, Pennsylvania e Rodde Island posicionaram juridicamente a mãe ao lado do pai” (Weber, 1907:374). Mesmo assim sem ainda conseguir eliminar “todos os restos patriarcais do casamento” (Weber, 1907:375).

Junto a outras codificações, Marianne identifica os “países latinos” que adotaram o *code civil*. Ao lado da “Bélgica, onde ele ainda vige” ela analisa os códigos italiano e espanhol. Nenhum dos últimos conhece “ainda hoje” - diz ela no início do século XX - a figura jurídica da separação matrimonial. “Apenas a separação de corpos”. Quando “a questão do ‘divorzio’ foi levantada na Itália no decorrer dos últimos anos” a reação à proposta de reforma da lei não foi bem recebida pelas “mulheres das classes burguesas, que “sem considerar a influência do clero, viam no casamento formal uma garantia essencial para seu ‘sustento’ e renunciaram às exigências mais nobres que as mulheres anglo-saxãs impunham ao conteúdo interno do casamento em benefício desse interesse [mais prático]”. O *Códice Civile* analisado por Marianne é o de 1865 e vigorava na íntegra 42 anos depois de sua promulgação. Adendos pouco significativos para a autonomia da esposa e mãe haviam sido incorporados em 1883, todavia sem chegar a alterar nada de substantivo no processo de “fortalecimento geral do marido” como principal objetivo do direito matrimonial dos italianos (Weber, 1907:375).

A lei espanhola seguiu a mesma linha. A “rigorosa subordinação da mulher ao marido enquanto seu representante, tanto dentro quanto fora do tribunal” orientou o direito de herança, o direito a alimentos, o direito à paternidade e mesmo o direito de guarda salvaguardadas algumas pequenas variações. O caráter patriarcal e jusnaturalista que coloca o direito em função do sistema de dominação é o mesmo (Weber, 1907:376).

Dentre os países “germânicos, Marianne considera primeiramente a Holanda que introduziu no código de 1837 “a comunhão de bens enquanto regime de propriedade” reforçando a “completa subordinação da mulher” às decisões do marido. No mais, tudo semelhante ao *Code Civil*, com exceção da previsão de “castigo físico” em caso de separação por abandono ou adultério (Weber, 1907:377). Noruega, Dinamarca, Suécia e Finlândia, o mesmo caráter. Variação apenas em relação à extensão concedida à liberdade de ação da mulher no que se refere à propriedade, exercício de ofício e administração de negócios. Na Suécia e na Finlândia prevaleceu a separação de bens como regime legal no direito matrimonial (Weber,

1907:377).

O "movimento universal para ampliação dos direitos de propriedade da mulher" se detém em toda a Escandinávia, a partir do mesmo ponto, aquele reconhecido mais imediatamente pelo direito na Inglaterra: o "trabalho da mulher casada" [Arbeitserwerb]. "Na Noruega (na lei de 1888), Dinamarca (lei de 1880), Finlândia (1889)", os frutos do trabalho da mulher ainda eram negados a ela por força de lei. Tudo que era dela poderia ser penhorado em benefício do marido e dos credores dele (Weber, 1907:378). "Na Bélgica (1889), onde o *code* ainda vigia, e antes (1881, 1886) na França mesmo" onde passou-se a prever algum limite a esse tipo de apropriação, a mulher casada também se via em flagrante desvantagem jurídica. Ao contrário da Suíça, onde via lei independente, alguns cantões fizeram concessões no sentido de ampliação da esfera de livre ação da mulher no que tange à propriedade. O mesmo vale para o código alemão, em algum momento interessado em eliminar a vinculação patriarcal dos frutos do trabalho da mulher conforme exigência das "profundas transformações econômicas da vida econômica da família" (Weber, 1907:378).

Marianne encerra a análise dos códigos com considerações à parte sobre a influência do capitalismo enquanto fator cultural ao lado do Direito. Depois de atestar que o desenvolvimento capitalista seguiu seu curso influenciando "a interação entre as pessoas, os interesses dos proprietários do 'capital' e a forma jurídica da família", a autora procura explicar "em que medida o direito de família também 'teve' que se transformar para se 'adaptar' a uma estrutura da ordem econômica dominada crescentemente por aqueles interesses". Sua conclusão: a influência é muito menor "do que se tende a considerar" (Weber, 1907:379).

> "A família e o direito relativo a ela são em larga medida economicamente 'irracionais', ou seja: não há como provar que um determinado nível de desenvolvimento capitalista tenha 'forçado' necessariamente uma determinada regulamentação dos relacionamentos familiares" (Weber, 1907:379).

O direito de propriedade se manteve praticamente cristalizado em seus princípios tradicionais mesmo no "Eldorado do capitalismo, a Bélgica". Lousiania, a Rússia desde Napoleão, a Rússia camponesa e a polaca, o código holandês de 1937, a Áustria com seus termos justitianos e ares bizantinos, a Inglaterra "e sua situação jurídica da era dos 12 mandamentos" mantida até pouco como na Itália (Weber, 1907:379).

> "O capitalismo enquanto tal saiu-se bem em todos os estágios de seu desenvolvimento até agora independentemente das diferentes formas de direito de família. Ele pode ser encontrado por exemplo em meio à vigência da comunhão de bens e junto à plena

> subordinação patriarcal da esposa na separação de bens, um regime ainda melhor no sistema 'moderno' eticamente falando. Os efeitos diretos do desenvolvimento da economia capitalista sobre a estrutura legal do casamento não são, embora eles não faltem, demasiadamente extensos. Eles compreendem basicamente um desenvolvimento ulterior dos institutos jurídicos, que a Idade Média já conhecia. Desenvolvimento que tem início desde que principalmente a transação econômica financeira e, especialmente, o crédito começaram a representar um papel essencial" (Weber, 1907:379).

O "direito de comércio medieval", tanto na Rússia quanto na Inglaterra e na Itália, já havia "emancipado a mulher", reconhecendo lhe em lei a condição de "autônoma" e derrubando assim, pelo menos no mundo dos negócios, os "limites traçados à sua capacidade de ação". E apesar da prescrição quanto à necessidade de anuência por parte do marido, "a suposta inabilidade 'natural' das mulheres para participar da vida produtiva desapareceu" da legislação, "sempre que sua atividade como 'mulher de negócios' prometia dinheiro" e "desse modo permaneceu naturalmente nos novos códigos". O que não significou, em momento algum, "uma posição de autonomia da mulher dentro da família" como prova a permanência da necessidade de anuência do marido e a permanência da ideia absurda de que seus rendimentos deviam seguir para as mãos dele "como consta ainda em várias codificações modernas" (Weber, 1907:380).

Não se pode negar, o que significou "o interesse do capitalismo na conquista da mão-de-obra feminina para o afrouxamento da vinculação patriarcal à família". Contudo, interessa mais nesta questão "não se o marido mantém legalmente respeito em relação ao trabalho da esposa fora de casa", mas sim "se ele, e com isso ambos, estão economicamente em condições de fazê-lo". Nesse caso, "o interesse do empregador pela situação jurídica da mulher também é secundário" (Weber, 1907:380). Importa, acima de tudo, o interesse do capitalismo na "liberdade de movimento econômico" dos indivíduos, especialmente "do homem", as "necessidades das transações capitalistas" que dirigiram apenas negativamente a regulação da relação de propriedade entre os sexos (Weber, 1907:381).

Para Marianne, a intenção de defesa dos interesses dos credores em relação à propriedade da família promoveu a "difusão da já conhecida instituição do registro do contrato casamento" através do qual os cônjuges passaram a estabelecer os termos do direito legal de propriedade, especialmente em relação à concorrência de terceiros, fossem eles credores, filhos ou herdeiros (Weber, 1907:381-82). As especificações passaram a poder ser feitas por meio de adendos "contratuais" ao direito de propriedade vigente por força de registro, mas sem qualquer interferência substancial na estrutura do casamento. Passou a interessar a quem pertencia o capital ou qual a extensão do crédito, a quem se dirigiam os efeitos contratuais, quem poderia celebrá-lo, quem não. "Se a mulher é subjugada economicamente no casamento", no caso era

algo indiferente (Weber, 1907:382).

Mas se o capitalismo pode ser considerado fundamental para a "atualização permanente do direito relativo ao casamento, então (...) em princípio de outra maneira além de sua propriedade para determinar o direito matrimonial em função dos interesses capitalistas" (Weber, 1907:383).

> "Este outro caminho poderia ser ou o de um favorecimento da expansão de determinadas 'ideologias' afins ao estilo de vida próprio ao capitalismo ou, ao contrário, o de uma reação ideológica contra determinados efeitos que o capitalismo exerce sobre a forma real da vida familiar e a posição da mulher" (Weber, 1907:383).

Dito de outra maneira, "precisamente porque a estrutura familiar é relativamente insignificante para o capitalismo", para Marianne as "condições existenciais de nossa economia oferecem à eficácia de ideais éticos um espaço relativamente amplo" (Weber, 1907:383). Sendo assim, em nada prejudica o fortalecimento do ideal de coexistência das liberdades dentro do casamento. Prejudica apenas quando orienta o Direito para o funcionamento do sistema desconsiderando a demanda por um direito matrimonial em função da liberdade da esposa e mãe. O capitalismo por si pressiona para a abertura do campo de ação da mulher. A partir do momento que "a economia doméstica deixou de ser, pelo menos nas cidades, uma comunidade de produção", a mulher é retirada da domesticidade, o lugar onde "a maior parte dos bens de primeira necessidade eram produzidos" até o advento da era industrial. A necessidade maior passou a ser "conseguir dinheiro para cobrir a aquisição dos produtos necessários", o que influenciou decididamente a vida da mulher "de todas as classes", e "mais ainda, o que na maioria das vezes passa desapercebido, a vida da mulher casada da diversas classes sociais e profissionais" (Weber, 1907:383-84). Enquanto a atividade econômica se dava "dentro de casa", a maneira como a mulher cumpria com tais tarefas era decisiva para seu posicionamento na família exatamente porque determinava diretamente a economia da família. Todavia é fato que somente onde "a existência material" estivesse assegurada e por isso "demandas culturais específicas" para além da mera sobrevivência se colocassem para a mulher, antes confinada "a uma esfera de ação restrita ao trabalho doméstico e cuidado das crianças", é que se abriu a possibilidade de se considerar sua participação na cultura objetiva.

De se considerar a possibilidade da liberdade, note bem. Na verdade, a "queda do valor econômico da dona de casa" e a consequente desvantagem em relação ao homem que garantiu na lei a "atrofia de seu raio de ação" no casamento justificou a demanda por autonomia da parte das mulheres, uma verdadeira legião de mulheres condenada a trabalhar em função da

necessidade apenas (Weber, 1907:384). Quando Marianne atesta que "um círculo cada vez mais amplo de mulheres casadas", aquelas que compunham a classe média, passou a ser "obrigado ao trabalho doméstico" é a transvaloração (moral, mais que econômica) do trabalho promovida no capitalismo que chama atenção em uma sociologia por isso também profundamente weberiana. Essa transvaloração Marianne considera decisiva para a condição feminina no casamento e consequentemente o próprio casamento na modernidade. A "substituição da dona de casa por uma força de trabalho remunerada" só passou a ser considerada pela família quando a mulher "em virtude de uma habilidade específica" passou a exercer "um trabalho de qualidade econômica e espiritual - por exemplo, costureira, professora, escritora, artista" (Weber, 1907:385). Essa diferença entre a vida das mulheres das diferentes classes se explica, ainda hoje, por esse impacto da "técnica e economia modernas" na forma como a esfera de ação da mulher na família passou a ser ou é valorada. A atividade doméstica perdeu em valor "econômico e moral". As mulheres solteiras - especialmente da classe média - passaram a ser vistas como "despesa", portanto, cada vez mais dependentes da remuneração por serviço prestado. O que explica o fato de um número cada vez maior de mulheres solteiras desses círculos sair em busca de emprego e um número cada vez maior evitar o casamento (Weber, 1907:385).

Nas classes mais abastadas, a influência da técnica e da economia na vida de casado foi determinada pela possibilidade de se remunerar alguém com vistas à "libertação da mulher dos resquícios do trabalho braçal". O "artesanato" produzido pelas mulheres dessas classes assumiu "um caráter de passatempo ou de produção de luxo" (Weber, 1907:386). O "trabalho originado no casamento e na maternidade" deixaram de constituir a "duradoura 'vocação' [Beruf] da mulher casada" interessada mais no "trabalho cultural social, político, espiritual, fora de casa" normalmente exercido pelo homem, cuja participação a mulher ilustrada passou a almejar, dado que "a necessidade econômica recuava", pelo menos em sua classe social (Weber, 1907:386). As mulheres casadas e as mães da elite desenvolveram interesses outros, outros tipos de atividades de tipo convencional, determinadas evidentemente pelo tipo de relação entre os cônjuges. Diferentemente das solteiras da classe média como "haveremos de ver", explica Marianne (Weber, 1907:386). Mas antes, os efeitos do capitalismo sobre a situação da mulher da ampla classe dos desfavorecidos, especialmente, os assalariados.

Nesta classe, a "separação entre moradia e local de trabalho e a redução a algumas horas noturnas da comunidade de vida a pai, mãe e filhos" indica que a "produção para subsistência foi extinta". As despesas com o consumo passaram a depender do dinheiro que entrasse em casa. O que o homem ganhasse sozinho não cobria o necessário. "De toda maneira,

qualquer melhoria ou garantia da situação material de vida" pareceu depender "da elevação do ganho da família" (Weber, 1907:387). A atividade econômica das mulheres dessa classe entrou assim em uma "terceira fase":

> "Na antiguidade ela era escrava do homem (...) especialmente para o trabalho no campo. Na era pré-capitalista nós a vemos como titular do trato doméstico, responsável principalmente pelas necessidades da família e eventualmente pela produção de bens para venda no mercado. No proletariado encontramos as mulheres casadas - em parte - como assalariadas mais uma vez a serviço (...). Apenas parte dos frutos de seu trabalho se apresentam sob a forma de dinheiro a exemplo do rendimento dos homens. Como na elite por motivos éticos, na classe proletária ela sai de casa por motivos econômicos; em busca de trabalho se encontra não apenas a filha como na classe média, mas também a esposa. Pois bem, em todas as três classes: para o desenvolvimento da mulher fora da casa não se oferece a ela nada além de atividades úteis básicas" (Weber, 1907:387-88).

O "efeito negativo do trabalho mecânico feminino" na classe proletária foi pior: "a perda de toda formação para a atividade doméstica e cuidado com as crianças, a terrível degradação do lar e o abandono das crianças como mais evidente" (Weber, 1907:388). "Por outro lado", o efeito para o "desenvolvimento cultural" nas classes abastadas "talvez" tenha sido o fato de que "o processo paralelo de participação das mulheres solteiras e casadas no trabalho cultural supra pessoal fora de casa" passou a ser levado em conta exatamente em virtude da "posição da mulher nas classes dirigentes no sentido espiritual". Para Marianne, é o momento em que "finalmente a influência do espírito deste círculo enfim afirma-se na legislação" (Weber, 1907:388). É a diferença entre o que esta classe e outras demandam ao Direito que parece decisivo na qualidade da participação da esposa e mãe na cultura objetiva e subjetiva.

Depois de citar longa e detalhadamente os dados estatísticos sobre a participação das mulheres no mercado de trabalho naquele momento, Mariane conclui que a tendência era de redução gradativa da participação da mulher casada "ao mínimo", "ao contrário da participação das mulheres nas mais nobres tarefas culturais, nas profissões liberais, na academia" que se elevava "ao máximo" referência para a diferença na qualidade dessa participação para Marianne é a "América", "o país onde a valorização social da mulher é a mais elevada" (Weber, 1907:389). Valorização expressa economicamente já que no "continente europeu, o salário da mulher casada" foi regulado "em 'função' do valor do salário dos homens" e era consumido quase de imediato em virtude dos elevados custos da família com aluguel e do "desmonte das formas tradicionais de produção" provocado pelo capitalismo ao contrário d que vinha acontecendo nos Estados Unidos (Weber, 1907:389). Embora lá também a mulher estivesse

sendo empurrada para fora de casa à medida do avanço do capitalismo, a demanda colocada ao Direito pareceu diferente em relação ao que se passava na Alemanha.

Na Alemanha de Marianne o engajamento na luta pela "liberação da mulher casada da relação empregatícia" e por "sua recuperação para o lar" pareceu se constituir, na visão da autora, a partir de duas tendências opostas "tão mais fortes quando a elas se juntam os obstáculos objetivos à atividade profissional da mulher" (Weber, 1907:389).

> "Em todas as classes a mulher esbarra em inúmeras dificuldades impostas à sua participação na esfera pública, dificuldades justificadas tanto em sua própria pessoa quanto nas 'circunstâncias', mas também nos interesses de terceiros" (Weber, 1907:389).

Na elite, a falta de acesso à formação profissional que passou a ser necessária com o desenvolvimento das profissões [Berufen] era o tema da luta. O esforço esbarrava no caráter dispendioso desse tipo de formação especializada, tanto no que dissesse respeito ao recurso financeiro quanto ao recurso tempo. "Custos" que evidentemente forma citados para justificar a redução drástica das oportunidades de cultivo profissional das mulheres (Weber, 1907:389) e para alimentar o "sentimento de inferioridade intelectual" a ser compensado ideologicamente via elogia de uma suposta afinidade "existencial" da mulher com uma "suposta cultura do coração, mais importante que a cultura do entendimento e da vontade". A ideia de que é dessa cultura que a mulher alemã deveria se encarregar moveu uma verdadeira campanha a favor desse que foi considerado o "modelo para a vocação supostamente 'natural' da mulher" na Alemanha de Marianne. A liberdade feminina de movimento necessária à "conquista de experiências e formação profissional" foi sendo sistematicamente tolhida pelas convenções sociais. Os muros do espaço doméstico reforçados no momento em que "as portas" de acesso a determinadas profissões, a "determinadas formas universais de atividade cultural (política)" valorizadas socialmente lhe eram trancadas. Controladas via "monopólio de gênero" concedido através do "poder jurídico", essas vias de acesso à cultura objetiva foram colocadas fora do alcance das mulheres. Pode-se dizer que os motivos para a exclusão feminina nunca se justificaram "na própria mulher" enquanto gênero, mas nas normas e regras estabelecidas como moldura para a interação entre os sexos na sociedade moderna (Weber, 1907:390).

Nessa dimensão, a situação para as mulheres da classe média e da classe proletária se revela bem outra, contrária a que prevalece no mundo das profissões "livres". Em relação à necessidade de trabalhar para sobreviver, "todos os limites ao trabalho feminino foram removidos", explica Marianne. O capitalismo sempre demonstrara um interesse especial "pela

‘mão-de-obra’ barata dessas mulheres e logo cuidou de sua apropriação onde quer que fosse possível extrair-lhe algum lucro.

Marianne chama atenção para o fato de que, diferentemente da situação das mulheres ilustradas, devem ser consideradas no caso da proletária as limitações para o exercício do trabalho que se localizam “na pessoa da mulher mesma”. “Primeiro” a diferença em termos de força física em relação ao homem que por si só retira à mulher a possibilidade de trabalho em uma série de ramos da produção, especialmente aquelas decisivas para o capitalismo industrial tal como a produção de carvão e a siderurgia, a construção civil e em grande parte das atividades referentes ao transporte. “Em segundo lugar”, o caráter próprio do trabalho mecânico em seus níveis mais primários ao qual as mulheres eram submetidas, uma vez que as etapas de produção mais elevadas na grande maioria das vezes são reservadas aos homens. “Em terceiro lugar”, o fato de os rendimentos das filhas e esposas não representarem mais que mero “reforço do orçamento”, que normalmente não superam muito os limites do básico.

Limitações assim, “nada ou praticamente nada significam nas profissões qualificadas” ocupadas pelas mulheres mais qualificadas profissionalmente. A formação também constitui uma fonte efetiva de pressão para elevação do valor do salário, além da lei da oferta e da procura, no caso do tipo de serviço no qual a maioria das mulheres do proletariado são ativas (Weber, 1907:390). Uma situação, que explica os “obstáculos conhecidos à luta solidária das trabalhadoras por melhores salários” e que “na mesma direção impacta, em quarto lugar, a massa de mulheres dependentes do trabalho mecânico mesmo depois de se tornaram mães - independentemente de se solteiras ou casadas”. Não raro, elas são desligadas das funções, quando não submetidas a “um regime de trabalho intolerável” exatamente porque “puramente físico”. O regime de meio expediente era praticamente desconhecido do capitalismo considerado por Marianne, que apresenta os dados estatísticos sobre o trabalho feminino, “especialmente nas indústrias de cigarro da Bavária” (Weber, 1907:391).

Para Marianne, onde rege o regime de trabalho “masculino”, evidencia-se a completa desconsideração em relação a quaisquer dos “deveres elementares” tais como as obrigações relacionadas à vida em família e ao cuidado e educação dos filhos. Não se oferece nenhuma possibilidade digna de conciliação das duas esferas de obrigações. A solução do “home office” configura não apenas uma camuflagem do problema, mas sobretudo o risco real de “apropriação desrespeitosa da ‘liberdade de trabalho’ da mãe”, que submetida “a uma jornada dupla”, tem reforçada ainda mais “sua vinculação claustrofóbica ao espaço doméstico”, seu “abandono em virtude de seu isolamento na luta pela sobrevivência, sanitária e moralmente ainda mais perigoso que todos os efeitos adversos da labuta no chão de fábrica” (Weber, 1907:391). O

argumento e a beleza das palavras de Marianne valem uma citação mais extensa.

> "As atividades profissionais, nas quais as mulheres se afirmam igual ou melhor em relação aos homens, cuja plena realização cabe a ela não apenas provisoriamente, mas em conciliação com suas particularidades físicas, se encontram em sua grande maioria não no campo do trabalho proletário. Elas pertencem em parte às profissões liberais, em parte ao setor de "alimentação", atividades autônomas, que demandam a disposição de algum recurso, em parte ainda se localizam precisamente entre as atividades de massa [Massenarbeit] e as formas de ocupação pequeno-burguesas, o centro hoje em expansão. Pois esta autonomia pequeno-burguesa cresce mais que entre os homens, exatamente entre as mulheres ocupadas no trabalho de tecelagem e comércio. A proletarização é também o destino da massa de mulheres em busca de uma ocupação e com isso se eleva o conflito entre maternidade e trabalho fora de casa. Paira sobre a vocação e o trabalho das mulheres de todas as classes aquela duplicidade de toda vida de mulher, da qual se deriva que a maternidade - se enquanto solteira se enquanto casada, não importa - normalmente significa física, subjetiva e espiritualmente algo totalmente diferente que a paternidade para o homem, e que cujo contexto até agora não se concilia com a produção para além do círculo doméstico, seja a produção de bens espirituais seja a produção de bens econômicos, salvo algumas poucas módicas ocupações. Pois as formas de trabalho fora de casa foram instituídas pelos homens, por comparação falta a elas a flexibilidade à qual o organismo feminino deveria se adaptar quase que sem esforço" (Weber, 1907:392).

O fato de um número cada vez maior de mulheres entender "toda ocupação mecânica apenas como passagem até o casamento, quando o homem virá a aliviar-lhe a necessidade econômica", explica a visão da maternidade e do matrimônio como liberação da demanda por "eficiência e ambição profissional". Mais uma vez Marianne recorre a dados estatísticos - disponíveis nos trabalhos de Alice Salomon, Lily Braun, Marie Baum, Helene Lange, Gertrüd Bäumer, Gustav Schmoller e Alfred Weber - para comprovar suas hipóteses conforme as variáveis de idade, ocupação, escolaridade, estado civil, gênero, número de filhos e classe social (Weber, 1907:392-93). Para Marianne, a busca por um trabalho é o principal problema da mulher solteira, depois da viúva "e ainda hoje" da mulher casada das classes desfavorecidas num mundo onde "casamento e ocupação profissional substituem um ao outro" (Weber, 1907:393).

Os problemas gerados para o feminino e para a sociedade no processo de "inserção da mulher" no mundo do trabalho fora de casa impactaram a relação entre os sexos de uma maneira que não é tão simples de explicar, alerta Marianne.

> "Que a nova valorização da 'utilidade' econômica da mulher e a possibilidade de sua precificação eleva diretamente a estima social do seu gênero não é algo que se comprove ou se possa ter por provável seja na experiência histórica, seja na verificação dos dados. Contra podem se levantar alguns senões evidentes. Nas formas de ocupação mais valorizadas ela aparece de fato (...) como concorrente do homem. E na esfera do trabalho de massa, a partir do ponto de vista masculino, como uma concorrente inferior, o que pressiona a remuneração para baixo" (Weber, 1907:393).

A condição de todo trabalhador desqualificado é análoga nesse sentido, explica Marianne falando diretamente com os marxistas. Eles concorrem "apenas em virtude de seu baixíssimo custo e de sua obediência" (Weber, 1907:393). Marianne entende que "a equiparação do rendimento da mulher com o do homem" se garantiria via criação de um "sistema e um direito de trabalho adaptado". Para ela, imaginar que a mulher se tornaria um agente do mesmo calibre do homem somente através desse tipo de política é uma ilusão.

> "A esperança de que se poderia fundar uma igualdade social sobre o rendimento econômico igual ou chances iguais de trabalho, sobre o mercado de trabalho não passa de uma utopia" (Weber, 1907:394).

A parceria, expressão do reconhecimento na ação do valor do feminino, não configurava uma obviedade. Esperar um sentimento de camaradagem por parte dos homens era atitude vã já que o feminino não era reconhecido nem mesmo nos campos onde a mulher se destacava. O fato de "esposas (tal qual seus filhos) ganharem dinheiro" nunca "elevou per se a estima social dirigida à mulher ou sua posição dentro do casamento" (Weber, 1907:394). Pelo contrário. Sabe-se por experiência que o exercício de uma ocupação fora de casa pode, inclusive, abalar o casamento porque coloca "econômica e espiritualmente" a possibilidade de distinguir entre "o casamento como amparo econômico ou tarefa de vida". Uma "maior liberdade de escolha" também se coloca para aquelas que têm a oportunidade de exercício de uma profissão:

> "(...) a possibilidade de escolher para marido o tipo de homem cuja concepção de casamento e qualidades morais ofereceram a ela de antemão alguma garantia de consideração dos direitos da personalidade" (Weber, 1907:394).

Ao lado da liberdade econômica, a autonomia moral.

> "Por meio da autonomia espiritual e econômica, o amor do gênero feminino e a vontade da mulher de se casar podem se libertar em larga medida dos motivos heterônomos. E esse momento pode promover vigorosamente tanto o crescimento da moralidade no casamento em amplas classes, quanto alterar sua estrutura interna em favor da um maior equilíbrio das relações de poder entre os cônjuges. Pois, tanto a mulher das classes abastadas, que antes do casamento conquistaram uma formação sistemática do tipo espiritual ou especializada, quanto aquelas desfavorecidas que anos a fio aprenderam a satisfazer como meras serviçais apenas a fome e eventualmente o 'amor' bem ou mal fora do casamento, se tornam internamente livres e mais vigilantes em relação à decisão de se casar e mais audazes em relação à decisão

de se separar" (Weber, 1907:394-95).

Para Marianne, o hábito de questionamento da "subordinação" deita raízes em todas as dimensões da vida das mulheres ativa. O cultivo espiritual profundo, conquistado à medida da participação na esfera objetiva da cultura, caminha em direção à "emancipação pessoal", justificando a demanda por reconhecimento na prática do direito àquilo que o indivíduo mesmo produziu, ao seu dinheiro, à sua propriedade, ao seu corpo, à sua opinião. A exigência de "emancipação econômica em relação aos pais e maridos" remete à autoestima das mulheres que trabalham fora. Autoestima que, uma vez fortalecida na prática, faz desaparecer "tanto a concepção de que o marido é naturalmente 'aquele que alimenta', portanto, seu senhor, quanto a concepção do homem como detentor de espírito e conhecimento superior, determinado por natureza". A possibilidade de escapar à brutalidade reinante na comunidade doméstica também se abre (Weber, 1907:395).

> "Sem dúvida alguma trabalhar fora pode, pois, desencadear uma gama de sensibilidades que relaxa a amarração da mulher ao casamento e dilacera o patriarcalismo matrimonial" (Weber, 1907:395).

O que não elimina por si só o risco de sua redução a meio conforme "a brutalidade e a possibilidade real" de o homem não cooperar e passar a "usar todo seu ganho para o próprio proveito" como é comum nas mais diferentes culturas e situação históricas. Não se trata de um efeito direto do capitalismo necessariamente; nem das "relações materiais" de poder simplesmente.

> "É certo que "o capitalismo provocou em nossa sociedade conflitos entre os interesses econômicos estritamente egoístas e os interesses pelo 'domínio de gênero' do homem de um lado e a desperta autoestima da mulher junto aos interesses ideais do homem enquanto esposo e pai por outro. Como esse conflito seria resolvido, não interessou ao capitalismo enquanto tal. Remete, contudo ao tratamento jurídico deste problema - até porque as mulheres por ele atingidas não tomavam parte nem da formação da opinião pública, nem por completo da construção do Direito. Isso para evocar fatores não-econômicos, nesse sentido pois fatores 'ideais', na luta contra os interesses puramente materiais do homem, plenamente harmonizados com o capitalismo e por ele fomentados. A intervenção da legislação moderna efetiva-se como reação contra o capitalismo" (Weber, 1907:396).

O que vale também para "a determinação moderna de proteção da criança nas leis trabalhistas" que "se volta contra a exploração do trabalho na indústria", "as leis sobre o cuidado e a educação" contra "o prejuízo moral por causa dos pais", todas obedecendo ao esforço

jurídico de "limitação do domínio paterno em benefício da criança" (Weber, 1907:396), deveria valer também para o direito matrimonial em relação à esposa e mãe também no esforço de limitação do arbítrio patriarcal do homem no espaço doméstico. Não é o que tem acontecido, afirma Marianne. "As leis para proteção das trabalhadoras limitam a liberdade da mulher (...) tanto conforme os interesses de seus filhos quanto conforme os interesses ideais dos maridos" favorecendo sua "exploração e degeneração física através do capitalismo" (Weber, 1907:396).

É o direito de acesso à cultura objetiva, ou seja, à ampliação da esfera própria de livre ação que impõe limites ao domínio patriarcal. O reconhecimento às mulheres de sua participação em associações para defesa dos interesses sócio-políticos, em agremiações, em sindicatos, nas universidades, nos tribunais é fundamental então. Leis em função do "interesse da mulher e seus filhos" e contra a tendência a favorecer prioritariamente os interesses materiais do homem pareceram de acordo com a demanda por um Direito em função dessa liberdade, fosse no direito de propriedade, no de guarda, de herança, no direito ao sustento, ao trabalho, à mobilidade, à livre expressão também. Exatamente porque contrariam as normas tradicionais construídas para defesa dos interesses do homem, sem consideração do valor da autonomia moral dos indivíduos no exercício dos respectivos papéis sociais definidos na interação, é que as referidas leis se revelam em função dessa liberdade ou contra ela. Inclusive no que se refere à autonomia financeira e patrimonial.

Não que a lei em si constitua uma fórmula simples em favor da "tendência à transformação da constituição interna da família", alerta Marianne mais uma vez. A lei que se apresenta conforme a "crença na harmonia 'natural' de interesses, na qualificação moral 'natural' dos indivíduos enquanto tais", aquela que dirigiu o impulso de codificação ao longo do século XIX e que aí se encontra tem que encarar "problemas sociais completamente novos" (Weber, 1907:397). O desafio do direito, nesse sentido, se coloca a partir de diferentes tipos de força. "Uma delas é o poderoso despertar do senso histórico frente as construções abstratas da era jusnaturalista", que na Alemanha conta com uma expressão decisiva tanto nos estudos literários da *Romantik*, quanto na jurisprudência científica e sua arguição detalhada do direito historicamente estabelecido (Weber, 1907:397-98). A "escola histórica de Savigny, Eichhorn, Göschen, Grimm entre outros" declarou "guerra contra a doutrina do Direito Natural" espírito da legislação, legado alemão à época de Marianne. Confrontaram a crença em um direito universal, "desvendado através da razão" com a ideia de direito enquanto "produto histórico", uma singularidade histórica que carrega em si as especificidades locais; uma espécie de idiossincrasia do "espírito do povo" [Volksgeistes] a ser valorada e conservada (Weber, 1907:398).

O que Marianne descreve como “sentido metafísico e hipostasia da quinta-essência de uma cultura concreta em ‘espírito do povo’” ou “interpretação do direito vigente como uma emanação dessa fonte original misteriosa” é o que movia à época “o esforço de reformulação do direito em vigor”. Ou melhor: permitiu a difusão da ideia de que “a codificação enquanto tal seria em si um mal” diante do “tesouro do direito consuetudinário enquanto ‘todo orgânico’”. Ao contrário do “construto artificial” que é o direito “imposto, e por isso uma caricatura das convicções legais da ‘alma popular’”, o direito emanado do “espírito do povo” foi apresentado como solução definitiva para o problema da justiça (Weber, 1907:398).

Para Marianne, essa fidelidade às “ideias jurídicas do passado” é teoricamente induzida e constitui um dos fatores que explica o avanço tímido à época da ciência jurídica e da legislação em relação aos problemas que se colocavam no presente, especialmente a integridade e autonomia da esposa e mãe. Marianne assinala o fato de que era do conhecimento de todos que a ambição de fidelidade aos “contextos originais dos povos”, o desejo por um “desenvolvimento ‘orgânico’ do direito” foi o que “causou a dissidência entre as alas ‘românica’ e ‘germânica’ da escola histórica” em seu país (Weber, 1907:398). Sob a benção de Savigny, os defensores das origens romanas do direito alemão confrontaram os adeptos da posição germânica em sua defesa da especificidade da “alma alemã”, a ponto de se afirmar de forma completamente reativa e, portanto, “não-histórica”, o caráter universal do direito romano enquanto justificativa de sua legitimidade e supremacia. Contra o argumento ergueu-se reativamente também “a crença no valor próprio da consciência jurídica nacional”, mas agora estabelecendo na Idade Média as origens do “especificamente alemão” (Weber, 1907:399).

O resultado desse confronto foi o “relativismo histórico” cujas variantes Marianne diz que não vai listar, mas que ela identifica como “fenômeno geral em meio às correntes espirituais do século XIX” na Alemanha. O que mais interessa apurar nessa história, considera ela, são os efeitos da premissa de que “postulados éticos são historicamente ‘constituídos’” e por isso, “não valem factualmente enquanto normas” (Weber, 1907:399). Marianne se interessou por essa dúvida quanto “ao ‘valor’ normativo” do que foi historicamente constituído. Como “a história ‘desenvolve’ tanto o que há de melhor quanto o que há de pior”, “aqui decide nosso entendimento” e a “sensibilidade”. Nem “o que se quer [Wollen] nem o que não se quer”, “se dá a ler nos fatos históricos apenas” ou a partir “da consciência histórica média”. A compreensão tanto do “que se quer” quanto do “como se desenvolve o querer” é algo que sempre remete à pergunta pelo “o que devemos querer” (Weber, 1907:399).

O aroma filosófico não deve distrair da crítica ao relativista, que nesse caso, sempre parte da premissa de que a “história nos coloca sempre novas situações e com isso sempre novos

problemas que exigem novas respostas porque os primeiros não são cobertos pelas velhas normas - exatamente como é o caso da ciência". Até aí parece tudo bem. O problema é o relativismo radical do apegado à crença de que a "situação histórica" nada mais é que obstáculo ou meio com os quais a campanha por ideais sempre tem que contar, "nunca, porém uma fonte" com base na qual "podemos conhecer o que 'deve' ser". Para Marianne, "o conhecimento dos fatos aponta apenas o caminho que conduz ao objetivo, nunca o objetivo em si" (Weber, 1907:400). Acreditar no contrário é o erro de todo historicista.

O "mesmo erro lógico" do *Historismus* compromete o argumento do partidário do *Naturalismus*, esclarece ela. A questão é a obscura ideia de que "se pode alcançar o que é ou o que deve ser através da investigação especial antropológica, fisiológica e biológica". No que toca à relação jurídica entre os sexos, os adeptos do naturalismo justificam a desigualdade em todos os campos a partir da diferença "natural" entre homem e mulher. Tal diferença, cuja base é a diferença entre as funções "naturais" de cada sexo, endossa as medidas de diferenciação jurídica e social dos mesmos conforme ativo/passivo, subordinado/superior, "naturalmente" privilegiado e "juridicamente" negligenciado (Weber, 1907:400). Não há clareza quanto ao fato de que "a 'natureza' na verdade possa estabelecer sob determinadas circunstâncias limites à realização de um ideal". Ela "está longe de oferecer as condições objetivas necessárias" ao "esforço" para a encarnação de um ideal no mundo, precisamente "porque ela enquanto obstáculo a ser superado ou meio a ser adaptado precisa ser considerada". Tal qual a situação histórica, o dado "oferece as diretrizes positivas para a organização jurídica e social dos relacionamentos humanos", mas sem determinar qual é o objetivo em si (Weber, 1907:401).

> "A "natureza é indiferente em relação a tudo o que ela gera: nós somos aqueles que valoramos, aqueles que precisam decidir se algo é 'elevado' ou 'mesquinho', 'bom' ou 'mau'. Em meio à luta por nossos ideais o natural é precioso nunca em virtude do que ele é: ele é apenas enquanto 'entrave' ou enquanto 'meio' por nós considerado" (Weber, 1907:401).

O Naturalismo segue "tal qual o Racionalismo do século XVIII", explica Marianne. Ambos apoiam "o ideal de igualdade sobre a igualdade 'natural' do ser humano, membro da espécie". A "desigualdade" também "natural" dos indivíduos singulares se justifica na "seleção" também "natural" como explicação do "processo natural", cujos conceitos passaram a dominar a linguagem "na era do triunfo da ciência natural". Com destaque para a importância fundamental da força enquanto qualidade definidora do sucesso no processo evolutivo "natural" (Weber, 1907:401). Força, poder e defesa dos próprios interesses. Tudo em função da ordem

"natural" das coisas.

Dentro dessa visão mais geral das coisas, o "*ökonomisches Materialismus*" aparece como "uma combinação de *Historismus* e *Naturalismus*", onde "a ordem jurídica e social" é vista "em última instância" como "determinada exclusivamente por interesse materiais, ou seja: interesses econômicos". Apenas as formas de produção e de distribuição dos bens configuram "o fundamento" a partir do qual a "superestrutura" paira. O peso da "cultura espiritual e moral" é negligenciado quando não desconstruído em seu significado (Weber, 1907:401).

> "Ideologias e ideias de valor são definitivamente mero 'reflexo' da respectiva 'luta de classes' aberta e oculta, produzida através dos estágios das relações materiais e interesses. As relações jurídicas e fáticas que existem hoje só serão alteradas, portanto, quando o fundamento mesmo for explodido através da pressão mecânica do 'desenvolvimento econômico'. Seria pois - é preciso concluir consequentemente - no fundo sem sentido, na melhor das hipóteses insignificante, melhorar através de atos de lei as formas jurídicas da família conforme a necessidade advinda da estrutura econômica. Por outro lado, não caberia depositar qualquer esperança intervir naquele processo econômico em curso conforme a ordem da natureza. Somente a ruína da atual ordem econômica poderia romper os grilhões tradicionais que prendem a mulher" (Weber, 1907:401-02).

Marianne não partilha dessa escatologia. Enfatiza que, como o advento do comunismo resolveria o problema da subordinação da mulher é algo que não se esclarece, nem na teoria e nem na prática, a julgar pelo que se aprende com a história. Provocativamente ela ressalta, *mais uma vez*, que onde não há o sentido de indivíduo e vige o abandono em relação a formas de proteção da autonomia moral individual viceja a brutalidade. Pode-se dizer que, a configuração "comunista" da família do futuro "depende em parte da ordem jurídica" relativa aos relacionamentos entre os sexos, "em parte do nível moral de ambos os sexos". Nenhuma das "profecias sobre o desenvolvimento 'material' em curso" leva em conta a primeira.

> "O materialismo histórico autêntico zomba de mais a mais não apenas de toda ética, mas também de todas as construções positivas relativas ao 'futuro estado' em geral" (Weber, 1907:402).

Marianne entende que "a tese do condicionamento exclusivo de toda relação social através de interesses econômicos foi superada", já que não encontra nenhum amparo nem na história do desenvolvimento do direito relativo à esposa e mãe no casamento, nem na história do desenvolvimento do capitalismo "onde os interesses materiais" tiveram, sim mais peso do que nunca antes, mas onde a forma jurídica de organização da interação se sobressai como questão capital.

Marianne defende que se deva considerar a necessidade de crítica do materialismo econômico nos mesmos termos da crítica ao *Historismus*: se "o 'desenvolvimento' material 'gera' ideais", pressupõe-se também no socialismo (e "apesar de todo protesto") a "validade evidente de ideais jusnaturalistas bastante específicos" (Weber, 1907:403). Os efeitos desses ideais nas formas de organização da interação social na modernidade, inclusive o casamento civil, precisa ser levado em conta, mas...

"As três correntes de pensamento influenciaram o movimento feminino" (Weber, 1907:403). A "mistura de direito natural com relativismo histórico" é a marca daqueles que acreditam na teoria do matriarcado e sua luta pelo "pertencimento familiar a partir do direito materno" como "no passado". O "puro historicismo" tem permitido defender "o casamento moralmente como a mais nobre forma de coabitação sexual", uma "vantagem", visto que "prevaleceu e foi fomentado" em todo lugar e tempo. "Naturalisticamente, por outro lado, se pensa, por exemplo, quando as mulheres acreditam que" para emprestar "força retórica às demandas do movimento" é preciso negar o feminino e se tornar espiritualmente "igual ao masculino". Já a perspectiva materialista tem efeito a começar pela crença na promoção e sustentação do valor social da mulher via valorização econômica especificamente, via aumento de seus rendimentos. De qualquer maneira, se crê que a alteração da ordem econômica seria suficiente para resolver o problema da injustiça que prevalece sempre que o Direito não instrui a liberdade ética da mulher no mundo moderno (Weber, 1907:403). Cada corrente uma estratégia para a crítica do presente, mas não uma estratégia de ação. E o Movimento Feminino precisa de uma estratégia de ação.

> "O desenvolvimento não vai jogar em nosso colo o que não conquistarmos por nós mesmos. E nada adverte e faz pensar mais claramente nas palavras 'o que você herdou de seus pais, faça você mesmo por merecer', que os avanços e retrocessos da condição feminina ao longo do desenvolvimento do direito matrimonial" (Weber, 1907:403).

Depois de frisar, se valendo de palavras tão inspiradoras, a importância de se responder aos "altos e baixos" da mulher ao longo do desenvolvimento do direito, Marianne pergunta pelo estandarte a ser erguido nessa marcha. Se não o pendão do *Historismus*, somenos o do Naturalismo. Quanto à bandeira do Materialismo Histórico, fora de questão. E se não os princípios éticos do Direito Natural segundo os *Aufklärer*, cujo "crédito se perdeu" nos últimos tempos, então seu "individualismo ético" cujas premissas no que diz respeito à condição feminina ainda não haviam sido levadas a cabo.

> "Sua voz tem sido abafada através do relativismo histórico e naturalista ou do materialismo histórico" (Weber, 1907:405).

Nesse momento, Marianne nos abre seu programa de investigação, e propõe uma estratégia de ação para o Movimento Feminino: o individualismo ético consequentemente aplicado na análise sociológica da situação da mulher e na condução da luta pela reforma do Direito em função da liberdade da pessoa.

O individualismo ético "por si só revela um estreito vínculo interno com as ideias-base do movimento" e viabiliza a crítica necessária do direito alemão vigente no que se refere à instrução da autonomia moral do feminino na modernidade, ela explica. Com ele se aprende que "não se deve deduzir ordem jurídica de *um* ideal" (de comunidade, sociedade, coletivo, unidade fundamental), "mas tão somente medir a ordem disponível ou possível em relação a*o* ideal" (o ideal de coexistência das liberdades) à medida que "procuramos verificar primeiramente a realidade imediata conforme nossa hierarquia de valores" (Weber, 1907:404). "Somente depois" desse procedimento estaríamos autorizados, segundo a autora, a lançarmos mão desses valores no exercício de imaginação de configurações futuras (Weber, 1907:404).

É no presente que cabe trabalhar para a correção da distorção das formas que a distância em relação ao valor da liberdade da pessoa provoca na organização jurídica do vínculo conjugal na modernidade. A análise sociológica assim, se presta à orientação da ação no presente, exatamente porque parte do que é considerado no Ocidente como decisivo para a organização da interação em função da integridade e autonomia da pessoa. Vale repetir o raciocínio, agora literalmente nas palavras da própria Marianne.

> "Nós procuramos primeiro verificar a realidade hodierna conforme nossas medidas de valor, então as aplicamos na consideração de possíveis formações futuras" (Weber, 1907:404).

Essa relação entre investigação sociológica e estratégia de ação na esfera pública permitiu à Marianne unir ciência e política como vocação em uma proposta alternativa tanto no que se refere à teoria, quanto no que se refere a práxis. Tudo fundado na tendência a superestimar a "influência do desenvolvimento socioeconômico sobre o casamento" e a importância atribuída ao que é "natural" no casamento. Depois de constatar que "no presente, o casamento fundado sobre o orçamento doméstico privado e a responsabilidade dos pais pelos interesses de seus filhos na verdade sofreu uma transformação interna, mas sem nenhum abalo

enquanto instituição ‘normal’ de fato”, Marianne procede à “crítica do direito matrimonial vigente” no seu país. Alvo são os princípios que orientavam a discussão e a lei, tais como a ideia de que a maternidade constitui “a vocação ‘natural’ de todas as mulheres”. Marianne segue perguntando pelas “consequências objetivas” de cada um dos “valores” tomados como decisivos em cada abordagem e analisa, com base na “crítica moderna dessas ideias”, se as mesmas constituem de fato “postulado da ordem jurídica” e em que medida o valor da liberdade da pessoa (especialmente no que se refere à personalidade feminina) não seria a ideia diretriz demandada como postulado do Direito (especialmente o matrimonial e o de família) no Ocidente (Weber, 1907:404).

5 *EHEFRAU UND MUTTER* – PARTE III: A SOCIOLOGIA

Marianne se ocupou da análise da condição feminina na direito matrimonial alemão, investigando o desvio do Direito em relação ao ideal de coexistência das liberdades dos cônjuges, portanto, denunciando seu caráter patriarcal. O significado prático do casamento civil em relação ao feminino (se em função da liberdade ética, se em função da heteronomia) aparece em sua análise conforme a "racionalidade" do Direito. Depois de identificar ao longo da história, um direito matrimonial tanto em função da liberdade da esposa e mãe quanto um direito matrimonial em função do sistema de dominação da esposa e mãe, ela aponta para o fato de que é a elevação da expectativa em relação à função positiva do Direito no que diz respeito à condição feminina que explicava a reação negativa ao código civil alemão vigente à época.

O sistema alemão vinha sendo denunciado em razão do reforço, por comparação com a legislação anterior, da função disciplinadora do direito alemão em relação à mulher. E é integrada a esse movimento de denúncia, que Marianne apresenta seu *Ehefrau und Mutter*. Em sua discussão sobre o *Eherecht des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches* (BGB), realizada nos dois últimos capítulos do livro, Marianne segue o roteiro adotado para todos os outros capítulos. O (1) desenvolvimento e o caráter das normas em relação à economia, à religião e à concepção de direito em primeiro lugar; depois, (2) o conceito de relações jurídicas pessoais no que tange à posição jurídica pessoal da mulher enquanto esposa e mãe nas normas e regras vigentes no contexto histórico específico; (3) o direito de guarda como porta de entrada para o verdadeiro princípio de equivalência jurídica entre os cônjuges aparece a seguir; (4) o direito de propriedade no casamento como fundamental, porém campo mais resistente a essa equivalência real; e por fim, (5) conclusões sobre o Direito em função da liberdade da esposa e mãe como fator cultural mais eficaz no combate ao patriarcalismo, a constante histórica em todas as legislações referentes à coabitação sexual analisadas no livro.

Assumir na lei que o casamento, sim, constituía a unidade política a ser "protegida", mesmo que em detrimento da liberdade da pessoa nos papéis de esposa e mãe, aparece na raiz do problema da submissão do feminino quando é esse o tipo de organização da coabitação sexual. Caso a forma viesse a assumir a integridade e autonomia também do feminino como ideia diretriz, ter-se-ia à disposição um ponto de partida politicamente favorável ao combate do sistema de dominação. Naquele momento específico, o BGB aparecia como instrumento da manutenção do poder do marido e pai precisamente por obliterar ou mesmo renegar a personalidade jurídica da esposa e mãe.

5.1 O SISTEMA ALEMÃO

Na divisão que propomos para o *Ehefrau und Mutter*, os capítulos V e VI compreendem a terceira parte do livro dedicada à análise do código civil alemão (o BGB) em vigor desde 1900. O fundamental nessa terceira parte do *Ehefrau und Mutter* é o que Marianne nomeia como "crítica moderna do casamento". Em xeque, a tendência a considerar a "emancipação econômica" e a "liberação sexual" como resposta à demanda por reconhecimento da liberdade de ação da mulher na modernidade. Nessa crítica, Marianne propõe uma análise da relação entre "norma ético-sexual e fatos ético-sexuais" a partir da articulação entre "valor e ordem jurídica matrimonial" no sistema alemão.

5.1.1 O direito matrimonial alemão

Marianne abre a terceira parte do *Ehefrau und Mutter* descrevendo o contexto que marca o surgimento do BGB: a "imensa diversidade de legislações sobre o direito de propriedade no casamento", uma "herança da Idade Média". Verificavam-se, à época na Alemanha, mais de 100 formas de regulação. Sem considerar a referida pulverização como resultado dos diversos "estágios de desenvolvimento econômico" como pretendiam muitos, menos ainda sem absolutizar as "diferenças do nível de cultura e das concepções éticas de mundo" como imaginaram outros, Marianne destaca "em primeira linha" a "manutenção da tradição e contingências históricas de toda sorte como se deve esperar de um país politicamente esfacelado, que não conta com uma legislação unificada" (Weber, 1907:408).

Como a realidade a ser analisada se distinguia pela imensa diversidade de regras e normas disponíveis, Marianne propõe partir do denominador comum em relação ao passado: a insuficiência do emprego do direito em função da liberdade da esposa e mãe ao longo da história. O sistema germânico, tal qual o romano, continuava limitando a esfera de ação livre da esposa e mãe no que se referisse aos negócios, a administração, uso e fruto da propriedade. Apesar da imensa diversidade de regimes de bens disponíveis, todos ainda funcionavam em função dessa limitação em prol da liberação do esposo e pai em lugar de promover a coexistência das liberdades dos cônjuges. Uns mais outros menos, todos os regimes são

analisados enquanto estratégia jurídica para extensão da liberdade de ação do marido em prejuízo da liberdade de ação da esposa apesar dos avanços verificados em relação aos sistemas onde o casamento enquanto ideal de "comunidade de vida" não chegou a orientar a institucionalização jurídica do vínculo.

No sistema organizado com base na ideia de comunhão (total ou parcial) de bens por exemplo, tudo, com exceção das roupas e joias da mulher, devia seguir "para as mãos do homem". A diferença em relação ao sistema organizado com base na antiga ideia do dote [Dotalrecht], a prescrição de que "a parte determinada pela mulher" para esse fim não passaria à propriedade do marido. Uma inovação jurídica que "teve por consequência em princípio" o fato de que o BGB passou a defender a – e assim a mediar a institucionalização da – ideia de que "nenhuma influência" marital deveria "ser exercida sobre a capacidade de negócio [Geschäftsfähigkeit] da mulher" (Weber, 1907:408). Um avanço no que se refere à proteção jurídica aos limites da esfera de livre ação da esposa. Todavia, como o *Dotalrecht* ainda vigia na Alemanha à época (mesmo que em área bem menor; "conforme dados estatísticos de 1888, apenas sobre 3 milhões" dentre uma população de cerca de 17 milhões de mulheres), o que predominou foi a tendência de o sistema como um todo se assemelhar progressivamente à concepção legal de "comunhão da administração" [Verwaltungsgemeinschaft], figura que viria a prevalecer na legislação unificada mais tarde e que, na prática, constrangia legalmente a maioria das alemãs a entregar "todos os seus bens ao homem para administração e posse" caso não se reservasse em contrato a "posse e uso da mulher" (Weber, 1907:409).

Os 14 milhões de mulheres submetidas no Norte e na maior parte da Prússia ao regime de *Güterverbindung* [comunhão de bens] se encontravam em situação jurídica diversa das 3 milhões restantes submetidas ao sistema da *Fahrnisgemeinschaft* ou da *Errungenschaftsgemeinschaft* do *Code Civil* vigente no Sul e em toda margem esquerda do Reno. A prevalência legal de um ou outro sistema dependia pois da residência do casal (Weber, 1907:409). Apenas em 1847, os "germanistas", imbuídos do desejo de "defender contra os 'romanistas' seu 'adorado' direito 'nacional', instauraram uma comissão para elaboração de um direito [único] de propriedade matrimonial". Foi quando se atendeu "à necessidade prática de uma maior segurança jurídica e ordem" e o resultado foi a "simplificação da imensa variedade das leis vigentes" até então viável apenas em razão do caráter fragmentário da política na região. Depois de muita resistência, "finalmente veio a refundação do *Reich* alemão e, sob a impressão da unidade política conquistada, cresceu o desejo pela unidade jurídica" para além do Direito das Obrigações. Uma constituição foi elaborada (1873), enfim, com a competência para "todas as áreas do direito civil". Em 1874, uma comissão de 11 juristas "colocou-se a tarefa de criação

de um direito privado único que só viria a ficar pronto 13 anos depois". Os redatores representavam as "tendências espirituais da época": o romanista Windscheid e o jurista, especialista em direito de família, Planck (Weber, 1907:410-11).

O projeto foi rejeitado quase que imediatamente após sua publicação e "de forma especialmente brilhante por Otto von Gierke, tanto em virtude do caráter romanista do novo código, ora pois, não-alemão, quanto por sua desconsideração do pensamento social, nas palavras de Auton Menger". Outros "inúmeros pontos foram levantados" ao lado desses, até que em 1890, o *Bundesrat* se viu constrangido a instaurar uma *Komission zur Revision* do projeto. O relator designado para o direito de família foi um parlamentar eclesiástico de Bachem. O resultado foi que o projeto não sofreu nenhuma alteração significativa na parte considerada fundamental, qual seja, a condição feminina na institucionalização jurídica do vínculo. Quando entrou em vigor, em 1900, o BGB substituiu as diversas legislações particulares, mas, "a posição jurídica particular da mulher nas legislações consideradas foram, dessa maneira, mantidas conforme a tradição" (Weber, 1907:411).

Em relação à mulher casada fosse no direito fundiário, de herança e o de propriedade, denegou-se peremptoriamente o reconhecimento fático da personalidade jurídica mantendo os termos antigos da lei. Ignorou-se a necessidade de mudança em seu favor e a opção foi inegavelmente pela manutenção dos costumes. Isso sem mencionar a ausência de qualquer avanço no que tange à educação e guarda das crianças, dimensão do direito que se manteve profundamente determinado pela concepção religiosa tradicional e, portanto, desfavorável à esposa e mãe em relação ao marido e pai (Weber, 1907:411). No entendimento de Marianne, a legislação continuou determinada "pelo caráter militar-dinâmico do estado alemão", que associado ao "sucesso de Bismarck na burguesia alemã", representou o reforço do caráter "'autoritário' e, nesse sentido, 'masculino'" do código (Weber, 1907:411).

Importante destacar que, para Marianne, o caráter ainda insipiente do Movimento Feminino, a presença forte de partidos reacionários no parlamento e a conversão dos juristas à "escola histórica" colaboraram sobremaneira para a manutenção da essência patriarcal do BGB (Weber, 1907:412).

> "Nós achamos que os motivos que explicam esse atraso se revezam entre, ao estilo do Historismo, a singularidade 'histórica' da Alemanha e, completamente ao estilo do Racionalismo naturalista, a relação 'natural' entre os sexos. Essa síntese pouco comum entre dois elementos de pronto tão incompatíveis como o são 'Natureza' e 'História' pressupõe, se observada de perto, um só motivo - o único verdadeiro: o respeito reiterado à vaidade do sexo masculino" (Weber, 1907:412).

A vaidade enquanto "um estreitamento filisteu" determinou, ainda segundo a autora, não apenas "a situação jurídico-privada da mulher", mas também sua situação social e política. E circularmente, as referidas limitações ainda reverberavam direta e negativamente na liberdade de ação da mulher alemã. Proibição do exercício de determinadas profissões ou atividades, subemprego, trabalho noturno, dupla jornada (Weber, 1907:412). Ocupado desde o início com essas consequências e, portanto, ciente da importância de se resolver o problema da desigualdade jurídica formal entre homem e mulher, o Movimento Feminino Alemão como um todo e a *Ligas das Associações* (BDF) seguiram (pelo menos da parte das representantes da ala moderada do movimento) uma trilha diferente daquele que já começava a ser definido como feminista "radical".

Nos países onde, "ao contrário da Alemanha", o "direito natural abstrato" constituía há muito uma força perpetradora daquela desigualdade, o radicalismo se fortaleceu como luta "contra qualquer diferenciação da mulher", especialmente "no direito". A radicalização dessa luta nesse outro contexto, onde a discussão se deu predominantemente a partir dos termos do direito privado, foco foi a "política para proteção do trabalho". Uma luta dura, mas nem por isso eficaz (Weber, 1907:413).

Nesse momento, Marianne se mostra preocupada com a estratégia do movimento na Alemanha, que ela entendia como espaço onde vinha prevalecendo até então uma certa moderação favorecida pelo fato de que, no que se referia à realização de negócios ou ao exercício de ocupação remunerada no *Reich*, praticamente não se identificavam obstáculos jurídicos à mulher. Daí a conclusão de Marianne de que o cerne da questão ali era menos a luta por garantias jurídicas à liberdade de ação do feminino na esfera econômica que a luta por garantias jurídicas à liberdade de ação da esposa e mãe no direito matrimonial e de família.

Em todo caso, para ela, luta por formas jurídicas de garantia recíproca das personalidades – independentemente do gênero – e ideal de coexistência das liberdades como diretriz da forma de institucionalização jurídica da interação – independentemente do tipo de interação. A condição feminina aparece em destaque, especialmente nos papéis de esposa e mãe, em virtude do caráter desfavorável ao feminino típico do casamento patriarcal defendido no BGB. Já o direito matrimonial se destaca como objeto em virtude da dificuldade identificada pela autora na interpretação e acolhimento, seja por parte dos legisladores, seja por parte dos estudiosos, seja por parte dos religiosos contemporâneos seus, do "ideal individualista de casamento" demandado como diretriz do mesmo BGB naquele momento.

Marianne descreve e analisa o paradoxo implicado nessa dificuldade com o ideal de

casamento individualista enquanto nova diretriz para a institucionalização jurídica do vínculo conjugal que até aquele momento se colocava prioritariamente em função do sistema patriarcal. Marianne explica:

> "No direito matrimonial de nosso código civil alemão, o ideal de casamento patriarcal e o ideal de casamento individualista lutam pelo poder. O legislador quis garantir, um ao lado do outro, o primado tradicional do marido e a capacidade de ação da esposa. Por isso ele tenta amalgamar princípios contraditórios, que no fundo acabaram por exterminar um ao outro tal como fogo e água" (Weber, 1907:413).

No entendimento da autora, a forma jurídica de organização da interação entre os sexos legitimada via BGB não era humanista o suficiente para tomar "a semelhança puramente humana de homem e mulher, não a especificidade sexual" como "medida" decisiva na orientação da instituição do casamento como era o caso da organização jurídica defendida para a interação na esfera econômica, por exemplo, onde em razão da "humanização" da lei no que se refere à personalidade da mulher no direito de propriedade e de trabalho, exigia-se que a mesma "valesse em princípio como personalidade jurídica autônoma e capaz, detentora do direito de defesa de uma esfera de ação livre própria" face aos indivíduos com os quais a mesma viesse a interagir (Weber, 1907:413). Por que não face ao esposo e pai?

No BGB defendia-se a "capacidade de negócio e processo", como argumentavam os defensores do código. Todavia, Marianne responde demonstrando que, apesar do avanço nessa dimensão da liberdade de livre ação da esposa, o BGB continuava insistindo em se colocar como promotor das oportunidades de domínio e de liberação do marido.

> "Ela [a mulher] detém - para fazer uso de um termo técnico - em princípio também no casamento ilimitada capacidade de negócio e processo. Mas, como veremos adiante, uso livre da mesma ela só pode fazer se e enquanto sua ação não fira os 'direitos' do homem sobre a pessoa e principalmente o direito dele sobre os bens dela" (Weber, 1907:414).

Quando em função do sistema de dominação, os limites legais impostos à esfera de livre ação da mulher casada no BGB visavam nesse sentido ampliar a liberdade de ação do marido às custas das oportunidades de desdobramento da personalidade da esposa. O BGB enquanto instrumento de dominação masculina constituía, segundo o ponto de vista de Marianne, um caso inequívoco de "rebaixamento jurídico da esposa" como "fundamentação do direito matrimonial". Operação defendida por intelectuais como Klöppel, que não tinham dúvida alguma sobre o "direito masculino" à obediência feminina, por exemplo. A igualdade

na diferença constituía para esses homens um "exagero" que a humanidade compartilhada não parecia capaz de justificar (Weber, 1907:414). Quiçá a autonomia moral da mulher poderia ser reconhecida com base no argumento da igual dignidade. Nem mesmo os pontos de vista "éticos e históricos" foram capazes de proporcionar, segundo Marianne, uma mirada mais liberal sobre esse tipo de "defesa paternal do patriarcalismo enquanto ideal nobre, moral e ao mesmo tempo especificamente nacional" (Weber, 1907:415).

A crítica de Marianne à posição de Otto von Gierke, seu incômodo diante do patriarcalismo arraigado representado por esse legislador, que segundo ela se amparava em "uma ideia medieval da domesticidade" são agudos. E sua reação à justificação do parlamentar de que tudo era "no interesse do entendimento (!) e do povo" mais do que severa. Para ela, o "revestimento medieval" da linguagem adotada por Gierke e por outros legisladores é mais do que anacrônico. A visão da "comunidade matrimonial como uma 'unidade orgânica' pairando sobre a díade de personalidades" e definida como "uma relação de direito fundamentalmente distinta de todas as outras" não se sustenta quando o espírito move para uma lei que necessariamente deveria "partir do indivíduo" (Weber, 1907:415).

O indivíduo ao qual Marianne se refere está definido no "verdadeiro individualismo" de Kant e Fichte; aquele elaborado a partir da crença na dignidade irredutível de cada ser humano. Uma noção diferente de indivíduo como antônimo de comunidade, expresso no entendimento dos legisladores que davam a entender que a defesa do indivíduo feminino como ponto de partida da lei constituía um ataque à "unidade orgânica" que definia o casamento segundo os parlamentares. Na discussão para definição dos termos do BGB de 1900, essa "unidade orgânica" foi defendida como "praticamente o único baluarte contra a onda do individualismo".

> "A concepção patriarcal de casamento de Gierke é, pois, uma consequência lógica da visão de mundo anti-individualista, que valora o sujeito apenas como material e meio para a construção da comunidade - enquanto o ideal de casamento patriarcal de Fichte, de resto sim, essencialmente mais profundo, porque fundamentalmente 'mais individualista', parece se infiltrar como um tipo de componente irracional, completamente estranho a esse sistema, lógica e eticamente completamente diferente" (Weber, 1907:415).

O BGB foi assim resultado da afinidade de vários dos parlamentares, juristas e intelectuais com um outro conjunto de pressupostos muito diverso daquele que compõe o que se entende por individualismo ético. O mal-entendido em relação ao conceito de individualismo não permitiu avaliar em que medida as premissas iluministas se mostram capazes de vencer a

impermeabilidade do sistema de dominação inerente as organizações. O resultado foi a manutenção no BGB da concepção da esposa e mãe como juridicamente incapaz ou menos capaz em relação ao esposo e pai e assim a total falta de lógica inerente a um direito matrimonial acionado para subsumir um indivíduo à "unidade orgânica" imaginada como casamento. Para Marianne, mas em outras palavras, um caso crasso de redução do indivíduo à funcionalidade do sistema.

Marianne destaca as vozes que se levantaram contra o indivíduo feminino subsumido no casamento. Ela pondera sobre o argumento de Planck, o responsável em primeira linha pelo enfrentamento com Gierke. Segundo Planck, nem a essência do casamento, nem a história do direito, muito menos as necessidades de vida justificariam o posicionamento legal da mulher como incapaz. Perfeito! Mas, Marianne lamenta que, mesmo o argumento de Planck sucumbiria ao "pensamento jurídico alemão", defensor do BGB em função do casamento enquanto "unidade orgânica", nomeadamente o instrumento de mediação (institucionalização) da ideia de "unidade da família através do domínio legal do homem" (Weber, 1907:415). Tamanha é a fidelidade do BGB a essa ideia que se manteve a figura medieval da tutela de gênero, mesmo que "através de um caminho mais complicado" e apesar das considerações sobre o valor da igualdade da dignidade humana. O BGB manteve "formalmente" a definição jusnaturalista do casamento e foi com base nessa definição que se acordou sobre os limites da esfera de livre ação de cada cônjuge. As "expectativas morais" mais elevadas para a mulher com a finalidade explícita de favorecimento dos "direitos" do homem.

Marianne classifica a definição do casamento a partir da visão jusnaturalista "como banal, de mal gosto e insensível", sem qualquer consideração do "conteúdo moral do casamento". Ao que os legisladores respondiam citando o parágrafo §1353 do BGB e sua referência à "concepção de casamento como uma relação moral e espiritual", "independente da sensibilidade motivada fisicamente, esta sim em si efêmera"; uma relação que "compreende toda a pessoa humana". Marianne rebate: o BGB fez a essência do vínculo depender da realização de outros valores que não a liberdade moral da pessoa (no caso, o indivíduo feminino); daí seu distanciamento em relação ao ideal de coexistência das liberdades (Weber, 1907:416). O parágrafo §1353 enquanto mera declaração de que se identifica o ideal de casamento apresentado como diretriz do código não garante o próprio código enquanto instrumento para institucionalização do casamento enquanto o que "compreende toda a pessoa humana". A declaração de estima pelo ideal não basta além de que apenas escancara a incoerência de um código estabelecido em função do sistema de dominação patriarcal.

> "Velho vinho em novo cântaro: a nova lei tornar-se-ia produto de um compromisso entre a velha e a nova concepção de casamento" (Weber, 1907:416).

Destacando "o que o caráter do casamento como um instituto jurídico" nesses termos "traz consigo de brutalidade" em relação à mulher (como, por exemplo, o pronunciamento do direito masculino de denunciar o "débito conjugal"), Marianne considera os efeitos do BGB sobre a condição feminina e reitera a conclusão do *Ehefrau und Mutter*: apesar de ao longo da história da condição de esposa e mãe no desenvolvimento do direito, este ter sido colocado em função da manutenção do sistema de dominação masculina, a forma jurídica de institucionalização do vínculo conjugal também pode ser acionada em função da dignidade da esposa e mãe no casamento. Não haveria de ser diferente com o BGB.

No código de 1900, "a monogamia foi instituída" na Alemanha. Na acepção de Marianne, instaurou-se a possibilidade de se exigir formalmente providências contra "a falta de limites da demanda sexual" ou de qualquer outra arbitrariedade, especialmente por parte do marido. A centralidade que a dimensão sexual assume na lei, por sua vez, é paradoxal, ela explica. Remete à insuficiência das inclinações e sensibilidades como base do casamento enquanto "relação que envolve a pessoa inteira". A tendência que se verifica é a de redução do casamento à coabitação sexual apesar da declaração expressa no parágrafo §1353. O que gera um efeito estruturante negativo. Embora claro que o "conceito de um dever sexual, onde quer que o casamento se configure como instituo jurídico, não tem como ser totalmente eliminado", ao ser defendido como significado central do casamento civil, a erótica assume o lugar da ética enquanto ponto de orientação da forma jurídica de organização do vínculo.

Contra as vozes que defendiam, mesmo que sem querer, a figuração do sexual como central no casamento, Marianne cita o fato de o BGB de 1900 ter abolido o "débito conjugal" como motivo para a separação. Para Marianne, esse ajuste se deu em virtude do reconhecimento da centralidade da ética (face à relativa importância do erótico) na concepção de casamento onde valor é a liberdade da pessoa. O tratamento dispensado pela lei, inclusive no que se refere à corporeidade da pessoa, passou a observar nesse caso, o princípio da lei moral implicando em uma elevação da qualidade ética da ordem jurídica relativa ao casamento (Weber, 1907:416-17). A "realização da essência moral do casamento" deixou de depender da renúncia à existência particular e passou à qualidade de ético porque organizado (ao menos juridicamente) em função da realização da liberdade da pessoa.

Em momentos como esse, o casamento no BGB aparece aos olhos de Marianne

enquanto “relação de direito” nos termos da filosofia do direito de Fichte. Ou seja, no código, a renúncia à personalidade aparece relativizada enquanto fundamento do casamento. Em seu lugar, o princípio do respeito à liberdade igual e mútua enquanto premissa para o casamento civil.

De que se fala quando se reconhece a liberdade pessoal enquanto condição necessária à “realização das relações éticas” é que parece ser a questão. Mais que a fidelidade mantida no BGB a uma concepção ultrapassada de casamento. Ético é o que remete à autolimitação da vontade de interferência sobre a esfera de ação do outro. Agir em função da liberdade no casamento, a própria e a do parceiro, é o que Marianne entende como ético, o objetivo final do casamento segundo o ideal de parceria (Weber, 1907:417). Liberdade nesse caso nada tem a ver com não-impedimento da mesma maneira que individualismo não se reduz a egoísmo.

É a partir da liberdade assim definida, ou seja, a partir do conceito e liberdade que sustenta o individualismo que é ético, é que Marianne critica posições como a de Ruth Bré, uma das mais famosas defensoras do matriarcado à época. Marianne já havia deixado claro na primeira parte do *Ehefrau und Mutter* sua crítica a essa leitura dos fatos históricos. O mais importante do ponto de vista de Marianne é como essa teoria colabora para a justificação da liberação do homem em relação às responsabilidades inerentes ao vínculo. Marianne alerta para o fato de que a teoria endossa a ampliação do arbítrio masculino, a mesma tendência da configuração patriarcal do casamento. A diferença é que no caso do modelo patriarcal, o casamento em si aparece como o valor a ser defendido por força de lei ao passo que para os defensores do matriarcado relevante para a libertação da mulher é a vida em separado, a redução do casamento à “mera comunidade sexual, um meio para mera satisfação das necessidades eróticas” (Weber, 1907:418). A desinstitucionalização nesse nível poderia levar a prejuízo “dos refinados frutos da vida matrimonial: o carinho, a profundidade a disposição para o sacrifício de uma comunidade de alma duradoura” que, segundo Marianne, se aprimoram “na lida compartilhada com o cotidiano” (Weber, 1907:418).

Na fala de Ruth Bré, Marianne expressa sua concordância com o fato de que “o uso de regras coercitivas para a produção da vida ética não coaduna com a ‘essência do casamento’ enquanto relação” (Weber, 1907:418). Todavia, diferentemente de Ruth Bré ela parte da premissa fichteana da intersubjetividade como condição necessária a essa produção. A partir dessa premissa, reforça seu entendimento sobre importância da organização jurídica da relação para a condição feminina nos papéis de esposa e mãe. Cuidando para não hipostasiar o poder da lei, reitera que o casamento civil não tem como constranger à “coabitação sexual”, muito menos como garantir a realização do casamento enquanto parceria. Mas frisa que sem o

reconhecimento jurídico da esposa e mãe enquanto personalidade igual ao marido e pai não há que se esperar bom futuro no que se refere à liberdade de ação da mulher no mundo moderno.

Sua defesa da prescrição em lei do direito de retirar-se da relação "sem o consentimento do outro" representa bem essa posição de Marianne. A imposição de dificuldades legais à separação parecia-lhe imperdoável. Não bastasse a lista das diversas formas de desrespeito aos limites da esfera de livre ação da esposa e mãe previstas no código, o simples acordo em relação à impossibilidade de manutenção do vínculo deveria ser reconhecido como condição suficiente para requerer o divórcio. A importância da forma se revela também nesse caso: sem a garantia em lei do direito à separação por comum acordo não haveria que se falar de um código plena e suficientemente em função da liberdade da pessoa no casamento. Da mesma maneira que a liberdade de contrato de casamento prevaleceu para o BGB, haveria que se reconhecer que não cabe ao Estado obrigar sua manutenção. O princípio orientador da forma deveria ser o da liberdade da pessoa, independentemente da dimensão contemplada juridicamente.

Não foi como os legisladores do BGB entenderam a matéria. Abandono, vício, maus-tratos, abusos de toda ordem passaram ser considerados motivos suficientes para justificar juridicamente o "abandono do lar" e consequentemente o pedido de divórcio (Weber, 1907:418). Mas onde deveria valer o simples "não quero mais", o interesse público na composição e o interesse tradicional na manutenção do casamento continuaram a definir o direito de separação, endossando "estranhamente" o "abuso do direito do outro" como parte da relação matrimonial (Weber, 1907:419).

"A práxis é sem dúvida naturalmente ainda mais fluída" do que a lei é capaz de projetar, Marianne conclui. E é evidente que no caso "o juiz se serve como critério da concepção moral geral sobre a essência da comunidade matrimonial". Talvez "por isso", o juiz que acessa as "concepções modernas" de interação decide de forma diversa daquele que se prende à "ideais medievais" (Weber, 1907:419). "Por isso também", deve-se conspirar seriamente o fato de que os valores, a visão de mundo dos juízes - "homens e mulheres" - pesam na balança na hora de elaborar e de aplicar a lei. O compromisso com a ideia de casamento enquanto "comunidade de vida", condição necessária ao desenvolvimento moral (especialmente da mulher), vinha determinando a interpretação conferida, por exemplo, ao parágrafo que exigia que a esposa renunciasse ao nome de família dela como sinal da união com o marido. Adoção de um nome "obrigada por lei". Nada que lembre o princípio da autonomia moral enquanto valor a ser defendido também no casamento. Nem mesmo se antes do casamento a mulher tivesse "feito um nome" enquanto artista, escritora ou a partir de "outra realização", o BGB continuou

impondo a renúncia ao nome de solteira demonstrando que, em relação aos direitos reservados aos homens, nem essa liberdade básica seria garantida pelo código à mulher casada (Weber, 1907:420).

> "Esta lei é historicamente condicionada apenas, um resto primitivo que persiste por força do 'direito paterno' adquirido quando do costume de comprar mulheres, baixo ao qual a mulher ainda não era reconhecida como personalidade e não possuía nenhuma existência jurídica, pois recebia de seu marido o nome e o estado civil] tal qual o direito. Caráter normativo ela não podia reivindicar de nenhum modo" (Weber, 1907:420).

Para Marianne, a manutenção desse tipo de regra se deve à crença dos administradores da justiça em uma espécie de relação direta entre "unidade do nome do casal", "consequência 'natural' da intimidade" e "significado vitalício do casamento" (Weber, 1907:420). Uma coisa signo da outra. Ao fim e ao cabo, o casamento em si enquanto unidade defendida na e pela lei.

> "O mesmo erro lógico e psicológico de todos aqueles que querem fazer da 'unidade' dos cônjuges o ponto de partida do direito matrimonial: eles pressupõem o ideal a ser realizado ao longo do casamento, uma tarefa, como um fato natural e definitivamente óbvio. O que é, principalmente para a situação jurídica da mulher casada, engano lógico fatal em relação ao qual não se pode enfatizar suficientemente a qualidade da afeição e da paixão que a mulher dirige ao homem, algo que não tem como ser identificado com aquele sentimento de união íntima e de alma exigido entre outros por uma mulher espiritualmente desenvolvida - e é sobre esse tipo de demanda colocada ao direito matrimonial que estamos nos referindo aqui - inclusive quando se menciona o sacrifício do próprio nome, aquele que a conecta com os seus e todas as lembranças de sua vida até ali." (Weber, 1907:420).

No caso, "a mulher alemã deveria ao menos - tal qual na Rússia, na Holanda e na Suíça - ficar livre para acrescentar o nome do marido ao próprio nome". O nome de ambos deveria poder ser garantido aos filhos conforme interesse dos pais e das crianças. Inclusive como defesa contra o "antissemitismo" galopante. "A vantagem para as crianças seria colocada ao alcance" (Weber, 1907:421) à medida que a instituição legal da equivalência jurídica das posições de homem e mulher no caso prevalecesse sobre a concepção ultrapassada de juristas, legisladores. Nesse passado celebrado imperava a "vaidade de gênero", cujos efeitos na legislação e na administração da justiça deveriam ser contidos segundo a opinião de Marianne.

Outro efeito perverso dessa "vaidade de gênero" foi o que Marianne interpretou como "uma espécie de divisão sexual do trabalho" estabelecida conforme a concepção de casamento predominante entre os legisladores. O BGB prescrevia conforme o gênero os distintos "círculos de obrigações" (Weber, 1907:421). "Em primeira linha", cabia ao homem "ocupar-se dos

fundamentos econômicos do casamento" conforme a posição social dele, a ocupação ou profissão dele, as prioridades dele. Ele deveria arcar com os "custos matrimoniais" do orçamento doméstico, da educação, sustento e cuidado dos filhos e do sustento da esposa. Em caso de adoecimento da mesma, poder-se-ia dizer que ela era submetida ao abandono institucional mais cruel. Não havia qualquer segurança jurídica em caso de falência de sua força de trabalho. Sua "colaboração", pelo contrário, constava da lei, que obrigava, no caso de impedimento e falência (inclusive por força de endividamento) do marido, que "ela fosse por ele". Impedido de "cumprimento de seu dever como provedor da família", o homem nada perdia: nem em estima social, nem em segurança institucional (Weber, 1907:422). Destino completamente oposto ao da mulher casada e submetida às desumanas expectativas morais e legais que recaíam sobre seus ombros.

Apesar de tudo, tal qual "a maioria das demais legislações modernas", o BGB também avançou na garantia do sustento da mulher, explica Marianne. Mas não como o *Code Civil* que chegou a colocar à disposição da esposa e mãe inclusive o direito de impetrar requerimento jurídico para garantia da cobertura do dever de sustento, ressalta Marianne sem esconder sua simpatia pelo argumento dos romanistas[94]. Em comparação com o direito inglês, onde o referido direito se limitava ao "sustento mínimo necessário", o BGB abriu caminho para que a mulher casada tivesse acesso à substância do que lhe fosse definido como propriedade, bem como acesso ao exercício de atividade econômica fora do lar. Mesmo restringindo tais direitos ao fato de o homem não apresentar condições de prover "adequadamente" o sustento da família (ou seja, conforme a posição social do marido), o que os legisladores fizeram foi requalificar o sustento reconhecendo o direito para além do indispensável à sobrevivência como era a prática. Mas não o fizeram em reconhecimento da "essência moral do casamento" como proferido nos discursos à época, mas em nome da segurança jurídica do homem casado, não raro, ampliada em detrimento da esposa, como fica claro na prescrição do "dever" da esposa, em caso de falência ou adoecimento do marido, de "provê-lo conforme a posição social dele".

> "Que a medida para o dever mútuo de sustento dos cônjuges se orienta em todo caso pela posição social, pelo 'nível' do homem, se explica na maneira como hoje ainda o tipo de atividade ocupacional e a propriedade do homem determinam a situação social da família e que a mulher em geral sem ocupação não tenha reconhecido nenhum 'nível' próprio no sentido convencional" (Weber, 1907:422).

[94] Por contraste, revela-se a antipatia de Marianne em relação ao argumento nacionalista dos germanistas. Pode-se dizer que no coração e na cabeça dela, ser patriota sempre foi uma questão ordenada à ética da responsabilidade, ao contrário da sanha nacionalista obediente aos termos da ética da convicção.

Um sinal evidente e verdadeiro do "aprofundamento da concepção ética do casamento" seria diferente, esclarece Marianne. Implicaria necessariamente na extensão jurídica tanto da esfera de livre ação da mulher no que se refere à propriedade e trabalho, quanto das garantias oferecidas para sua autonomia moral no sentido defendido a partir do individualismo ético. A questão iria muito além da dimensão econômica das relações, ao contrário do que se preferia acreditar.

Marianne chama atenção para o fato de que o avanço na lei nesse sentido ético não teria como ser atribuído a um fator cultural isolado. Se o referido avanço espelhava, sim, "o deslocamento moderno da base econômica da família promovido pelo desenvolvimento industrial", a mudança na esfera econômica não poderia ser tomada como suficiente para explicação da condição feminina na modernidade, muito menos como foco a ser atacado para solução definitiva da desvantagem do feminino em relação ao masculino. A atividade doméstica, por exemplo. Trata-se de uma esfera de ação que foi sendo economicamente desvalorizada ao longo do desenvolvimento industrial. Isso é fato. E também é fato que, à medida que esse processo de desvalorização avançava, foi sendo providenciada na lei alguma garantia para a "participação objetiva da mulher" para além da casa, fosse reconhecendo juridicamente sua condição enquanto proprietária (no caso das mulheres dos círculos abastados), fosse garantindo seu direito ao desenvolvimento profissional à medida que sua força de trabalho pudesse ser aproveitada no novo regime de produção (Weber, 1907:423).

Razões pragmáticas. E não se faz necessário quase que esforço algum para se qualificar o tipo de atividade assim "autorizada". A atividade econômica da mulher foi desde o início considerada na lei como "subsidiária" face à atividade econômica do homem, sempre "absoluta" (Weber, 1907:424). O "direito" de trabalhar fora de casa lhe foi legalmente reconhecido apenas dentro dos limites de uma "colaboração compulsória ao orçamento doméstico" e sem ameaçar a realização da "verdadeira" vocação da mulher casada (Weber, 1907:423).

Na sequência, a mesma lei passou a encorajar "a renúncia da mulher à atividade remunerada em favor da vida familiar". Mas, a partir do momento que se passou a nomear legalmente como obrigação feminina "natural" a atividade dentro dos limites do espaço doméstico, não se identificava dentro da velha estrutura uma solução para o recente problema da desvalorização da atividade doméstica. Os pressupostos patriarcais e jusnaturalistas não foram revistos. Pelo contrário. Reforçou-se na lei a visão de que a função de "dona de casa" constitui a verdadeira "vocação" [Beruf] da mulher casada ao lado da maternidade e, com fundamento na velha estrutura, procurou-se atender a novas expectativas.

A lei faria bem, entende Marianne, se "ao contrário das versões antigas", atribuísse "à mulher casada não apenas a responsabilidade, mas também o direito" (Weber, 1907:424-25). Mas não. No BGB a "provisão de cuidado corporal e espiritual dos membros da família" continuou sendo ordenado quase que exclusivamente à mulher. E isso em um país que à época (1907) contava 1/3 da população feminina economicamente ativa (Weber, 1907:425). No que tange à qualidade da participação masculina na esfera de obrigações "partilhadas", prevaleceu para o homem o ideal de liberdade como não-impedimento. Descrito e reconhecido em lei como "a fonte financeira" sua participação continuou indireta, movediça, conforme a disposição ou o gênio, conforme o arbítrio do senhor. Se o § 1356 do BGB chegou a ordenar a "ajuda da mulher nos negócios do marido", especialmente se os referidos negócios ainda se mantivessem vinculados às "tarefas domésticas", "tipicamente femininas" como cozinhar, lavar, passar, tecer, costurar, limpar, cuidar dos doentes e dos incapazes em qualquer nível. Nesse tipo de fazer, a "colaboração masculina" continuou sendo defendida como questão de vontade, quiçá de boa vontade. Tudo formulado "estritamente segundo os costumes", sem qualquer consideração do "desenvolvimento moderno da empregabilidade feminina" e reconduzindo a mulher, mesmo a economicamente ativa, à esfera de disponibilidade do homem e da tradição (Weber, 1907:425).

Sem mencionar o peso econômico da formação profissional de um número cada vez maior de mulheres, que precisavam ter garantidas condições para prosseguir com a "vocação aprendida" mesmo dentro do casamento. A expectativa - da lei e dos costumes - de que a mulher casada trocasse o exercício da vocação pelo dever de "ajudar" o marido nos negócios dele não era somente antieconômica, mas sobretudo, mesquinha, sentencia Marianne. Desconsiderava peremptoriamente os interesses, não apenas da mulher, mas da família como um todo, pois em nome do ponto de vista do homem. Em prejuízo também do casamento em si enquanto relação de direito, orientada pelo esforço de equilíbrio entre os interesses - ou coexistência das liberdades - dos indivíduos. Marianne advoga pelo estabelecimento de medidas mais "justas, dignas e nobres para avaliação legal das demandas masculinas" em relação às demandas colocadas pela nova condição feminina de maneira aproximar a forma jurídica do casamento do ideal de liberdade da pessoa no casamento (Weber, 1907:426).

A começar pelo banimento da lei de qualquer "obrigação contra a vontade do indivíduo", especialmente a mulher, especialmente quando o tema era a "ajuda nos negócios do marido", onde tudo dissesse respeito exclusivamente ao entendimento dos envolvidos e conforme o que ocorre na média dos casamentos. Imaginar que se possa ordenar legalmente a um indivíduo que o mesmo se interesse pelas atividades do outro com a mesma intensidade e

comprometimento com a qual se conduz as próprias atividades “mal se distancia da ideia de trabalho forçado”, Marianne desabafa. Esquece-se que no interesse da existência da família, no interesse próprio de exercício de uma ocupação, no interesse pessoal pela realização da parceria, os motivos éticos que os cônjuges se referem necessariamente a princípio da liberdade moral. O fato de a responsabilidade ser considerada na questão, como no caso do negar-se a participar nos esforços para a manutenção da família, não deveria significar supressão dessa liberdade, como previsto no BGB para o caso da mulher casada. Segundo o código, a esposa só poderia se negar a “ajudar o marido” nos “esforços de manutenção da família” caso reconhecida a incompatibilidade entre atividade econômica e trabalho doméstico. A recusa sem esse tipo de justificativa prevista legalmente autorizava inclusive o pedido de separação por parte do marido.

Trabalho doméstico no BGB incluía o dever de cultivo corporal e espiritual dos membros da família, mais que o cuidado e a educação dos filhos e seu valor foi hiperdimensionado às custas da liberdade da mulher toda vez que a discussão em pauta era a equivalência jurídica dos cônjuges nesse tipo de divisão das responsabilidades. A demanda do feminino por ampliação da esfera de ação era reiteradamente acusada de “frívola” ou “infundada” diante da importância desse trabalho de suporte - especialmente o espiritual - da família (Weber, 1907:426). A suposta “incompatibilidade entre as esferas de responsabilidade” era colocada na balança contra a mulher e reforçada nessa insistência em inflacionar, com a ajuda da lei e em benefício do homem, o valor simbólico (moral) do trabalho doméstico enquanto vocação original do feminino mesmo após a transformação do “o significado do trabalho doméstico”, não apenas economicamente em relação aos primórdios do capitalismo, mas também culturalmente, dentro da família. O crescente “direcionamento da energia da mulher” membro das classes abastadas “para o cuidado e educação dos filhos”, além da cobertura das mais diversas necessidades de cultivo cuja satisfação passa a ser ordenada exclusivamente à mãe e à esposa a ponto de monopolizar todo o tempo da mulher comprovam-no satisfatoriamente (Weber, 1907:427).

> “Sem mencionar que hoje, onde o homem via de regra é completamente absorvido por seu trabalho, as demandas espirituais e tensas dirigidas a ela [a mulher casada] enquanto educadora de seus filhos se elevaram substancialmente, tanto que mesmo as esposas e mães liberadas de todo trabalho doméstico não teriam quaisquer condições de participar da atividade remunerada fora de casa, e então na mesma proporção que o homem, pois, sem algum prejuízo para a família. Por isso é questionável que, mesmo com a atividade doméstica feminina reduzida em termos de quantidade, a sustentação da família e da educação familiar ainda dependa de que a mulher dedique uma parte substantiva de sua energia e de seu tempo e de seus interesses ao lar. A isso se segue obviamente, que quando ela, em todo caso por força destas responsabilidades

> específicas, venha a restringir sua atividade remunerada, passe-se a garantir a ela o direito de exigir do marido os recursos para seu sustento" (Weber, 1907:427).

Foi exatamente a resposta do BGB: o reforço do direito ao sustento. Contudo sem afetar em nada o problema da divisão das responsabilidades para garantia da liberdade no casamento e, portanto, a tragédia feminina em meio à guerra de valores. A liberdade de decisão sobre a própria ação, embora demandada, não é satisfatoriamente contemplada. A ela não tem sido concedido acesso a formas de articulação entre as distintas esferas de ação. A articulação entre responsabilidades e liberdade foi declarada como impossível. O homem é liberado das responsabilidades e tem assim sua "liberdade"; a mulher é responsabilizada (inclusive moralmente) e perde assim a autonomia moral. No caso do homem, ele o faz porque as circunstâncias assim lhe exigem; a modernidade e sua lógica se impõem sobre ele. No caso das mulheres:

> "Todos aqueles pois, que têm por culturalmente necessária à manutenção da família e da educação familiar (...) verão uma exigência de submissão pessoal da mulher ao marido enquanto seu 'provedor' suplantada pela ideia de uma divisão do trabalho e das obrigações partilhadas no interesse de uma vida familiar saudável e de pleno companheirismo dos cônjuges" (Weber, 1907:427).

A "reivindicação a todo custo da 'emancipação econômica' de todas as mulheres casadas através da atividade remunerada", não resolveria, contudo, o problema ético da articulação entre liberdade e responsabilidade no casamento. A emancipação econômica da mulher mais uma vez se revela condição necessária, mas não suficiente para a realização do ideal de liberdade nos termos do individualismo ético. Além do que, não se deveria ignorar "o fino sentimento de honra de mulheres virtuosas" que escolhem o casamento como modo de vida, cujos sentimentos não devem ser tratados como "obscuros ou ilusórios" ou "sob todas as circunstâncias como moralmente confusos" (Weber, 1907:427). O "processo de transformação da consciência pública" em curso, "tão melhor quanto mais rápido", "precisa se completar", conclui. Mas só o fará, segundo Marianne, conforme a "consideração dos interesses éticos ao lado dos interesses particulares". O que é o mesmo que dizer que a questão vai além da igualdade formal exigida por tantos críticos da lei.

> "Inclusive quando se deriva a estrutura externa da vida conjugal a partir do princípio da divisão do trabalho segundo o reconhecimento da plena parceria entre os cônjuges, não é necessário concluir pela exigência de sua equivalência meramente esquemática. Se justificam muito mais as disposições diferenciadas pois específicas para homem e mulher conforme a diferença entre seus círculos de obrigações" (Weber, 1907:428).

Derivar a estrutura externa (a forma jurídica do casamento) do princípio da "plena parceria" significa para Marianne reconhecer juridicamente a liberdade da pessoa como valor também para o feminino, defendê-lo para a esposa e mãe tal qual se procura garantir para o marido e pai. Em função dessa liberdade, a estrutura externa corresponde à "relação de direito", a relação entre os cônjuges enquanto igualmente livres. Note bem o acento no "igualmente livres" como garantia para a consideração do valor da diferença, o valor do feminino em relação ao modo masculino de existência.

Marianne não ignora a diferença como algo que produz efeito na vida das pessoas independentemente de seu querer. Mas entende, a partir dos pressupostos do individualismo ético, que a liberdade da pessoa enquanto princípio orientador do direito matrimonial é que permite a contemplação da dignidade da diferença. Não se trata aqui de mera complementação dos diferentes sem considerar a luta pelo poder em todo contexto onde não reine identidade. Mas é preciso reconhecer que Marianne definitivamente não argumenta com base na identidade. Valor para ela é a individualidade, portanto a diferença real, o singular, destacado em relação ao grupo, à classe, à corporação, e mesmo à identidade de gênero.

Um exemplo claro dessa sua posição é a maneira como ela discute o "estabelecimento legal da decisão em relação domicílio" no BGB. A lei mencionava "o provedor" para justificar a garantia do direito do homem em relação ao domicílio da família e, consequentemente, prescrever o dever de obediência da mulher também nesse tipo de questão. Na verdade, é a diferença na situação dos indivíduos que deveria ser decisiva nesse caso, ela entende. No BGB, toma-se por "natural" a dependência de toda a família - inclusive da esposa - em relação aos rendimentos do marido e assim opta-se por ignorar o aumento exponencial da quantidade de mulheres "chefes de família", o "peso da propriedade da mulher no destino da família". Se o direito de estabelecimento do domicílio cabe por lei ao "provedor", então, que não se decida quem é o titular do direito pelo gênero, mas sim conforme a realidade particular de cada casal garantindo em lei que caberá "à mulher evidentemente a decisão" em relação ao domicílio, "ao menos no que diz respeito a ela mesma e aos filhos" (Weber, 1907:428).

Para Marianne, a imposição na lei do que ela denomina como "vaidade de gênero" (no caso gênero masculino) negligencia "o significado prático do trabalho e da propriedade feminina na relação de direito". Significado que "não é suficientemente reconhecido", nem mesmo sob a forma de consideração jurídica dos "acordos sobre a questão" que, inclusive, deveriam eventualmente ser submetidos a "correções legais, caso o interesse da família,

especialmente das crianças assim exija" (Weber, 1907:428). Marianne defende que, nesses casos, não é o contrato de casamento que decide ou regula a situação. A determinação contratual inicial haveria de ser "temperada", já que sempre cabe ao juiz decidir quando há ou não abuso, há ou não tentativa de invasão da esfera de livre ação dos cônjuges entre si.

O BGB previa esse tipo de ajuste. Mas nem assim liquidou o problema da maior precariedade da garantia à liberdade da esposa e mãe face ao poder do marido e pai no código alemão. A misoginia reinante nos tribunais era conhecida e seus efeitos amargados pelas alemãs mediante a escassez ou tibieza dos recursos para a arguição objetiva sobre a conciliação de interesses dos cônjuges no campo jurídico, denuncia Marianne. Sem a acusação formal de "abuso" (a única possibilidade de "ganho prático", ou seja, de alguma limitação do direito de decisão do marido) elas não tinham como seguir com um processo para defesa concreta dos limites da esfera pessoal de livre ação frente aos interesses objetivos - estes sim assegurados na lei - do marido e mesmo dos filhos (Weber, 1907:429).

> "Enquanto ela quiser sustentar o casamento, ela terá que encarar sempre os mais difíceis obstáculos psicológicos ao exercício de seu direito" (Weber, 1907:429).

Antes da promulgação do BGB, diz Marianne, "diferentes consultores do projeto de lei expressaram, no interesse da paz familiar em geral, suas dúvidas sobre a resolução via processo comum dos conflitos de interesse dos cônjuges", destacando que "as demandas referentes à propriedade por parte dos mesmos requerem um julgamento individual especial". Especial significando que as mesmas dispensam "ajustes" conforme "as regras da ordem processual" em nome da administração da justiça de acordo com "os interesses dos indivíduos" envolvidos. Bom. "O resultado dessa crítica" foi a elevação substantiva do poder dos tribunais, "mais que no primeiro projeto de lei", em "todos os conflitos sutis e significativos para a vida matrimonial" com o objetivo de "atender à exigência de 'manutenção da comunhão de vida' conforme o direito de decisão do homem" (Weber, 1907:430). Os cônjuges ficaram ainda mais presos ao processo formal, com prejuízo ainda maior, evidentemente para a mulher. A lei passou a priorizar ainda mais os interesses do homem em detrimento da divisão do trabalho e das responsabilidades conforme o princípio da coexistência das liberdades. Sem a observação desse princípio não foi dado nenhum passo em direção à "possibilidade da liberdade" do feminino no casamento. Pelo contrário. Como o BGB foi colocado em função da "manutenção da comunhão da vida" - portanto, da dominação patriarcal – em lugar de em função da liberdade da pessoa no casamento, à mulher foi restrito ainda mais o acesso aos instrumentos legais para

defesa dos limites de sua esfera de livre ação em relação aos demais membros da família.

Mas, "se como nós desejamos" (alerta Marianne mirando precisamente no processo de reforma da lei em curso), "a separação de bens for elevada à condição de regime legal oficial", se como "consequência dos princípios do individualismo ético" as possibilidades de intervenção do homem no registro de propriedade a fim de assegurar a expressão de sua vontade independentemente da consideração dos interesses da mulher forem limitadas "tal qual se limita legalmente o arbítrio da esposa irresponsável economicamente", então, a defesa do direito de propriedade da esposa e mãe deixaria de aparecer discursiva e legalmente vinculada à posição de autoridade do marido e passaria a ser medida conforme interesses objetivos - positivos - e por isso independentes dos humores, porque antecipadamente certificados e livremente acordados quanto à sua legitimidade.

O mesmo passaria a valer em relação à participação da mulher nas necessidades financeiras da casa: por lei ela seria, a depender de sua capacidade para negócios, obrigada a partilhar objetivamente dos esforços para satisfação das obrigações comuns, originadas da comunhão da vida (Weber, 1907:432-33). A atividade remunerada, que no caso da mulher passaria a ser vista como um dever seu, da mesma maneira, inviabilizando assim o "o pressuposto patriarcal [de que] 'a mulher pertence à casa' em nome do interesse econômico da família" (Weber, 1907:433). Equivalência no cumprimento dos deveres, equivalência dos direitos e equivalência jurídica dos cônjuges nas diversas funções - pais, esposos, herdeiros, credores, provedores, trabalhadores, educadores etc. Liberdade das diferentes personalidades que determinar-se-iam mutuamente aproximando a forma do instituto legal do ideal de opção livre pelo casamento enquanto "possibilidade da liberdade".

Aqui fala a vocação política de Marianne, em alto e bom som. Mas note que recorrendo a conceitos como o de objetividade e responsabilidade, a concepção de casamento de Marianne alcança todas as dimensões do vínculo conjugal à medida que promove um balanço entre interesses pessoais e responsabilidades partilhadas, liberdade e responsabilidade, precisamente por não desconsiderar os indivíduos nas posições que eles ocupam na comunidade de vida. O valor é a liberdade da pessoa não a igualdade dos membros da comunidade.

Note-se que, segundo Marianne, a luta acirrada entre os representantes da concepção patriarcal e os representantes da concepção individualista de casamento se deu em torno da validade dos termos do individualismo ético como diretriz da reforma do novo código civil. Os pressupostos dos iluministas era reconhecido e em relação a eles não havia quem não declarasse algum nível de concordância, mesmo mediante senões. A questão parece ter sido a passagem da declaração ao ato de construção do BGB enquanto instrumento para institucionalização da

ideia. De que lado Marianne se colocou nessa passagem, ela mesma faz questão de esclarecer.

Em nome da ala moderada da *Liga* (BDF), ela procura entender as razões de a primeira versão do código ter sucumbido ao argumento patriarcal, especialmente na limitação do direito de propriedade da mulher casada. Analisando o que se altera na segunda versão ela reflete sobre o que mudou. O espaço concedido ao direito de autodeterminação da mulher nos negócios e na atividade remunerada se destaca, mesmo que exigindo "em absoluto a disposição sobre aquela porção de sua força de trabalho que sobrasse após a realização de suas obrigações domésticas" (Weber, 1907:434). Ela esclarece que a intenção foi atender à demanda da indústria por mão-de-obra; o mercado então como vetor da ampliação legal da autonomia da mulher no código de 1900. Como a mudança não se dá em razão do ideal de coexistência das liberdades no casamento, mas sim conforme o interesse de defender o casamento em seus moldes patriarcais, manteve-se no código a prescrição do direito marital de exigir no tribunal a demissão da esposa com base na alegação de que "a atividade da mulher prejudicava os interesses matrimoniais". Manutenção que representou, na acepção de Marianne, um "golpe violento" contra o direito da mulher casada a uma esfera livre de ação não apenas no que se refere ao campo jurídico, mas também ao mundo profissional e enquanto titular de propriedade (Weber, 1907:434-35).

O direito de requerer junto ao tribunal, em caso de discordância por parte do marido e em caso da incapacitação ou falência dele, uma autorização para estabelecimento do contrato de emprego, a possibilidade de reclamar juridicamente contra o "abuso" por parte do marido em relação aos próprios direitos, conferiu, por outro lado, uma base jurídica mais estável para a atividade ocupacional e mesmo para o exercício profissional (Weber, 1907:433), mas sem atender plenamente à demanda pelo estabelecimento do código em função da integridade e autonomia da esposa e mãe.

Marianne ainda destaca que as consequências da manutenção de uma tal divisão sexual do trabalho e de obrigações matrimoniais, nada favorável ao feminino, ultrapassavam em muito as condições de acordo que vigorava entre os cônjuges na vida real. O que os legisladores estabeleceram em lei propiciava a manutenção e alargamento das vantagens masculinas às custas da limitação da liberdade feminina no casamento no código de 1900 retirando à mulher inúmeras garantias jurídicas à sua personalidade como no caso da importância atribuída à defesa legal dos "interesses da família, especialmente das crianças". No caso do referido artigo, a família fora instituída enquanto como medida "para decisão em todo tipo de questão difícil". A comunidade familiar passou a ser objetivamente - e não apenas discursivamente - defendida pelos tribunais, visto que ela passou a ser "o que ordena a lei" (Weber, 1907:435). Mas ao instituir a família como medida objetiva da lei, nota-se que pouco se refreou o poder jurídico

de favorecimento dos “interesses confortáveis do homem”. Artigos como o que previa o recurso de anulação do contrato de trabalho da mãe “com fins à suspensão da colisão de obrigações” reificando a posição da mulher “em primeira linha enquanto mãe “ e apenas “subsidiariamente” o interesse do homem na limitação da esfera de livre ação da esposa são citados mais uma vez por Marianne acompanhados da observação de que no BGB tudo passou a ser feito “no interesse do casamento abençoado com crianças”. Precisamente isso. O direito alemão passou a requerer juridicamente a suspensão do contrato de trabalho da mulher alegando incompatibilidade com o cumprimento das obrigações para com a família e assim “liberou” o homem (Weber, 1907:436).

Fosse a distribuição de direitos e deveres no casamento determinada, não a partir da “autoridade” do marido ou do interesse da unidade moral, “mas verdadeiramente como uma consequência objetiva da divisão do trabalho no interesse da vida da familiar”, o BGB se revelaria menos alienado em relação ao que acontecia na prática, afirma Marianne. A atenção real que se confere à especialidade das diferentes tarefas inerentes ao casamento e ao mesmo tempo o esforço de consideração dos interesses do casal ao lado dos interesses particulares dos cônjuges não encontram eco na lei, ela conclui. Na prática, a maioria dos casamentos se sustenta no estabelecimento claro e reconhecimento efetivo dos limites acordados para a imensa variação das potencialidades individuais. A diferença conta nessas combinações relativas às obrigações partilhadas. E no caso, não o “egoísmo de gênero” constitui a base da articulação entre responsabilidade e liberdade no casamento, mas a coexistência das liberdades. Marianne chama atenção para o fato de que os interesses individuais são elásticos a depender da formação, da forma individual de condução da vida, das habilidades individuais, de “até que ponto os cônjuges conseguem compatibilizar atividade doméstica e ocupacional” e “se afirmarem no casamento enquanto personalidade autônoma”. Todas condições mais difíceis de serem atendidas quando o indivíduo é um representante feminino da espécie, exatamente porque prevalece, inclusive na lei, “a visão tradicional sobre a relação ‘natural’ dos sexos”, sobre “o homem com privilégios ‘congênitos’ que ainda domina o legislador de tal maneira que ele não apenas mantém o princípio da autoridade marital, mas subordina a ele todas as outras ideias” (Weber, 1907:436).

Um outro artigo do BGB que Marianne menciona várias vezes como prova da fidelidade dos legisladores a uma concepção patriarcal de casamento é o parágrafo da obediência, que colocava a mulher sob a custódia do homem no casamento. O parágrafo foi limado da segunda versão do BGB expurgando-o do “egoísmo de gênero característico do patriarcalismo”. Todavia, por baixo do revestimento moderno conferido à lei a partir desse tipo

de atitude, Marianne identifica outras possibilidades de "encarnação do velho princípio mundial: o homem deve dominar porque ele é homem" (Weber, 1907:437). Sempre que se faz menção à "ordem natural", em qualquer lugar onde se verifique a "identificação entre natural e normativo", o mesmo "engano da ética matrimonial de Rousseau" e que Marianne pode constatar "em forma mais sublime, mas infelizmente também na ética de Fichte", o princípio da autoridade marital é mantido como princípio orientador da forma de organização da interação conjugal (Weber, 1907:437).

> "Enquanto esta 'ordem natural' for pensada, não apenas enquanto norma, mas ao mesmo tempo enquanto fato, nós encontraremos para além disso de novo neste conceito também a violação da plenitude e diversidade dos indivíduos particulares 'historicamente' reais, violação que se dá por meio do conceito científico natural de 'homem' e 'mulher'. E aqui, como sempre, este erro lógico típico tem início inconscientemente sob um determinado ponto de vista em relação ao objetivo final. Ele está sustentado em um vasto egoísmo de gênero 'natural', que pretende apoiar as regalias tradicionais do homem sob todas as circunstâncias, independentemente de como os interesses objetivos devessem ser conduzidos. Ele deve valer como se sua experiência e autocontrole fossem superiores, mesmo que de fato ele não seja. Todavia, nosso atual juízo moral e lógico desfaz a identificação de 'poder' e 'direito', bem como a de 'natural' e 'normativo'. E nossa consciência jurídica considera aquele egoísmo de gênero na verdade ainda mais 'natural', mesmo que a orientação da lei a partir dele seja em hipótese alguma 'moralmente' mais legítima" (Weber, 1907:437-38).

Marianne prossegue discutindo os efeitos "psicológicos e morais desse *Mundialprinzip*" analisando a posição de juristas da época, em especial, Karl Bulling, que em seu escrito *A mulher alemã e o código civil*[95], partiu de sua experiência como juiz na vara de família para defender o "ponto de vista do individualismo ético" e assim criticar "cada forma de autoridade legal do marido como um risco ético grave e inconciliável com o direito feminino à 'liberdade no cumprimento do dever' [Freiheit in der Pflichterfüllung]" (Weber, 1907:438). Outros liberais de esquerda [Linksliberalen] tais como Albert Traeger e Heinrich Rickert (pai) apoiaram a moção de Bulling no parlamento contra o que Traeger denominou como "ameaça de constituição de um superpoder marital" no BGB. A exigência era por "um novo enquadramento jurídico para um novo gênero feminino" (Weber, 1907:438)

> "Rickert identificou a demanda por uma subordinação geral da mulher como absurdo, porque implicava na ideia de que o homem supostamente seria mais racional, aquele que sempre representa a razão e a moralidade" (Weber, 1907:438).

[95] BULLING, Karl (1896). "Die deutsche Frau und das bürgerliche Gesetzbuch".

"Bebel e seu partido", conforme intenções diferentes, mas também em reação ao caráter patriarcal do BGB, reivindicaram "a formulação expressa do princípio do tratamento igual dos cônjuges". Mas a maioria patriarcal não se deu o trabalho de se ocupar do argumento, convictos que estavam de sua visão das coisas. Apenas Gottlieb Planck defendeu, "à sua maneira" a "elevação jurídica da mulher" no código. Para ele, as justificativas jurídico-formais não teriam como dar ensejo ao direito de decisão do marido como se pretendia, visto que as "inúmeras questões da vida cotidiana entre duas pessoas não têm como ser decididas através da conciliação" estabelecida nos tribunais (Weber, 1907:439). Planck, como outros, caiu vítima da "crença risível de que a consequência da autorização desse meio e instrução em caso de emergência evidente se tornaria uma contínua 'intromissão' dos tribunais na intimidade da família" (Weber, 1907:439). A verdade é que o ponto de vista jurídico-formal sempre prescindiu do ideal patriarcal de casamento e da crença na necessidade de instituição de parágrafos que defendam a suposta "autoridade" masculina, Marianne esclarece. O casamento não difere de "todos os outros vínculos estabelecidos entre duas pessoas, por exemplo". Mais fácil até que "uma 'sociedade aberta' regulada legalmente" onde "os objetivos egoístas" fazem pressão, no casamento "os cônjuges se apoiam nas próprias competências"; eles mesmos têm que decidir, "dentro da comunidade matrimonial e conforme os interesses ideais partilhados" quem se responsabiliza pelo quê (Weber, 1907:440). Nas palavras de Marianne:

> "É um equívoco, tanto psicológico quanto ético, querer produzir a paz perpétua entre os cônjuges com base na lei que autoriza apenas um a reger. Quanto mais íntima e profunda as relações entre os membros da família se constitui, tanto mais firme elas significam também um embate latente entre individualidades umas com as outras: um embate ao longo da qual os personagens se formam mutuamente e as almas trespassam uma à outra. A remoção externa e mecanicamente desse embate através da aplicação do princípio da autoridade na relação entre os cônjuges um com o outro mal faz cócegas na vaidade de gênero 'natural' dos privilegiados e pode mesmo, sem coação objetiva, tornar-se fonte direta dos conflitos ou mesmo ter por consequência a atrofia da parte tornada fraca pela própria lei. Entretanto, o equívoco é puramente lógico também, uma vez que estabelece como tarefa da lei - como sempre - criar uma 'unidade orgânica' a partir do casamento. Cada um dos cônjuges forma por si só uma 'unidade orgânica' que muito provavelmente não há como conformar-se em 'organismo' completo particular sem roubar a cada um algo da própria vontade autônoma. Uma lei não tem como surtir efeito moral constitutivo nessa área; há que se contentar modestamente em estabelecer limites para a imoralidade e a mútua truculência do ser humano uns em relação aos outros. O que se pode compreender sob a metáfora preferida, o que se defende na verdade através do princípio legal da autoridade: harmonizar progressiva até completamente o processo de assimilação e adaptação subjetiva mútua das vontades de ambas as partes é algo a ser conquistado pela própria natureza puramente espiritual e apenas pelos cônjuges em pessoa, nunca via decreto legal" (Weber, 1907:440).

Segundo Marianne, objetivamente falando, a convicção em relação à necessidade de

manutenção no código do "direito de decisão do marido", cuja contra face é a prescrição legal da obediência da esposa, ainda continuava enraizada "na consciência de boa parte das classes dirigentes" (Weber, 1907:440). Prova disso seria, o fato de que "a norma legal há muito tornara-se símbolo morto de uma era desaparecida" caso fosse levada em conta a "norma moral correspondente à relação matrimonial" na atualidade. Um homem sensível, cultivado, não mais consideraria a possibilidade de "fazer uso nesse tipo de casamento do seu direito 'legal' de decisão", até porque nas classes espiritualmente responsáveis já defendiam inclusiva "o casamento 'livre' - emancipado - da lei", tamanho o senso crítico em relação a esse tipo de "direito" (Weber, 1907:441). Causava estranhamento que, exatamente nas referidas classes parecesse "tão difícil despertar o interesse das mulheres pela crítica da legislação matrimonial", conclui Marianne denunciando a opção pelo caminho supostamente mais fácil: o discurso anti-institucional puro e simples.

A diferença de opiniões também alcançava o "casamento na média", graças à pormenorização do debate sobre a "possibilidade da liberdade" no casamento. A menção ao ideal de parceria suscitava instantaneamente o contra-argumento de que se tratava de utopia, que o companheirismo – a coexistência das liberdades – nunca se realizaria no casamento onde prevaleceria na prática a lógica "do ut des", meramente pragmática. Nenhuma das falas tocava na liberdade da pessoa como condição para a manutenção do casamento em si.

> "Os cônjuges devem precisamente conferenciar até que alcancem um acordo, pois a vontade deles em relação à contratualidade é ao final a condição de todo casamento" (Weber, 1907:441).

O convencimento quanto à contratualidade enquanto valorização do compromisso livremente estabelecido, o fundamento do casamento, explicava a reserva difusa em relação à mediação jurídica do conflito familiar. O prejuízo do feminino no caso tinha a ver com o fato de que "onde uma decisão positiva entre diferentes alternativas precisa se dar", a mulher não tem como lançar mão da "ultima ratio", já que a razão é masculina apenas. Especialmente no caso de a mulher se ver constrangida em virtude de "necessidade econômica" e, por "respeito aos filhos", a "prosseguir com um casamento sem valor". Ela precisava ter acesso a um Direito em função de sua integridade e sua autonomia. Um direito que nunca está ao seu alcance quando o Estado submete "toda ponderação objetiva" à vaidade do gênero (Weber, 1907:442).

Um direito positivo nesse sentido deveria obedecer ao princípio do acordo unânime dos cônjuges em relação a qualquer questão. A liberdade da pessoa como diretriz para "todos

os assuntos comuns". Isso na dimensão da moral. Em caso de demanda pela "avaliação de um tribunal", então, sim, a decisão se desse em função da obrigação comum, o que não quer necessariamente dizer "em função da autoridade". Uma obrigação comum seria o sustento, o cuidado, a guarda, a educação dos filhos (Weber, 1907:442). A definição dos deveres dos cônjuges - e não apenas da mulher – deveria se dar conforme "motivos objetivos", estabelecidos de acordo o volume da obrigação objetivamente definida e com as condições necessárias (inclusive financeiras), também elas objetivamente determinadas, ao seu cumprimento. Mas a "unidade formal da vontade", aquela "sobre a qual o legislador coloca tanto peso" nunca haverá de substitui, na prática, a disposição para estabelecer um compromisso em relação às obrigações. Uma intervenção do juiz não tem como resolver o problema da incapacidade dos cônjuges de se reconhecerem na prática como "parceiros e amigos". A única coisa que caberia ao legislador seria cuidar para que, exatamente no caso de esfacelamento da relação, a mulher fosse protegida através "desse tipo de válvula", visto que ela regularmente é a parte mais vulnerável precisamente "porque é ela que, no interesse do homem e dos filhos, tem sido mantida acorrentada à casa" (Weber, 1907:443).

Ao lado do trabalho doméstico, o código civil alemão estabelecia como obrigação da mulher "o cuidado e a educação das crianças" (§1634). Marianne lamenta que "ser dona de casa e mãe vale[sse] ainda e sempre na Alemanha como 'vocação' original da mulher", uma especialização cujos limites foram traçados cuidadosamente pelo legislador alemão à medida que se evitou por todos os meios a instituição jurídica da autonomia moral da esposa e mãe. Apesar dos avanços, como no caso russo, onde se defendeu na lei uma valoração igual e uma equidade entre a figura do pai e da mãe, o BGB optou por incentivar o reconhecimento estima social. Ao instituir "o 'direito de guarda' em lugar da guarda exclusivamente paterna", por exemplo, o legislador agiu sob o "signo da grande 'confiança', ao contrário dos séculos anteriores, na capacidade da mulher para o cumprimento da vocação [Beruf] própria aos pais" (Weber, 1907:443). E mesmo que a transferência plena da guarda à mãe estivesse prevista apenas para depois da morte do pai, uma vez que, nas palavras dos legisladores, "no casamento, a prioridade do pai está fundada na natureza das coisas" (Weber, 1907:444), houve algum avanço, embora sem o reconhecimento jurídico pleno da personalidade jurídica da mãe em comparação com o poder atribuído legalmente ao pai.

Uma prova do avanço na amenização da disparidade entre poder do pai e direito da mãe é a forma como se organizou juridicamente o direito de guarda da viúva em relação a terceiros, especialmente no que se referisse à decisão sobre a educação dos próprios filhos e da tutela judicial para administração da herança. A autorização de que a mulher detivesse a guarda

sobre crianças outras, que não seus filhos de sangue, também passou a ser emitida por força da nova lei, que também passou a garantir legalmente o direito da mulher casada ao exercício do serviço público. E isso apesar dos diversos discursos sobre a "incompetência feminina para os negócios" e da subordinação legal dessa participação à anuência do marido (Weber, 1907:444). Esses cadinhos de liberdade foram celebrados pelos guardiões do novo código como "processo cultural", um fruto da "história do direito alemão em resposta às relações culturais modernas" (Weber, 1907:445). Contudo, - é a ressalva de Marianne - sem qualquer sinal de reconhecimento do peso do Movimento Feminino no processo "até a formulação definitiva da lei". Para Marianne, mesmo que "em determinados pontos" o movimento tenha optado "por um curso não saudável" para as discussões e deliberações (Weber, 1907:445), a *Liga* (BDF), por exemplo, se manteve fiel ao que Marianne considerava fundamental conforme as premissas do individualismo ético.

> "Também a mulher precisa ter reconhecido o mais importante direito da personalidade do adulto moderno: determinar-se os próprios deveres conforme o próprio entendimento" (Weber, 1907:445).

Algo que o caráter pouco objetivo do código civil alemão - em comparação com o inglês e o francês - esteve longe de garantir à mulher alemã como se pode notar na comparação da qualidade da segurança jurídica atribuída ao do papel de mãe nos diferentes códigos no que se refere ao direito de guarda (Weber, 1907:447). A equivalência jurídica entre pai e mãe não se impõe como princípio em nenhum deles, patriarcais que são. Todavia, uns mais do que outros, revelam maior consciência dos legisladores em relação ao ideal de autonomia moral da mãe e também em relação ao seu empenho por fazer da lei um meio disponível para auxílio na realização dessa liberdade. São vários os detalhes do BGB que, segundo Marianne, revelam a mentalidade mais conservadora dos juristas alemães. Sua "ilusão romântica" em relação à mulher e mãe alemã", sua fidelidade à "moral senhorial" tradicional são discutidos pela autora nas páginas seguintes em relação a outras dimensões do código. Ela destaca que, no interesse das crianças, muitos limites foram reforçados ou impostos à esfera de livre ação da personalidade feminina no casamento, como no caso da liberdade de se casar uma segunda vez e mesmo do privilégio legal do padrasto em relação à madrasta no que se referisse aos filhos do primeiro casamento (Weber, 1907:448-449). O código se manteve sob a lógica da distinção das formas de tratamento legal concedido ao homem em relação à mulher (inclusive na estruturação legal do direito de guarda, onde seria de se esperar alguma coerência com o

reconhecimento da condição feminina enquanto estima social).

Marianne retoma o argumento de que é precisamente a adoção dos princípios jusnaturalistas enquanto base da lei que autorizava a contemplação exclusiva da "necessidade 'natural' de proteção e cuidado das crianças", nada mencionando sobre o reconhecimento jurídico da liberdade da pessoa enquanto esposa e mãe em relação ao marido e pai (Weber, 1907:449). Sendo assim, haveria de ser considerado o caráter indireto do avanço na situação feminina no casamento quando a partir do referido princípio. No caso, ao contrário do que se queria fazer crer, a divisão das responsabilidades continuaria a obedecer ao critério do "vínculo 'natural' entre mãe e filhos". O critério que autorizava a liberação - moral e, pois, legal - do pai em relação à referida responsabilidade. Note-se a diferença da qualidade das implicações do mesmo argumento para o direito de propriedade e de herança dos filhos.

A retomada da crítica às premissas da Doutrina do Direito Natural no encerramento do capítulo se justifica, porque, segundo Marianne, "em nenhum outro lugar a influência do ideal jusnaturalista e individualista sobre a concepção de família se refletiu de forma tão evidente" como no caso do código alemão. Mais uma vez, o individualismo que prevaleceu conforme os termos da referida doutrina difere do individualismo ético, onde:

> "O indivíduo deve valer como personalidade autônoma e responsável por si, também diante de seus pais tão logo ele saia da infância. Nem diferença geracional, nem o acúmulo de experiência, nem o maior poder financeiro, nem o sacrifício por amor justificam o domínio de um ser humano sobre outro tão logo ele esteja em condições de governar a si próprio" (Weber, 1907:450).

A ideia compunha as diretrizes do BGB desde a versão do Imperador Iluminista, mas foi sendo relativizada enquanto fundamento do direito à medida que o mesmo foi sendo usado em função da dominação. Desde então, toda vez que o código guarda distância de sua função de proteção da liberdade da pessoa (como por exemplo, a garantia da integridade das crianças), verifica-se a demanda por uma prescrição mais eficiente em relação aos limites ao arbítrio (no caso, o dos pais, especialmente do pai). No caso da garantia da integridade física, por exemplo. O poder do pai vinha sendo defendido por Gierke no plenário, mas encontrou limites legais objetivos demandados a partir do argumento dos defensores das premissas do individualismo ético. Isso apesar dos discursos a favor da "necessidade moral" do uso da força (Weber, 1907:451).

A crítica de Marianne se dirige a uma espécie de precificação da autoridade, mantida no código e cujos efeitos deletérios para a qualidade da relação entre as gerações não deveria

ser ignorado. Caso o argumento tradicional prevalecesse, o poder ilimitado do pai continuaria sendo sustentado "vitaliciamente via vantagem financeira em relação aos filhos". Enquanto os mesmos não se vissem em condições de assumir o próprio orçamento doméstico, haveriam de se submeter. Marianne demonstra como essa "precisão econômica da extensão do arbítrio do pai" foi ainda mais rigorosa no caso da filha. Casada, a filha ficaria subordinada ao poder financeiro do marido. Nas palavras de Marianne, uma vez que a carteira foi adotada no código como "base da autoridade" na família, até mesmo a distribuição do direito de guarda passou a obedecer a esse critério. Ao pai "enquanto provedor" foi garantido o direito de representação de esposa e filhos nos negócios e diante do tribunal, de administração dos bens da criança e da mulher, de uso dos referidos bens e o direito de autorizar ou vetar o casamento dos filhos. À mãe, apenas o direito de "cuidar" da criança, e mesmo assim no que obedecesse à "natureza das coisas", já que ao pai cabia por força de lei a decisão sobre tudo mais, especialmente em caso de divergência em relação à posição da mãe (Weber, 1907:451).

> "Ele pode decidir inclusive e conforme ele queira sobre de que maneira a criança deve ser cuidada, orientada, alimentada, qual escola ela deve frequentar, qual profissão ela deve desenvolver e se sua educação deve ser confiada a terceiros" (Weber, 1907:452).

A influência desproporcional do pai em relação ao que cabia à mãe no direito de guarda alemão revelava-se em praticamente todos os parágrafos da lei, especialmente no "direito legal" do pai de, em testamento, excluir a mãe do direito de guarda sobre os próprios filhos, destaca Marianne. O arbítrio do pai alcançou filhos e mãe para além do túmulo e a mulher continuou sendo tratada como mera "funcionária do homem" conforme a menção "à 'vocação originária', especialmente da mulher alemã", que os legisladores imaginaram a partir da "importância e 'sacralidade' da profissão de mãe" e que acionaram contra "a ânsia das mulheres por novas possibilidades de ação, pela participação nos bens culturais, pelo trabalho de cultivo fora de casa, direitos públicos mais ampliados" (Weber, 1907:453). Marianne esclarece que a conquista das referidas possibilidades sempre esteve vinculada ao desaparecimento das velhas concepções. "Tão logo se considera a ponderação sobre direitos e deveres dos pais em relação à infância", levando em consideração uma outra concepção, tanto de mulher, quanto de casamento, a esfera de ação livre da mulher casada é ampliada legalmente (Weber, 1907:453-54). Sendo assim, para Marianne, enquanto valesse, na regulação do direito de guarda, a intenção de ampliação dos "privilégios de autoridade do homem, o respeito incondicional ao objetivo de satisfação da necessidade paterna de controle em lugar do interesse objetivo das

crianças", a demanda por reconhecimento mútuo das personalidades no casamento seria contornada. Atendida aqui e ali no que não afrontasse diretamente a concepção tradicional – patriarcal – de casamento; nunca integralmente em função da liberdade (autonomia e integridade) da esposa e mãe.

Cabe ressaltar ainda, Marianne esclarece, que o avanço do direito enquanto garantia da liberdade do feminino não consiste mormente na consideração da mulher como "substituta" do marido como previsto no código civil alemão para o direito de guarda. A questão não é apenas a transferência do poder - sempre poder - do pai para a mãe. Na acepção de Marianne, o que se demanda é o direito, cujo princípio de administração da justiça, de distribuição civil de direitos e deveres no casamento, seja o da liberdade da pessoa. O referido princípio levaria à eliminação das possibilidades legais de extensão do arbítrio masculino, portanto, de consolidação no código da desigualdade formal. Não se trata, portanto de igualdade no sentido essencial, mas sempre da consideração do ponto de vista da autonomia moral de todos os envolvidos na relação. A nova versão do BGB estaria na direção oposta, como era possível perceber na série de oportunidades de extensão do poder do pai garantidas em lei, mesmo que em prejuízo das crianças, quiçá em relação à liberdade da mulher (Weber, 1907:454).

Para Marianne, o BGB garantiu a submissão da mãe ao direito de guarda ampliado do pai, mesmo em caso de separação. O que Marianne avalia como absurdo legal, já que coloca "a mulher separada na situação indigna de precisar recorrer ao ex-marido" em caso de qualquer necessidade de representação jurídica dos filhos, por exemplo. Se no código, após a separação, a guarda no que se refere à vida pública e à propriedade da criança cabe ao pai é porque, para os legisladores, "a separação não afeta a relação jurídica determinada para pais e filhos". No caso da situação da mãe separada tudo se torna ainda mais precário, inclusive juridicamente. Só a falta de clareza quanto a esse desrespeito jurídico em relação à personalidade da mãe na lei explica o fato de as exigências no sentido contrário serem consideradas "mero formalismo" (Weber, 1907:455).

Marianne segue destacando o caráter injusto dessa diferenciação no tratamento jurídico destinado à mulher no código alemão. Ela chama atenção, por exemplo, para o fato de, mesmo em caso de perda do direito de determinar a educação dos filhos, o pai não perder o direito de administrar os bens dos mesmos. O mesmo para o valor referente aos custos que a mulher dispendia para sustento dos filhos sob sua guarda: por lei, a quantia era mantida depositada nas mãos do ex-marido; a ex-mulher ficaria aguardando até que o recurso destinado ao sustento das crianças fosse liberado conforme o entendimento do "provedor". Um "tratamento indigno dispensado à mãe" que justifica por si só "o crescente convencimento da

mulher alemã de que o direito de voto consiste em condição para o alcance também de uma posição mais digna da mulher no direito privado" (Weber, 1907:456).

Mais uma vez Marianne faz questão de reforçar: não se trata, então, de uma "transformação geral da autoridade patriarcal em 'matriarcal'". Contra uma tal substituição "depõem os mesmos motivos éticos" levantados na discussão sobre as consequências da distribuição patriarcal de direitos e obrigações na lei. A liberdade de acordo parceiro em relação às questões que envolvem a vida a dois, as possibilidades de desdobramento moral das personalidades em meio à interação são furtadas aos indivíduos por força desse tipo de lei.

> "A simplificação formal empobreceria a vida em comunidade, porque os pais não mais considerariam a necessidade de discutir um com o outro sobre as questões importantes, nem tornar claros um para o outros os motivos de sua vontade" (Weber, 1907:4557).

Não apenas "a influência do pai sobre o desenvolvimento da criança seria enfraquecida" caso o direito materno fosse absolutizado como princípio jurídico, "mas também o interesse dele em e sua capacidade para se dedicar aos filhos e de responsabilizar-se por eles" (Weber, 1907:4557).

> "Cada relaxamento fundamental do vínculo entre pai e filhos significa um retrocesso de séculos no desenvolvimento cultural e implica dentro de nossa ordem social contemporânea prejuízo em especial para mães e crianças" (Weber, 1907:457).

O problema da liberação do homem - especialmente o caráter jurídico dessa liberação - em relação às responsabilidades envolvidas na interação com esposa e filhos sem dúvida representa para Marianne o elemento central a ser investigado. Um código expõe sua faceta patriarcal tão mais nitidamente quando restringe legalmente a esfera de livre ação da mulher casada (como na grande maioria dos casos) como estratégia para ampliar a "liberdade" do marido e pai. No caso da substituição do poder paterno pelo poder materno, não há registros históricos da mutação defendida como moralmente superior na teoria do matriarcado e mesmo assim, a fórmula seria necessariamente a mesma. A liberdade desimpedida só que também para a mulher. Um tipo de "liberdade" que só se dá a ver discursivamente, nas falas dos teóricos entusiasmados coma tese do matriarcado. Como tudo o que a perspectiva histórica alcança revela o patriarcado como princípio dos mais diversos conjuntos de regras e normas relativos à coabitação sexual e consequentemente ao casamento civil, há que se concluir que o "ideal patriarcal de casamento afirma seu domínio não apenas na relação pessoal dos cônjuges um

com o outro e com seus filhos". Ele constitui o ponto de orientação do direito matrimonial como um todo. Especialmente o direito de propriedade matrimonial, um meio ainda mais eficiente de assegurar os privilégios masculinos via lei (Weber, 1907:459).

Apesar do declarado respeito ao "princípio da liberdade de contrato" e da "formulação de cinco regimes distintos de bens", a ampliação da liberdade do homem em detrimento da liberdade da mulher é emblemática também no BGB, que estabelecia como "regime oficial" (ou seja, aquele que prevalece caso os cônjuges não acordem sobre outro sistema) somente o regime de bens segundo o qual a administração e disposição da propriedade eram concentradas nas mãos do homem. No entendimento de Marianne, mais uma consequência da tentativa de se estabelecer no BGB "um compromisso entre ideal de casamento individualista e um ideal autoritário, entre a ambição de fazer valer o domínio masculino e ao mesmo tempo a personalidade jurídica feminina" (Weber, 1907:459). A prioridade conforme "a ideia diretriz" do código continuou sendo "assegurar a posição do homem como senhor da casa e cabeça do casamento através da comunhão dos bens" enquanto regime de bens oficial. A "comunhão de bens" ordenava "o depósito dos bens de ambos os cônjuges nas mãos do marido" e foi justificada à época como forma de "proteção da propriedade" já que a "capacidade de ação masculina" contra a investida de terceiros é que era reconhecida (Weber, 1907:459-60). Considerar a capacidade feminina de ação foi algo que não ocorreu aos idealizadores do BGB. Apegados à concepção patriarcal de casamento, eles ignoraram o elemento decisivo para sua modernização (no sentido de sua eticização), de sua orientação segundo o princípio da coexistência das liberdades. Como verificado por Marianne:

> "Toda inovação característica do sistema moderno em relação aos modelos históricos anteriores surgiu a partir da ambição do legislador em infundir na forma jurídica antiga o pensamento jurídico moderno sobre a capacidade de ação da mulher casada" (Weber, 1907:460).

O que fez do BGB uma tentativa de "síntese de pressupostos contraditórios", afirma Marianne recuperando os termos de abertura do capítulo V do *Ehefrau und Mutter* e mantendo seu estilo circular de argumentação. O resultado, segundo ela, mais uma vez, foi uma legislação matrimonial interessada em proteger e ampliar, às custas da liberdade da pessoa na posição de esposa e mãe, a liberdade de ação do marido e pai (Weber, 1907:460). Como se verifica historicamente, primeiro no que se refere à propriedade. O BGB passou a reconhecer à mulher a condição de "proprietária dos próprios bens", por exemplo; mas ao mesmo tempo, segundo seus termos "o homem sozinho detinha o direito de posse sobre os mesmos" (Weber, 1907:461).

A lei não colocava à disposição da alemã praticamente nenhum meio legal para limitação do arbítrio do homem em relação a esse "direito". Marianne diz, praticamente nenhum, porque esteve previsto algum recurso em caso de "risco considerável" (§ 1391 e ss.), mesmo que "apenas via impetração de ação processual" com todas as dificuldades práticas conhecidas e legalmente impostas à mulher casada na Alemanha do início do século XX (Weber, 1907:461). A lei não concedia a ela "nenhum tipo de direito de controle efetivo", quase nenhuma proteção contra o arbítrio do marido e pai, nem relação aos bens, nem no que dissesse respeito à administração dos mesmos. Inclusive para a realização de suas "necessidades pessoais" o BGB determinava que ela deveria recorrer ao marido (Weber, 1907:463). A suspensão do regime oficial de bens só era prevista em caso de incapacitação, ausência ou falência do homem, ou seja, "apenas como último recurso em situações críticas", de risco iminente para a integridade da mulher e dos filhos dela. Tudo em relação aos bens, apenas "na medida dos desejos do homem", nunca contra seu arbítrio, reforça Marianne (Weber, 1907:464).

Mencionando apenas que "a mulher teria o que precisasse", a lei ainda submeteu a alemã à "tortura da discussão sobre toda necessidade cotidiana" de "pedir, sempre e mais uma vez", o que fosse necessário para cobrir o orçamento. Uma tormenta cujos efeitos psicológicos Marianne não ignora; piores conforme o temperamento do marido, o grau de harmonia do casamento, a habilidade de administração doméstica da mulher e a saúde financeira da família (Weber, 1907:465). A "sanção legal da vaidade masculina" foi além: por força de lei, à mulher não só era negada a "participação na administração das 'finanças' da família, mas também informação sobre a situação financeira familiar". Ao silenciar sobre o dever que cabe ao homem, o BGB favoreceu o hábito masculino tradicional de monopólio da propriedade do casal, explica Marianne (Weber, 1907:466).

Em relação aos frutos do próprio trabalho, a situação não era melhor. A menção ao dever masculino de arcar com as despesas domésticas é recorrente no código e compõe, segundo a autora, "uma camuflagem lógica da relação constituída de fato pela lei", cujo "objetivo parece ser poupar a autoimagem do homem" (Weber, 1907:468). Ao fim e ao cabo, "o dinheiro recebido pela mulher se tornou a medida para o tratamento a ela dispensado", como prova a tentativa de conciliação dos diferentes regimes de bens com a atividade econômica da mulher casada. Pode-se dizer que "o individualismo moderno" defendeu "a liberdade de movimento da mulher" ao insistir na prescrição legal de que pelo menos o fruto de seu trabalho deveria ficar em seu poder. Os legisladores se apressaram, então, em limitar essa posse a não "apenas conforme suas necessidades pessoais, mas o suficiente para sustento dos seus conforme as próprias forças" (Weber: 1907: 467-468).

O código civil alemão como símbolo da impossibilidade da coexistência de "uma concepção de mulher moderna ao lado da autoridade masculina tradicional" se move dessa maneira, explica Marianne. Amplia a margem de ação da mulher casada no que se refere ao emprego, aos negócios "no interesse pessoal da esposa e mãe" por um lado, mas mantém o direito de decisão [Entscheidungsrecht] do homem, por outro, como se pode ver no § 1354 do BGB (Weber, 1907:469). Uma das combinações absurdas de princípios inconciliáveis, que Marianne analisa lógica, prática e eticamente, destacando seus efeitos para a situação jurídica da mulher no casamento (especialmente os obstáculos legais ao reconhecimento de sua personalidade jurídica) é o regime de bens.

Marianne demonstra que ao visar a satisfação daqueles que eram considerados os "lúcidos representantes do patriarcalismo e da concepção de vida autoritária", mas ao mesmo tempo, ao ter que levar em conta alguma ou outra consideração daqueles que eram vistos como os "profetas de um novo ideal de casamento fundado nos pressupostos do individualismo ético", o BGB contrariou a todos (Weber, 1907:471). A dificuldade do consenso registrada nos autos de mais de uma década de discussões, além da profusão de literatura especializada sobre o tema na época, revela o quanto a forma do BGB deve a esse embate entre posições tão divergentes. Ao optar pela restrição da "forma de expressão", em lugar de assumir como objetivo o combate ao "caráter autoritário dos privilégios do marido", o projeto foi recheado de exemplos de camuflagem dos privilégios do marido e pai, tudo em nome da "unidade do casamento". Mesmo os críticos, defensores das premissas do individualismo ético não chegaram a atingir o ponto nevrálgico do problema, segundo Marianne: o "espectro da 'unidade' externa da família" como ideal orientador do BGB.

Ideal defendido por Gierke no seu esforço pessoal de limitação legal da "atividade processual e econômica da mulher casada" pelo bem da unidade familiar (Weber, 1907:471-72). A manutenção da comunhão total de bens como regime legal de fato, caso não se estabelecesse acordo em favor de outro sistema também revela o cuidado do legislador em garantir através do código a concretização do ideal de casamento enquanto uma espécie de comunidade extraordinária (Weber, 1907:472). O equívoco nas duas pontas: a crença na família enquanto unidade forjada na identificação dos cônjuges e a atribuição de superpoderes à lei. Se o ideal que orientasse a forma de organização da relação conjugal não fosse é o da igualdade, mas o da liberdade da pessoa, o BGB não haveria de ser reduzido a seu poder de acesso moral ou de coercitivo, mas se apresentaria como instrutor da dignidade do feminino. Mas como, ao fim e ao cabo, o descompasso dos legisladores em relação ao valor da liberdade da pessoa prevaleceu, o que se tem como resultado no BGB é o isolamento da dimensão ética da

concepção de casamento.

O ideal ético de "possibilidade da liberdade" no casamento, ou seja, o ideal de "casamento de parceria" não é institucionalizado juridicamente via BGB precisamente porque o código não assume a coexistência das liberdades dos cônjuges como ideia diretiva da organização jurídica da relação conjugal. Até se registram momentos em que o BGB é movido em função desse ideal. Contudo, prevalece a concepção patriarcal de casamento às expensas da demanda pelo casamento organizado segundo o princípio da igualdade da liberdade das personalidades. Se a forma de organização jurídica da relação seria tão mais ética quanto mais se orientasse pelo ideal de casamento enquanto coexistência das liberdades, o que temos no BGB de 1900 é o fruto da desatenção dos legisladores em relação à importância da articulação entre ideal e forma.

> "Nisso ele [o legislador] se esquece certamente de que a relação tão prezada (...) entre duas personalidades eticamente desenvolvidas - o que evidentemente corresponde ao nosso ideal ético - constitui uma tarefa assumida pelas pessoas que se casam, não em virtude de algo calculado, mas em virtude de profunda afinidade, em função de um 'ideal'" (Weber, 1907:472).

Se os legisladores distinguiram entre as diferentes concepções de casamento – a patriarcal e a individualista – não foram consequentes em relação ao ideal assumido enquanto diretriz para a organização jurídica da interação que compõe o BGB. E mais. Não distinguiram ideal de casamento de casamento na prática. Por entender o casamento em si enquanto um investimento dos envolvidos ao longo do tempo no desdobramento da própria personalidade ética – a intersubjetividade necessária no sentido fichteano –, Marianne ressente a dificuldade do BGB em contemplar o vínculo conjugal enquanto processo, mais que como "unidade orgânica" quase que "naturalmente" estabelecida.

> "O que significa que a realização da referida tarefa não se completa ao longo de poucas semanas de flerte, não como resultado de um baile, muito menos de uma repentina paixão avassaladora, mas passo a passo ao longo de anos de desenvolvimento moral" (Weber, 1907:472).

Teriam os legisladores se distraído quanto ao fato de que o papel do BGB é limitado no que se refere à essa "realização"? Em todo caso, Marianne reitera que é preciso ter claro em mente que não há como forjar a parceria nesse sentido via "direito de propriedade" por exemplo; ou mesmo "forçar sua existência através de parágrafos legais" em geral. A tentativa nesse sentido revela por si só "um desconhecimento do que há na essência profunda da moralidade

bem como da tarefa e do poder do legislador" (Weber, 1907:472). Para Marianne, quem representa de forma ainda mais grosseira esse equívoco é Friedrich Mommsen, que classificou como "sentimentalismo" a pressão das representantes da *Liga* (BDF) por garantias jurídicas expressas à autonomia do feminino no que se refere ao direito de propriedade (Weber, 1907:472-73).

Nesse quesito, Marianne considera que a indistinção entre deveres morais a serem deixados a cargo do próprio indivíduo e definição legal externa dos limites das respectivas esferas de livre ação dos indivíduos em interação prejudicou inclusive as soluções empreendidas para as questões conjugais de cunho econômico. Os motivos da lei, no que se refere ao regime matrimonial de bens por exemplo, se justificam numa visão moral do casamento. A equivalência do direito de acesso ao "caixa comum", "nenhuma raridade nos casamentos harmônicos" foi deitada "fora do código" em nome do ideal de relação "baseada na confiança e disciplina de caráter de ambos os cônjuges". Sem que se conferisse via lei qualquer dispositivo para a resolução de conflitos como é o caso da grande maioria dos casamentos, o BGB priorizou o regime de comunhão universal de bens enquanto forma legalizada de transferência da "substância dos bens trazidos pela mulher para a relação e mesmo de sua remuneração para o poder de disposição do homem" (Weber, 1907:474). Praticamente a esposa não conta com nenhum dispositivo para resguardo contra a intervenção desse poder. Sem mencionar as dificuldades legais propositalmente estabelecidas para o exercício do direito da mulher casada de impetrar processo, especialmente contra o marido. O fortalecimento legal de sua autoridade materna enquanto viúva nunca chegaria a compensar a pena (Weber, 1907:475).

Marianne segue com a discussão sobre os impactos diferenciados de cada um dos regimes de bens sobre a situação da mulher no casamento, todos comprometidos de alguma maneira com a visão de que a autonomia econômica da mulher representaria uma "ameaça à paz matrimonial" (Weber, 1907:477). A defesa da liberdade não-impedida do homem em relação aos bens expressa no regime de comunhão e bens, e por tabela, da paz total às custas da liberdade moral da mulher, levou à consolidação no BGB de uma situação patrimonial legalizada como parte do "direito de domínio pessoal do homem" nos estritos termos do patriarcalismo. O regime vinha sendo defendido em círculos acadêmicos especializados, mais precisamente entre os juristas que ignoraram peremptoriamente a petição da *Associação Alemã de Mulheres* em favor da instituição da separação de bens sob a "evocação do 'desenvolvimento histórico' do direito alemão e da específica concepção alemã de casamento" depurada desta história (Weber, 1907:477). Apenas Karl Bulling, reconhecido como "Pratiker", criticou "mesmo que na última hora" os componentes patriarcais do direito de propriedade no

casamento descrevendo a manutenção dos privilégios masculinos como afronta ao "postulado da liberdade moral da personalidade", o "direito de todo sujeito à ação autodeterminada e efeito no mundo externo, retratada como 'liberdade no cumprimento do dever' auto imposto" (Weber, 1907:478).

Este postulado do individualismo ético foi defendido no plenário no ano de 1896 tanto por leigos (interessados na ponderação legal da experiência real), quanto pelo BDF via petições e na figura do advogado encarregado de acompanhar todo o processo de discussão do código. Parlamentares do centro, do partido nacional-liberal e do partido socialdemocrata também defenderam "energicamente a plena autonomia da mulher". Todos concordavam à época que a separação de bens constituía "o regime jurídico 'do futuro'" e defenderam "diante dos juristas conservadores" que ele prevalecesse no BGB enquanto regime oficial (Weber, 1907:478-79).

A defesa da autonomia da mulher conforme o postulado do individualismo ético nessa matéria, Marianne viu representada na posição assumida por Carl Ferdinand von Stumm. Num primeiro momento o jurista exigiu, "também para a regulação do direito de propriedade matrimonial, o reconhecimento da premissa de que a proteção dos mais fracos é a tarefa principal do legislador". A partir do ponto de vista do individualismo ético, defendeu ainda a interação humana condicionada pela lei: "ninguém pode ser reduzido a meio". O argumento suficiente para encampar a luta pela prioridade da situação da mulher casada no direito matrimonial e de família, que até aquele momento vinha submetendo a esposa e mãe ao arbítrio do homem ao sabor das mais diversas justificativas conforme as mais variadas doutrinas econômicas, jurídicas, filosóficas e mesmo religiosas. Nas palavras de Stumm "a lei deve proteger a mulher, não apenas através do homem, mas do próprio homem" à medida que oferece à esposa "garantias suficientes" contra os caprichos do marido. A dependência financeira da mulher, o parlamentar classificou como "intolerável", especialmente porque na prática ela colabora ou mesmo arca sozinha com o sustento da família (Weber, 1907:480). Stumm defendeu consequentemente a separação de bens como regime comum a exemplo do sistema inglês e conforme o que "é notoriamente regular, especialmente nos casamentos de oficiais com as filhas de familias ricas" (Weber, 1907:482). Marianne escreve com admiração sobre a atitude de Stumm, que mesmo diante da refração por parte dos partidários do "desenvolvimento particularmente alemão do direito" e do "dever dos legisladores em proteger a tradição", não recuou em sua estratégia de defesa do modelo inglês como "progresso cultural" no reconhecimento jurídico da autonomia da mulher casada. Segundo Marianne, um reconhecimento mais condizente com a tendência à "adoração poética da mulher alemã", "costume largamente cultivado na Alemanha", mas longe de encontrar correspondente "na

prática do homem alemão médio" (Weber, 1907:482).

Algum argumento objetivo contra as considerações de Stumm só veio da parte de Planck, que se colocou contra o regime de separação de bens alegando desde a "facilidade e efetividade" do regime de comunhão à necessidade de proteger o homem da "mulher egoísta e ambiciosa". Embora Planck tenha atrelado positivamente o direito de administração e disposição sobre os bens ao "dever seu como senhor da casa" - nas palavras do parlamentar - (Weber, 1907:483), a controvérsia jurídica terminou com o parlamento patenteando "o ponto de vista do senhor" e assim "seu domínio fático sobre a mulher" no contrato de casamento (Weber, 1907:484). As "exigências contratuais" apresentadas pela noiva e pelos pais dela no regime de separação de bens continuaram sendo vistas com desconfiança; a mesma desconfiança que justificou a limitação sistemática - inclusive legal - da capacidade de ação da mulher casada (Weber, 1907:485).

Depois de afirmar na primeira pessoa do plural que "uma melhor proteção legal para os bens das mulheres - apesar de sua importância adicional - vem em segundo plano no BGB", Marianne acrescenta a necessidade de abordar as questões do ponto de vista da relevância atribuída na sociedade moderna à personalidade moralmente livre. Relevância identificada no ideal de casamento enquanto coexistência das liberdades, a ser externamente garantida e autonomia moral externamente garantida através do direito matrimonial.

> "Assim, a igualdade jurídica dos cônjuges aparece, tão incondicionalmente necessária precisamente em virtude do peso do 'histórico' nos dias de hoje, como símbolo de uma concepção mais refinada de casamento. Mais fortemente, somos determinados sim através de algo mais: um ideal positivo, a salvaguarda de nossa autonomia enquanto personalidades moralmente livres, que nos é assegurada de uma vez por todas nesta existência terrena se também os meios externos para realização das próprias necessidades espirituais e habituais para efeito no mundo sensível não mais dependam exclusivamente da boa vontade e do entendimento de um outro" (Weber, 1907:486).

A referência à filosofia de Fichte é direta, cuja "definição de direito à propriedade como direito original de todo ser humano à eficácia autônoma mediada pelo objeto de propriedade" consiste na "mais profundamente sensível" e por isso na mais adequada "para as exigências" de seu tempo. A "renúncia dessa liberdade de ação" imposta à mulher via direito pelos representantes do patriarcalismo "em favor da esfera de poder do homem", não tem como ser justificada diante da relevância desse ideal. A menos que se reduza o reconhecimento da liberdade do outro a "ação moral, quando o indivíduo por livre vontade e em plena consciência da extensão do ato" estabelece ele próprio limites à própria liberdade. Como Marianne mesmo

alerta, o "efeito no mundo sensível" não tem como depender apenas da "boa vontade". Há que se fixar formas para orientação externa da conduta em reconhecimento - na prática - da liberdade da pessoa (Weber, 1907:486). No que se refere à relação conjugal:

> "Deve-se frisar mais uma vez, que mesmo em um casamento harmonioso e feliz, a esposa plenamente desenvolvida não tem como perceber-se imparcialmente como personalidade livre enquanto ela se souber dependente no sentido econômico, souber que tudo que ela precisa depende de seu apelo ao marido" (Weber, 1907:486).

A dimensão econômica da autonomia individual aparece reafirmada como fundamental para o pleno desdobramento da personalidade. Mas para além da dimensão econômica, o que estava em jogo no BGB era a "garantia à toda mulher casada daquele direito a personalidade que cabe a todo ser humano; o direito a uma determinada medida de liberdade na construção de sua vida pessoal" (Weber, 1907:487). A referida liberdade alcança muito mais do que o direito à propriedade e ao trabalho. Uma prova da extensão dessa liberdade para Marianne é o fato de mesmo o regime legal de separação de bens a ser implementado em lugar do regime de comunhão, "por si só nunca poderia conferir expressão ao reconhecimento do valor cultural do desempenho doméstico da mulher". Com certeza é o regime que garante "independência material para a pessoa", alguma ou maior em comparação com os regimes alternativos, porque precisamente porque reconhece legalmente o direito de posse da mulher economicamente ativa. Mas no que se refere à ampla maioria das despossuídas, o regime não alteraria em nada o estado de coisas. Marianne explica: a maioria "não recebe nenhum centavo para cobrir suas necessidades pessoais", não conta com nenhuma "segurança jurídica para sua dignidade pessoal" já que não se reconhece legalmente "o economicamente imensurável, culturalmente incomensurável desempenho da mulher" no lar. "A maioridade de fato equivalente à do marido" lhe é negada. Ademais, o que o legislador quer dizer com "sustento adequado" não permite uma avaliação objetiva do direito da mulher e foi apenas "em respeito aos costumes" já praticados nas classes abastadas que "determinou-se legalmente a todas as mulheres alemãs o direito a uma mesada" para o que se entendia sem muita objetividade como necessidades pessoais femininas (Weber, 1907:487).

> "Precisamente aqueles que tomam por necessária a 'conservação da família', ou seja, pois (1) a manutenção da responsabilidade econômica pessoal dos cônjuges um pelo outro e dos pais pelos filhos e (2) a manutenção do trabalho doméstico específico no interesse da cultura moral geral, deveriam fomentar um desenvolvimento jurídico deste tipo. Pois através dele se gravaria melhor na consciência pública, melhor que através de qualquer tipo de endeusamento romântico, o valor do desempenho da mãe

> e dona de casa, economicamente em si valioso mesmo que não mensurável em cifras. E a mãe e dona de casa autônoma testemunharia a partir desse desenvolvimento ao menos aquela medida de consideração pública que ela precisa para a manutenção de sua autoestima e realização profissional/vocacional [Berufsfreudigkeit]. (...). Pois, estamos diante do fato de que em uma sociedade financeiramente organizada e financeiramente valorada, a posição de poder do homem (...) está associada à sua posição como o que detém renda e propriedade. Somente o reconhecimento jurídico de uma demanda inarredável da mulher por uma medida de autonomia pecuniária enquanto equiparação dos limites de sua oportunidade de trabalho em consequência de seu compromisso com os deveres de mãe e dona de casa coloca a possibilidade sob as condições culturais postas de garantir de uma vez por todas a conservação de sua independência e autoestima" (Weber, 1907:487-88).

Uma descrição do regime de separação de bens consta das páginas finais da seção *Das Ehegüterrecht* do BGB. Marianne chama atenção para a previsão de que a mulher "tem direito a um acordo e, se o mesmo não for alcançado, a uma determinação legal" do que lhe cabe financeiramente e em termos de propriedade durante o casamento e ao final do casamento com vistas à equivalência de homem e mulher enquanto pessoa jurídica (Weber, 1907:490). Para Marianne, um momento de orientação do BGB segundo o princípio da equivalência de direitos, estabelecida não na base do argumento contratualista economicista que descreve o casamento como uma espécie de "sociedade anônima", onde aos cônjuges cabem os direitos e deveres de sócios em relação à sociedade, mas segundo a intenção de conferir segurança jurídica à personalidade da mulher (Weber, 1907:490-91).

A contenda de Marianne com os defensores da ideia de casamento reduzida a contrato de caráter econômico aparece nesse momento do *Ehefrau und Mutter* que corresponde aos termos de sua crítica ao argumento de E. Breslauer, publicada em um artigo para o *Centralblatt des Bundes deutscher Frauenvereine* onde o argumento da autora segundo o qual, diferentemente de uma sociedade anônima, "uma família não é fundada visando lucro", que "o conceito de 'receita líquida' não se aplica a ela", que "ela se constitui essencialmente como uma comunidade de consumo", portanto, uma organização de caráter "comunista" (Weber, 1907:493).

> "Por isso a analogia da *Sozietät* apesar de não ser contra produtiva, constitui apenas analogia parcial e não um modelo a partir do qual ela [a família] poderia ser construída" (Weber, 1907:493).

A composição de um caixa comum, ao qual ambos os cônjuges tivessem igualmente livre acesso para satisfação tanto do que parecesse necessário a cada um em particular e para cobertura das necessidades da família como é pratica na composição de contas conjuntas no

caso corresponderia “na prática ao real comunismo de consumo familiar equivalente a uma relação econômica ideal entre duas personalidades morais e além disso disciplinadas e necessariamente virtuosas no sentido econômico” tal qual “se espera evidentemente de todo casamento enquanto ideal”, mas que “por isso mesmo não tem como ser tomada como base para o regime legal de bens no casamento” (Weber, 1907:494-95).

Mais uma vez Marianne chama a atenção para a desorientação do legislador em relação ao ideal de casamento vigente na sociedade bem como em relação à forma como se articulam ideal de casamento e direito matrimonial. No primeiro caso, a desorientação se explica na insistência em desconhecer o novo ideal em nome da manutenção do ideal antigo, o ideal patriarcal de casamento. No segundo caso, a desorientação se explica no desconhecimento do ideal enquanto diretriz do direito em lugar da crença no direito enquanto instrumento para realização do ideal na prática. Para Marianne:

> “Tarefa do legislador deve ser a de antever as dificuldades e atritos decorrentes do casamento, que nesse aspecto em particular nunca são como se exige a consciência moral plenamente desenvolvida conforme a medida ideal, além de garantir uma esfera de autonomia pessoal à mulher em meio às referidas dificuldades e atritos. Por isso mesmo o legislador não deve partir da situação ideal como se ela fosse a situação normal” (Weber, 1907:495).

O que inclui, na apreensão de Marianne, a reforma do regime legal de bens ampliando e garantindo a liberdade de contrato com posterior força de lei, o estabelecimento da separação de bens conforme o princípio da autonomia moral da esposa e mãe enquanto pessoa jurídica e garantia expressa na lei do direito da mulher a uma renda para suas necessidades pessoais, além de acordo quanto à participação dos cônjuges no orçamento conforme a situação da família (Weber, 1907:495). Mas para isso:

> “Precisamos apenas e mais uma vez ajustar as contas com o ideal de patriarcalismo de cujo espírito brotou nosso direito matrimonial, e o fazemos à medida que ilustramos para nós mesmos, estabelecendo a correlação entre as consequências psicológicas e éticas gerais que necessariamente se abatem sobre a mulher e sobre a vida em comunidade caso o homem aplique sobre a pessoa e os bens da mulher, também na prática, a autoridade legal a ele hoje conferida em lei e assim - como acontece na maioria das vezes sem a ‘generosidade’ exigida por Fichte - faça do exercício de seu domínio um dever” (Weber, 1907:496).

Mais uma vez, para Marianne, a insistência da lei em manter a mulher sob a tutela prática do homem em todas as esferas de ação, desde o cuidado com as crianças à atividade fora do lar, a manutenção da estratégia legal de “subtração do querer e do ter da mulher” em função

da extensão da liberdade masculina, implica necessariamente em "declínio e empobrecimento da vida em comunidade", pois não se promove a "felicidade da eficácia conforme o dever auto imposto", da ação por mais simples que seja, mas cumprida conforme as regras dadas a si pela própria personalidade conforme a própria consciência. Mas o desenvolvimento dessa "vontade consciente do dever assumido" pode ser tão somente fomentado via direito; nunca garantido via direito. A resistência – ora maior, ora menor – ao estabelecimento formal de limites ao arbítrio do marido e pai tem garantido ao longo da história do desenvolvimento do direito a limitação da esfera de livre ação da mãe e esposa. O subdesenvolvimento no qual a mulher é mantida nesses casos "tem efeito não apenas ou em primeira linha sobre seu sentimento de realização pessoal".

> "O valor ético da relação conjugal em si também é assim depreciado" (Weber, 1907:496).

Não estava sendo diferente no caso do BGB. Ao tornar o "desejo subjetivo do homem uma ordem", o princípio da autoridade marital do código retirou da alemã praticamente todas as oportunidades para atender aos seus "livremente", ou seja, segundo o princípio da autonomia moral. Mesmo o "fazer algo por amor" foi prejudicado já que diante desse domínio toda entrega "perde o viço". A relação se torna tirania "tão logo o homem a demande como um direito 'natural' seu" (Weber, 1907:497). O BGB estava a revelar o peso do direito enquanto forma externa de orientação da conduta segundo o ideal ético de casamento de parceria.

> "O cultivo mútuo para o altruísmo, para a renúncia livre ao querer egoísta e à pirraça, o antecipar-se gentil também em função da realização do desejo não pronunciado, em resumo todas aquelas tarefas íntimas que a vida em comunidade apresenta renovada e diariamente a cada um dos sujeitos e cuja realização na prática torna o casamento tão feliz, ficam fora de questão. (...) Através do recurso de um princípio de autoridade formal, a vida matrimonial é na verdade não apenas simplificada [em sua complexidade ética], mas passa a ser - como todo relacionamento humano - também esvaziada e aviltada" (Weber, 1907:496-97).

Para além dos efeitos sobre a vida matrimonial, o princípio patriarcal ao qual a lei concede voz e força prejudica a "constituição de uma esfera de plena liberdade para a mulher" ou em outras palavras, "a constituição de sua vida pessoal". No fim, fática e psicologicamente é impossível derivar do casamento autoritário qualquer tipo possibilidade de ação livre, quiçá ação moralmente livre.

> "Da concepção de casamento como um relacionamento que compreende toda a pessoa humana, uma comunidade de vida moral, deriva-se evidentemente que tudo o que um cônjuge faz ou sente alude ao outro e com isso à própria comunidade de vida. Por isso que a partir do ponto de vista do patriarcalismo também a vida interior da mulher precisa corresponder ao desejo do homem. O pensar e julgar independente da mulher dificulta indiscutivelmente o tratamento autoritário conferido aos problemas conjugais. Quanto mais rico e autônomo o conteúdo da própria personalidade dela se desenvolve, mais difícil é preciso que se torne o deixar-se tutelar pelo homem em determinado caso quando o próprio entendimento diverge. A potente aspiração por autonomia e desenvolvimento espiritual da mulher precisa por isso, para ser satisfeita, do corruptível agrado externo do homem patriarcalmente estimado" (Weber, 1907:497).

O "agrado corruptível" a começar de fora, inclusive a partir da lei, especialmente por meio da instituição do "princípio de autoridade" como garantia ao marido do "direito" de limitar conforme seus caprichos, de "controlar e influenciar o direito ir e vir da esposa, suas leituras, seus interesses espirituais, sociais e políticos particulares, resumidamente, todas as formas de expressão de sua vida interna pessoal" (Weber, 1907:498). Para Marianne, quem não reluta em dar ouvidos à "ambição sancionada e promovida pela lei por um poder incondicional sobre a vontade da própria companheira de vida", quem não combate "de início" tal ambição como imoral" não se satisfaz enquanto "não se torna senhor também da vida interior pessoal" do próprio cônjuge. Para esse tipo de homem continua valendo "o princípio legal 'a mulher pertence à casa' no sentido de que o desenvolvimento de sua personalidade lá e, então, encontra seus limites"; o lugar onde prevalecem não "os 'objetivos' abrangentes do casamento, mas a 'autoridade' e a exigências puramente subjetivas do senhor da casa" (Weber, 1907:498).

Marianne chama atenção ainda para o fato de que a demanda feminina por liberdade ética, não raro, vinha provocando protestos, discursos inflamados. Nestes, qualquer movimento pela ampliação da esfera de livre ação da esposa e mãe vinha "travestido de negligência em relação à casa e às crianças". Certamente uma estratégia para abalar a certeza moral daqueles que se indignam contra o que aí está, parte da estratégia mais ampla de pressão para o recuo das mulheres em nome de "interesses ainda mais idealizados" tais como a sacralidade da maternidade, pondera Marianne. A ideia que ganhou expressão na lei, aquela segundo a qual a dedicação exclusiva da mulher à realização dos deveres inerentes à vida em comunidade implicava no direito de reservar, "contra a vontade do marido, uma esfera de liberdade real" elevou a temperatura da discussão (Weber, 1907:498). Mais uma prova de que a dificuldade era com o conceito de liberdade e seu significado ético no casamento.

Para Marianne, faltou clareza de que "a 'harmonia' conjugal" não tem como se sustentar em outra base que não o direito de agir conforme o próprio entendimento. No

casamento na prática, se não é esse o entendimento, o que se verifica é o recuo da confiança, e, então, "a inarredável alienação interna" dos cônjuges um em relação ao outro e a consequente "ruptura irreparável e repentina da comunidade conjugal" ou, como recorrente, "aquele estado de estagnação da força vital junto à mulher" e correspondente "atrofia do verdadeiro 'cavalheirismo' na vida cotidiana do casal". Com a esfera de ação reduzida a servir "a crescente demanda do homem por conforto", tudo o que ela faz passa a ser mera obrigação. O marido não reconhece no *service* a atividade valorosa que caberia à parceira digna de seu apresso. A esposa é assim "aprisionada naquela triste figura" da mãe e dona de casa alemã tradicional "cantada em verso e prosa", mas que nada mais representa que um "tipo de fêmea incompleta, infantilizada, alienada" como se encontra em profusão no romanceiro alemão (Weber, 1907:498-499).

> "E tudo isso porque a mulher ou encontra seu próprio tarde demais, (...) ou nunca, precisamente porque o homem nunca aprende a valorizar a pessoa ao seu lado como igualmente imbuída do direito a autodeterminar-se, porque em vez disso ele aprendeu a avaliá-la como 'meio' apenas" (Weber, 1907:499-500).

O estado do casamento assim descrito não se explica totalmente no "direito matrimonial patriarcal com seu indissociável acento jusnaturalista" em si, obviamente (Weber, 1907:500). Mas o peso do direito nesse estado de coisas não deve ser desconsiderado já que se verifica uma relação tão complexa entre o direito e o patriarcalismo ao longo da história e já que é inegável a origem patriarcal do direito matrimonial.

> "Ao contrário, não existe nenhum direito matrimonial no mundo que tenha desqualificado com firmeza esse andamento [patriarcal do vínculo conjugal] e, por outro lado, nenhum que no caso específico o tenha tornado moralmente superável e inofensivo" (Weber, 1907:500).

Para Marianne, o direito matrimonial alemão formaria, mesmo à época, "um elo naquela corrente de circunstâncias sociais que compõem o 'sistema' do patriarcalismo", no qual a jovem mulher é julgada com base em preconceitos sobre os quais não tem qualquer domínio e em relação aos quais mal lhe é assegurada alguma possibilidade de defesa. A partir desse sistema foi sendo promovida a desvalorização do próprio matrimônio. A "tragédia do ser humano moderno" seria a consciência feminina de que "para ela" o casamento só tem como ser algo mais que "vida economicamente segura" se ela entra na relação "como 'personalidade' e assim encontra a coragem para se afirmar na inevitável luta das almas pelo poder enquanto

parceira do homem". Nessa luta há que se contar com o "bem mais precioso" do casal: a "viçosa força do amor para superação do destino" que passa pela "proteção mútua ao longo da vida contra a deformação moral" promovida no caso do homem pelo desenvolvimento desimpedido de "sua gana por domínio"(Weber, 1907:500).

Para Marianne, "vale convencer os homens de que nada vincula mais a mulher internamente que a liberdade assegurada para a produção de eficácia autodeterminada e desenvolvimento espiritual autônomo", e isso desde o início da relação. Quando nela se confia plenamente para realização dos deveres matrimoniais com os quais ela mesma se compromete e se estabelece como tarefa, cujo cumprimento ela sabe e tem como equalizar com os deveres oriundos de outras esferas de ação desde que se encontre ao lado de um parceiro. A confiança de que ela pode fazê-lo com a mesma competência que o homem, que em tese seria capaz de equalizar "sua profissão e seus deveres públicos" é decisiva (Weber, 1907:500), porque antecede subjetivamente o movimento objetivo em direção às condições externas para a coexistência das liberdades no casamento e para a participação da mulher na cultura objetiva.

Na dimensão subjetiva da questão, Marianne considera que o convencimento de que "a mulher acrítica e submissa alimenta o desrespeito e o egoísmo masculino em relação a ela" já estaria mais avançado em virtude da valorização dos pressupostos do individualismo ético.

> "Indubitavelmente o reconhecimento das normas do individualismo ético constitui a base também na relação entre os sexos, tanto para o relacionamento profundo e duradouro dos cônjuges, quanto para o efeito pedagógico pleno do casamento sobre ambos os caráteres" (Weber, 1907:501).

O ideal de coexistência das liberdades à qual se referem as normas do individualismo ético coloca a nu "a trágica ironia do patriarcalismo matrimonial na prática". O casamento patriarcal "ignora seu produto": uma mulher passiva e resignada, atrofiada na força de julgamento e na vida intelectual e que por isso se torna "desinteressante", mero "meio para satisfação das necessidades físicas do homem", que só vale enquanto "mãe dos filhos dele e sobretudo como fonte de agrado", incapaz de estabelecer parceria, "dividir ao modo de companheira interesses espirituais decisivos". Que, por outro lado, o homem nesse sistema "se deixe admirar por ela" e que ele goste de "encontrar prontamente nela 'eco' de suas próprias opiniões" não constitui base para "a 'parceria' [Kameradschftlichkeit] espiritual" que define o conceito de casamento moderno.

Sendo assim, ao ignorar o ideal de coexistência das liberdades em nome da defesa da concepção patriarcal de casamento, o direito matrimonial inviabiliza, mais do que apoia da

família. Essa é a posição de Marianne. Ao ignorar os princípios do individualismo ético, ou por fraqueza moral, ou em virtude dos hábitos mediados por outras organizações das quais passam a fazer parte, os cônjuges na prática também inviabilizam a aproximação do relacionamento desse ideal. O que se vê quando a "possibilidade da liberdade" não se coloca é "a espessa poeira da monotonia cotidiana se espalhando", dominando todo relacionamento, "tornando cinza o que era para ser multicolor e iluminado", precisamente porque entre os cônjuges se abre um "imensurável abismo espiritual" (Weber, 1907:501). Mais triste ainda a situação da mulher prestativa, interessada, aberta, mas "espiritualmente" alijada, "passiva, intelectualmente subdesenvolvida, que se vê inerte diante da cultura objetiva" ou "na melhor das hipóteses" em ação conformada pela "visão do homem". Sua visão do próprio problema é superficial e apressada, "e a estreiteza de sua viseira só lhe permite demandar 'paciência' do outro". Nada mais substantivo; nenhum reconhecimento na prática (Weber, 1907:501).

E quando todas as justificativas para a manutenção do princípio de autoridade no BGB não se sustentam, resta apelar para os desígnios de Deus, que teria feito Eva da costela de Adão, ela culpada da própria submissão e responsável pela subordinação do gênero inteiro como pena por *sua* desobediência, considera Marianne sarcasticamente (Weber, 1907:501). A consequência é a aproximação entre os pontos de vista legal católico, protestante, judaico e islâmico no que se refere à posição - jurídica e social - da mulher em relação ao arbítrio do homem. No que tange à certificação dos limites da posição religiosamente prescritos para essa mulher, Ocidente e Oriente se aproximam. Em "todo o Oriente", mantido como "morada oficial do patriarcalismo", homem é o "defensor da ordem divina e a autoridade na resolução das questões terrenas". A conduta dos cônjuges é tradicional-religiosamente delimitada e a própria lei estabelece o líder religioso como titular do direito e do poder para distribuir a "justiça" em caso de conflito nos relacionamentos pessoais. Na prática - ou seja, na vida como ela é - a submissão feminina só tem como ser (e é) "moralmente tolerada", porque vale como desejada pelos céus, além de garantida através de limites severos como o são em tradições arraigadas e que fazem uso constante do poder de polícia (Weber, 1907:502).

Mas o significado cultural do patriarcalismo vai além do que é capaz de nos elucidar uma teoria concentrada apenas no poder, esclarece Marianne.

> "O significado cultural decisivo do patriarcalismo refinado consiste, como se aprende com a história, em que ele estendeu o laço jurídico, que entre outras formas de vida comum entre os sexos só uniam mãe e filho; também ao pai e a ele ensinou que constitui responsabilidade sua cuidar junto da mãe do sustento e da educação dos filhos. À medida que cada homem individualmente - fosse ele escravo ou livre - perdia o direito de mando da sua própria casa, ele saciava - primeiro desimpedidamente às

> custas da mulher - a ambição profundamente enraizada no ser humano por uma esfera de poder pessoal. Apenas assim, em um tempo em que o instinto egoísta e desenfreado dominava o homem (...) ele foi perenemente atado ao objeto de seu domínio: mulher e filhos. E sobre o solo dessa união a princípio puramente externa pôde então, ao longo de um processo de cultivo da humanidade que duraria séculos, brotar um sentimento de pertencimento íntimo em relação à esposa, amalgamando a satisfação dos instintos sensoriais, bem como um sentimento de responsabilidade paterna em relação aos filhos" (Weber, 1907:502).

Marianne localiza no patriarcalismo o processo de "descolamento da família nuclear e do homem particular em relação à unidade de rebanho do clã", esta que contém por meio de "inúmeros parênteses, o desenvolvimento do sujeito".

> "Foi através desta individuação e crescente diminuição dos grupos humanos que o ser humano enquanto portador de uma vontade própria, especialmente de habilidades e objetivos específicos pôde se perceber como indivíduo. Toda a nossa cultura moderna é fruto desse desenvolvimento individualista; inclusive para os prejuízos terríveis, nossa cultura encontra ali a justificação, pois ela, como até agora nenhuma outra forma cultural, concedeu espaço tão amplo para o desenvolvimento das personalidades moralmente autônomas. A família nuclear patriarcal foi a base desprendida do esfacelamento dos poderes vinculatórios do passado" (Weber, 1907:503).

A pergunta pelo indivíduo, exemplar feminino da espécie, nesse processo é a primeira que se coloca, segundo Marianne e nos mesmos termos das companheiras de movimento. Matizados, porém, conforme o tom afinado com o princípio da liberdade conforme os pressupostos do individualismo ético. Princípio a partir do qual Marianne procede a transvaloração do significado do próprio patriarcalismo.

> "Mas o ideal de liberdade política e social e o desenvolvimento rumo à personalidade humana livre só valeu até agora para o homem e, no regaço do patriarcalismo, apenas por ele alcançado (Weber, 1907:503).

Tal qual o capitalismo, o patriarcalismo aparece na abordagem de Marianne enquanto "tipo ideal". Ela se refere ao patriarcalismo na Alemanha de seu tempo, mencionando os traços que permitem que ele seja reconhecido enquanto sistema de dominação masculina, sim, mas sem desconsiderar que historicamente o mesmo sofreu e sofre a influência de outros fatores culturais tais como o direito e a economia. O impacto de um Direito demandado em função da liberdade da pessoa conforme os termos do individualismo ético, por exemplo. Para Marianne, à medida que o direito matrimonial passa a mediar o valor da integridade e autonomia do indivíduo instituindo a coexistência das liberdades enquanto casamento "legítimo", o poder do marido e pai começa a dar lugar para o direito da esposa e mãe.

> O desdobramento da personalidade da mulher permaneceu preso através da tradição e do arbítrio do homem. Mas a validade das normas éticas elevadas uma vez na consciência não se limita, contudo a um sexo. Quem reconhece o desenvolvimento da personalidade moral autônoma como um dos objetivos mais nobres, incondicionalmente legítimo de nossa vida terrena, precisa estender seu alcance também à mulher. A luz daquela estrela se acende na consciência moral e brilha também para ela" (Weber, 1907:503).

O estilo poético de Marianne revela seu incômodo com a insuficiência das imagens para a expressão do seu entendimento profundo do que está em jogo aqui.

> "Não o ideal de 'individualismo ético' foi descartado, mas os meios para emular estes ideais é que foram parcialmente modificados. Nós hoje não podemos esperar simplesmente tudo apenas da iniciativa livre instável do sujeito. A era do capitalismo exige limites legais seguros contra o egoísmo do indivíduo (...). Mas, esta alteração dos meios, dos quais a ordem jurídica faz parte, não muda em nada no fato de que que o objetivo também hoje em dia é o de assegurar a dignidade humana também para a mulher, o que significa, a garantia da 'liberdade para o cumprimento do ela estabelece a si como dever'" (Weber, 1907:503).

A necessidade de instrução dessa liberdade é questão política, afirma Marianne em passagens onde *Ehefrau und Mutter* revela-se como parte de um programa de ação política além de atividade acadêmica.

> "É chegada a hora em que a mulher reconheceu seu direito à personalidade e seu dever de agir segundo o próprio entendimento, o que se exige, não apenas em função do próprio querer, mas também em nome dos valores culturais objetivos. As mulheres alemãs, que na terra natal amam o chão onde nasceram seus filhos, não têm como buscar seus ideais no tempo de seus antepassados" (Weber, 1907:504).

A frase encerra o penúltimo capítulo do *Ehefrau und Mutter*; um livro que apresenta em favor de seu caráter científico, para além de seu peso político, a qualidade sistemática, densa e promissora da análise que Marianne nos oferece da condição feminina ao longo do desenvolvimento do direito relativo à condição de esposa e mãe.

5.1.2 Crítica à concepção de casamento enquanto forma jurídica

No último capítulo de *Ehefrau und Mutter*, Marianne parte do "valor do casamento

‘legítimo’ como única forma humana de coabitação sexual protegida e reconhecida pelo Estado” para analisar “os diferentes pontos de vistas” relativos à forma.

> “Primeiramente predomina sobre a jurisdição do casamento mais intensamente a concepção de que em meio à influência do capitalismo, este necessariamente comprime a base econômica daquele, uma vez que [o capitalismo] mingua a produção doméstica e por oposição incrementa crescente e efetivamente o intercurso sexual extraconjugal e assim o número de filhos não-legítimos. A transformação interna decisiva que a vida familiar de amplas camadas desfavorecidas experimenta e teve que sofrer sob a influência do capitalismo se aproxima deveras deste posicionamento. Mas por si só, a explicação não encontra confirmação no mundo dos fatos” (Weber, 1907:507).

Mais uma vez, a preocupação de Marianne é com a teoria. Ela explica que a ideia de que o aumento no “intercurso sexual extraconjugal” conduza necessariamente à “procriação” de filhos ilegítimos não é algo que se deduza dos dados estatísticos, por exemplo.

> “Ao contrário, porém, é possível buscar lançar luz sobre a importância quantitativa do casamento como uma instituição legal a partir das estatísticas populacionais” (Weber, 1907:507).

É o que Marianne passa a fazer discutindo extensamente os dados do levantamento populacional conforme as diferentes regiões do *Reich* nos últimos 64 anos antes da virada do século. Sua conclusão: apesar da enorme variação que marca o processo de florescimento do capitalismo, “a redução do número de relacionamentos não matrimoniais é o que se presta à constatação”. O que “nunca, evidentemente, justifica quaisquer conclusões sobre uma correspondente elevação do nível moral” (Weber, 1907:508). Para ela, “no cômpito final, ao desenvolvimento capitalista em si não há que se atribuir a explicação do aumento do número de relacionamentos fora do casamento” (Weber, 1907:508). O X da questão estaria em outro lugar.

> “Sem dúvida, o surgimento da grande cidade hoje em dia assim como em todos os tempos fomenta o relacionamento não matrimonial e a esse respeito, como trata-se de um desenvolvimento favorável ao capitalismo, este assim também acaba por incentivá-lo quase que naturalmente” (Weber, 1907:508).

Na “sequência da desintegração das comunidades sociais tradicionais” a partir da instituição do capitalismo, Marianne analisa “a nova constituição das camadas proletárias” e a consequente “transformação dos costumes”. “Do outro lado, porém” ela identifica como o

capitalismo dirige por outro lado a demanda por reforço das possibilidades do casamento. “Em virtude da enorme expansão da margem de aquisição”, ele traz consigo, “por vezes”, a possibilidade de “supressão do relacionamento fora do casamento através da proliferação de casamentos”. Um curso que “pode ser” e “é” interrompido por “crises” como se verificam nos “dados estatísticos sobre a frequência do casamento em diferentes épocas e diferentes regiões do país”.

> “A frequência das núpcias aumentou nos anos do *boom* econômico; diminuiu com seu declínio sem deixar reconhecer como efeito geral qualquer evidente influência do capitalismo enquanto tal; de qualquer maneira, nenhuma tendência geral para a queda do número de casamentos. O número de oficializações da vida conjugal alcançou o pico no último século, logo após a fundação do *Reich*, na chamada era dos milionários, quando aos indivíduos foi oferecida uma ampliação das oportunidades de trabalho e renda, ou pelo menos os mesmos pareceram tomados e toda nação envolvida por uma espécie de embriaguez de otimismo econômico” (Weber, 1907:509).

A partir da conclusão de que “através do aumento das oportunidades de renda se eleva, ao passo que com as crises econômicas diminui, a disposição para se casar [Heiratslust]”, Marianne rebate a perspectiva teórica que identifica no capitalismo em si a causa do declínio da família e do casamento. A partir dos dados, ela afirma que “o desenvolvimento do alto capitalismo” esteve longe de retirar a base do casamento; na realidade “nele encontra-se uma tendência de promover o casamento”. A diferença na quantidade de núpcias celebradas nas grandes cidades alemãs em comparação com as identificadas para o campo explicita exatamente essa relação (Weber, 1907:509-10).

Outra conclusão que os dados permitem é a de que apensar de as taxas de matrimônio terem aumentado ao longo do desenvolvimento do capitalismo na Alemanha, a vantagem do homem no que se refere às “chances” de se casar aumentou em relação às “chances” da mulher. Já o número de filhos ilegítimos não sofreu alteração significativa: particularmente não aumentou nem diminuiu ao passo que o número de casamentos aumentou significativamente à medida do avanço do capitalismo alemão. Que a relação entre aumento das taxas de matrimônio e agravamento dos “problemas” relativos ao casamento não é tão direta assim, comprovam-no também as taxas de divórcio.

Marianne demonstra consciência de que do quantitativo não há que se tecer automaticamente conclusões sobre o qualitativo. Sendo assim, se os dados colocam em relevo a relação entre matrimônio e capitalismo, os mesmos estão longe de dar conta do significado do casamento na modernidade. Os dados não cobrem *in totum* a “pergunta que aqui nos

interessa", ou seja, "se seu [do casamento] conteúdo interno foi significativamente deslocado" (Weber, 1907:510).

Em sua refutação da tese segundo a qual tal deslocamento constitui evidência na modernidade, Marianne começa pela hipótese de que uma prova da afirmação seria "o indubitável aumento geral dos casos de divórcio, ou onde este não se dá legalmente, no aumento da quantidade de oficializações das 'separações' judiciais" (Weber, 1907:510). Marianne considera exaustivamente as diferenças "étnicas, econômicas e confessionais" entre os países, sem mencionar a diferença das legislações até concluir que "o capitalismo enquanto tal, especialmente no 'industrialismo' moderno", não constituiu causa suficiente para a desinstitucionalização descrita para o casamento na modernidade (Weber, 1907:511). Da mesma maneira que o nível de rigidez tradicional da legislação não tem como ser tomado enquanto explicação suficiente da queda no número de divórcios.

A crítica nesse último caso se faz diretamente à ideia difundida à época de que o protestantismo teria a agido como uma espécie de promotor geral do divórcio na Alemanha de Marianne. A autora retoma o trabalho de construção de uma abordagem alternativa.

> "Quase sem exceção é o desenvolvimento da cidade grande que favorece a recorrência dos casos de separação (...). Aqui inevitavelmente é de se arguir pela causa do abalo e declínio da moralidade média (...). Mas ao final permanece a pergunta: se um aumento dos casos de separação é consequência da moralidade em decadência ou da elevação das expectativas no que se refere ao conteúdo moral do casamento e assim aumento da área de atrito entre as personalidades desenvolvidas. A escolha entre as duas alternativas é muito difícil. Pois sobretudo há que se evitar confundir a baixa estabilidade do casamento em particular com uma desvalorização do casamento enquanto instituição ou, por fim, concluir pela redução do valor ético médio do casamento na atualidade. Muito frequentemente, evidencia-se que o oposto é que é verdadeiro" (Weber, 1907:512).

O que conduz o argumento de Marianne para a afirmação sobre a importância da elevação das expectativas morais em relação à organização jurídica do casamento na Alemanha é o fato de "o significado estatístico do desenvolvimento capitalista para a situação da mulher no casamento enquanto instituição legal" não remeter necessariamente à "busca por 'novas' normas" para a conjugalidade como podia ser visto no caso do casamento entre os proletários, "em sua esmagadora maioria sob a pressão da necessidade e vulnerabilidade econômica". Marianne salienta que é exatamente o casamento entre os proletariados que vinha sendo assumido como base da análise teórica do significado do casamento na modernidade. Logo o casamento entre o proletariado, entendido "hoje em dia" – segundo o senso comum – "como uma paródia do ideal vigente de casamento" (Weber, 1907:513).

Não é o "abandono" do ideal de casamento de parceria que Marianne percebe como acontecimento. O que ela identifica é, pelo contrário, uma elevação na demanda por reforma da lei em favor da "encarnação" do ideal que permanece apesar do avanço do capitalismo: o ideal de casamento enquanto coexistência das liberdades.

Marianne ainda aponta que, a considerar a realidade, as reformas não vinham sendo demandas "pelo menos não em primeira linha, no campo do direito matrimonial, mas na área da política social em geral" em razão de seu significado para a melhoria da condição feminina naquele cenário.

> "Elas [as reformas na política social] são tão mais importantes para o estrato proletário que o direito privado do casamento; o que esclarece por si só o equívoco ou talvez a fragilidade particular do movimento jurídico feminino nesse círculo" (Weber, 1907:513).

O argumento de Marianne é fino e atinge diversos alvos simultaneamente. A crítica da redução da questão feminina à questão social ou à questão econômica, a crítica à estratégia das defensoras dos "direitos das mulheres" (perspectiva de gênero) e a crítica ao libertarismo sexual, todas as linhas com representantes fortes no Movimento Feminino Alemão como um todo. Em comum, a tendência ao anti-institucionalismo das radicais o qual Marianne faz ressalvas a partir da recuperação do significado da ética da liberdade da pessoa na explicação teórica da articulação entre forma jurídica de organização da interação e possibilidade da liberdade da pessoa na interação. Sua primeira conclusão: o ideal de casamento – na prática e na lei – continuava sendo o de "parceria", e isso independentemente da classe social.

> "O frequentemente assim chamado ideal de casamento 'burguês' não foi abandonado como 'ideal', nem no proletariado nem em nenhuma outra classe. Pois um 'ideal' perde sua dignidade enquanto tal não em virtude das dificuldades ainda maiores para sua realização, mas em virtude do surgimento em nossa consciência de uma ideal 'ainda mais elevado'. A pergunta que tem nos ocupado em todo caso é se porventura esse tipo de nova medida de valor foi encontrado. Se sim - a pergunta então seria: quais as exigências para uma outra maneira de constituição do casamento se deduziriam daí, ou se porventura - tal qual se acredita tantas vezes - precisamente se o caráter de instituto legal do casamento enquanto tal é que se coloca no caminho do novo ideal de maneira que constitua obstáculo a ser removido" (Weber, 1907:513).

Relevante para a decisão de se casar continuava sendo a "possibilidade de liberdade" no casamento. Nada "ainda mais elevado" do que isso. E em sendo esse o ideal, "quais as exigências para a constituição do casamento" se colocam a partir do referido valor e, em particular, em que medida o "instituto legal do casamento" representa um obstáculo ao ideal. A

tendência teórica era a de afirmar que a instituição jurídica do casamento consiste em um obstáculo à liberdade da mulher no casamento. Marianne se prontificou a verificar em que medida a afirmação procede.

Ela começa pelos "ataques dirigidos ao 'casamento legítimo', em nome de novas medidas de valor". Os ataques colocariam a nu "as diferenças quanto a premissas e formas". O "fracasso das mulheres", em acordar, "já para o presente, uma visão sobre a relação jurídica dos cônjuges", mas também o fracasso no acordo quanto à "concepção moral conforme os postulados éticos", explica, segundo a autora, o fato de a "consciência ética dos melhores da nossa nação" apontar como caminho o "renunciar à observação das formalidades publicamente prescritas", intentando assim a expressão pública da rejeição geral à "forma patriarcal do casamento civil". O engajamento no combate necessário à "crença arraigada na subordinação necessária da mulher" é verdadeiro, mas ineficaz, explica Marianne. Em menção direta ao texto de 1904, escrito pela renomada jurista e ativista feminista radical Anita Augspurg, Marianne pondera que os discursos em favor do casamento liberado das "formalidades" jurídicas nada mais incentivam que a fé numa espécie de poder absoluto da "resistência externa das mulheres" (Weber, 1907:513). "A experiência histórica ensina que (...) determinadas reformas do direito matrimonial de fato foram forçadas pelo protesto na forma de corrida em massa para o 'casamento' ilegal". Fora assim na Inglaterra, na Rússia e com o "casamento livre" romano, explica Marianne. Todavia, a mesma história permite ler as consequências da estratégia.

Marianne lê na recusa do "caminho da reforma do casamento civil" uma indisposição para "o posicionamento relativo a valores éticos, necessário" à discussão sobre o "caráter normativo do casamento" no que tange à coexistência das liberdades em relação à duração do vínculo, à monogamia, à distribuição das obrigações, ao reconhecimento recíproco das personalidades, ao ordenamento legal da relação na esfera privada no geral. Esse encolhimento do espaço reservado na discussão para a reflexão sobre o peso da organização jurídica para a possibilidade da liberdade no casamento contribui, segundo Marianne, para o agravamento da a situação das próprias mulheres. Alienadas no que se refere à necessidade de posicionamento em relação ao referido valor, elas renunciam à luta "via Direito" pela composição e manutenção do conjunto de regras e normas relativos ao casamento e à família em função da relevância atribuída à possibilidade da liberdade na relação.

A indisposição para apontar o que é falho na "estrutura interna atual do casamento legal", traduzida no anti-institucionalismo predominante, remete "muito mais" a "uma exigência de demonstração concreta" da insatisfação com a forma jurídica de organização do casamento orientada pelo ideal patriarcal. Por isso, no entendimento de Marianne, é

precisamente o debate sobre a reforma do casamento civil de forma a reafirmar no instituto o valor da liberdade da pessoa que se faz necessário e o que se revelaria mais eficiente que o simples "colocar em dúvida os valores gerais do casamento enquanto instituição legal em si" (Weber, 1907:514). Dito de outra maneira, segundo a percepção de Marianne, a adesão ao "casamento livre enquanto protesto" tinha um caráter muito mais performático do que prático, onde em nome da revolução, optou-se pela indistinção entre conteúdo moral e forma legal do casamento justificando dessa maneira o fracasso do esforço de reforma direito.

Na visão de Marianne, um verdadeiro "caos da crítica ao casamento" onde predominava a confusão ou mesmo incompreensão quanto à qualidade da relação entre ideal e forma quando o tema é casamento no mundo moderno. O discurso pelo casamento "livre" constituía segundo a autora apenas uma "segunda tendência" entre outras.

> "Aquelas correntes espirituais, que decidem por uma concepção mais livre do casamento enquanto forma legítima de coabitação sexual, o fazem não apenas no interesse pela aceleração da equivalência jurídica da mulher, mas em nome de sua completa e também fática independência em relação ao homem e ao mesmo tempo em nome de uma ética sexual supostamente mais elevada" (Weber, 1907:514).

Apesar das considerações críticas "sobre o valor do casamento enquanto instituto legal" face aos argumentos que iluminavam "a posição do Estado e do direito por ele sancionado", não é que o movimento chegasse a desconsiderar a importância da segurança jurídica. A questão para Marianne é a seletividade quanto ao que é aceito como exigência legítima por parte da legislação (Weber, 1907:514), como por exemplo, a monogamia como princípio da legitimidade do casamento civil. Uma concepção de relacionamento íntimo fundada no "desejo de satisfação geral dos instintos" e em afirmações como a de que "os instintos são por princípio 'eticamente indiferentes'", de que vale "o 'direito ao amor' ou também, mais especificamente em relação à mulher, o 'direito à maternidade'" (Weber, 1907:514-15) levaria a uma "guerra entre visões de mundo", a um desacordo que se encontrava fora do cômpito dos problemas reservados para discussão no *Ehefrau und Mutter* (Weber, 1907:515).

> "Nós abordaremos apenas aqueles argumentos contra o casamento que no âmbito de nossas observações reivindiquem também de sua parte a pretensão de que sejam à vez e em algum sentido eticamente fundamentados e motivados" (Weber, 1907:515).

Um discurso eticamente fundamentado e motivado era o adotado pelos representantes

da “nova ética sexual” e suas falas “indissoluvelmente ligadas a considerações eudemônicas”, orientadas pela ideia de “proliferação de gratificação sensual” como um valor em absoluto. Do outro lado, a “valoração societária e estatal exclusiva do casamento” que no campo de batalha entre as perspectivas caracterizava o “socialismo vulgar” (Weber, 1907:515). Marianne começa pela posição marxista.

Sob a roupagem marxista, ela viu o casamento discutido apenas como “escravidão sexual da mulher” viabilizada graças à “propriedade privada, e com ela o interesse do homem” e seu direito praticamente exclusivo à “herança legítima”. Em relação a esse argumento, Marianne recoloca resumidamente o que constitui objeto de debate no primeiro capítulo de seu livro.

> “Primeiro: a escravidão sexual da mulher também aconteceu - e especialmente – por ocasião das formas ‘comunistas’ de produção. Ela independe, pois, do surgimento da ordem da propriedade privada. Segundo: O casamento monogâmico enquanto instituto jurídico se verifica apesar do ‘comunismo’ reinante - na grande maioria dos casos, séculos ou milênios depois do domínio da propriedade privada individual. Sua vitória é assim, tal qual a escravidão sexual da mulher, independente da vitória da propriedade privada. Em terceiro lugar, já que o casamento ‘legítimo’, tanto poligâmico quanto monogâmico, com o direito de preferência das crianças dele derivado, só pode surgir a partir da continuada redução da antiga comunidade familiar é pertinente a pergunta, por quem a propriedade deveria ser herdada. A questão assume um significado semelhante nos dias de hoje. A ordem da propriedade através do direito de herança de determinados indivíduos em relação a determinados bens constitui sem dúvida alguma relação de causalidade com o casamento legítimo. O fato de que originalmente o homem podia fazer de todo filho da esposa preferida, aquela da qual ele tomou posse, herdeiro ‘legítimo’, conduziu abertamente, ao contrário do que é afirmado e, em primeira linha, à diferenciação não apenas do interesse econômico dele e o interesse econômico das mulheres e dos filhos, mas também a diferenciação entre legitimidade e ilegitimidade, de relacionamento ‘conjugal’ e ‘extraconjugal’. O casamento legítimo surgiu primeiro através da expressa proteção contratual, depois jurídico-consuetudinária, depois econômica de mais ou de uma mulher específica e os filhos dela diante de todas as outras mulheres com as quais o homem quisesse manter relação. O instituto é em primeira linha obra da mulher, mais precisamente de sua família, que não a entregava sem o atendimento à exigência de garantias para ela e para os filhos dela” (Weber, 1907:516-17).

Mesmo que “o julgamento moral do casamento na atualidade” seja indiferente a “esse tipo de surgimento histórico”, a resposta à pergunta sobre se o casamento, “pressupondo a reforma de sua estrutura interna, combina com os ideais éticos de hoje” ou à pergunta sobre se há que se pensar em outras formas de conjugalidade que “correspondam melhor àqueles ideais” dependem, segundo Marianne, da clareza quanto ao “sentido” do conjunto de regras e normas referentes à coabitação sexual (Weber, 1907:516). A análise dessa história não visa a detecção da “origem” do casamento, mas esclarecimento sobre a maneira como o referido conjunto opera na articulação de responsabilidade e liberdade dos cônjuges na relação. No entender de

Marianne, nenhuma das perguntas se dá a responder com assente na posição do "materialismo histórico socialista vulgar", defendido por parte do Movimento Feminino Alemão. O problema na visão da autora, a restrição à dimensão econômica da dominação, uma vez que se toma a "subordinação da mulher como condicionada, diz-se, 'economicamente' apenas" (Weber, 1907:516). A igualdade jurídica dos cônjuges, ou mesmo a segurança jurídica ao patrimônio da mulher e à sua liberdade de exercício profissional aparecem na teoria como meio externo necessário à liberdade da mulher no casamento. O tipo de segurança e igualdade privilegiada é a material.

> "Para se colocar igualmente em pé de igualdade com o homem, a massa de mulheres tem que, inclusive durante o casamento e a maternidade, contar com uma remuneração pessoal em virtude do exercício de uma ocupação fora de casa' (Weber, 1907:517).

Segundo os defensores da teoria, tudo o que coubesse especificamente ao trabalho doméstico deveria ser realizado a partir de organizações centrais compostas por uma espécie de força de apoio que cobriria, ao estilo "comunista", todo o fazer doméstico possibilitando assim uma liberação da mãe em relação às responsabilidades inerentes ao referido papel e garantindo assim sua participação no processo de produção em troca da remuneração (Weber, 1907:517). Como consequência desse tipo de absorção do trabalho doméstico através desse tipo de forma comunista de organização do trabalho, Marianne aponta o enfraquecimento da família enquanto instituição primária, com as implicações "econômicas", mas também "psicológicas", para os indivíduos. O argumento consta de seu artigo *Profissão e casamento* de 1906 e é reeditado no *Ehefrau und Mutter* para além do reforço no livro da "ingenuidade da crença" na ideia de que, através desse tipo de organização, a maternidade pudesse vir a deixar de representar algum tipo de limite à ocupação da mulher fora de casa (Weber, 1907:517).

No *Ehefrau und Mutter*, Marianne também questiona a consistência do "cálculo econômico" implicado na proposta alternativa de organização da vida nesse sentido, já que não se consideram nem os custos nem as dificuldades inerentes à composição de uma "força de apoio" especializada no "cuidado e educação das crianças", especialmente no caso de "organizações a serem compostas por camaradas" dedicados a absorver o trabalho da mãe de família "trabalhadora" em favor de uma massa de mulheres que busca o trabalho apenas "por força da necessidade". Evidentemente Marianne reconhece que o que toca a essa massa de mulheres são ocupações mecânicas, sem qualquer conexão com a satisfação pessoal sobredeterminadas que estão pela necessidade econômica dos sujeitos. Mas a questão para

nossa autora é o fato de, segundo seu ponto de vista, a grande maioria dessas ocupações não chegar a fazer frente, seja ética, seja psíquica, seja física, seja social, seja culturalmente ao "trabalho-vocação" [Berufsarbeit] implicado na intersubjetividade que constitui o compartilhamento da vida. O valor desse "trabalho-vocação" é tão significativo que reforça, segundo Marianne, os obstáculos psicológicos s serem superados pela mulher antes de atender a qualquer outro "chamado". Marianne entende que o argumento marxista não tece esse tipo de consideração à medida que identifica o primado da necessidade econômica na definição que classe operária adotaria do conceito de "trabalho"; ou do trabalho reduzido a ocupação remunerada e inarticulável com o trabalho voltada para o cultivo das relações dentro de casa (Weber, 1907:519).

Depois de concluir que a mulher "trabalhadora" é submetida, bem como toda sua classe, à nova ordem do capital, depois de afirmar que há que se "arcar com as consequências desse fato" até que venha a revolução, a teoria se desenvolve tendo em vista um ideal de emancipação "econômica" da mulher estabelecido a partir da convicção de que a realização profissional da mãe e esposa, bem como do proletário em geral é impossível em meio à ordem do capital (Weber, 1907:519). Apesar de reconhecido o significado crucial da atividade profissional para a realização pessoal, o desejo pessoal de e o direito pessoal a esse tipo de realização não contam na teoria com a prospecção de formas institucionais que contemplem algo mais que a necessidade econômica de trabalhar. O risco, segundo Marianne é o de elevar essa concepção reduzida de trabalho a marco regulatório do direito matrimonial e de família.

Marianne entende que na lei haveria de prevalecer uma maior clareza quanto ao equívoco da sinonímia entre "responsabilidade econômica" dos cônjuges pela família e "responsabilidade ética dos indivíduos uns em relação aos outros". No primeiro caso, a lei remete necessariamente à esfera prática da vida e o faz à medida que atende à "necessidade de regulação jurídica da relação econômica entre pai, mãe e filho" por exemplo; uma função "inarredável [da lei], ainda hoje" (Weber, 1907:519). O fato de as obrigações nesse campo poderem ser facilmente traduzidas em cifras, tal como o dever de alimentos e a participação no orçamento doméstico, simplifica a função do direito, por assim dizer. Já quando o terreno é o da moralidade, a lei se mostra incapaz de cobri-lo. O máximo que a lei orienta é a conduta externa dos indivíduos, não suas convicções morais. Exemplo mais uma vez é a organização jurídica da relação pais e filhos. Note que a responsabilidade dos primeiros por seus descendentes se mantém mesmo em caso da "emancipação econômica" dos mesmos (Weber, 1907:520).

Marianne argumenta que o resultado dessa política teoricamente fundamentada, que

coloca a emancipação econômica acima de outras condições necessárias à liberdade de ação nos termos do individualismo ético, ainda traz consigo o efeito nefasto de reforço do "egoísmo natural" que caracteriza "a massa de indivíduos isolados, autocentrados, preocupados apenas com as próprias necessidades". A imagem teoricamente construída aparece reforçando a política interessada em vincular "relacionamento íntimo com deveres econômicos". O que não alteraria nada no que se refere ao "direito de herança", por exemplo. A demanda por segurança jurídica nesse campo é perene, segundo Marianne. Tanto que o "casamento 'legítimo' conservaria sua relevância, ao menos para as crianças e para a esposa da classe dos proprietários ou mesmo das privilegiadas economicamente" (Weber, 1907:520).

Quanto à defesa do "auxílio maternidade" como compensação ao défice do direito de propriedade e prejuízo na autonomia de trabalho, Marianne argumenta que, mesmo que se deva reconhecer o peso do econômico, não há que se "esperar daí uma elevação da ética sexual ou uma moralização geral", porque sempre e mais uma vez é o "problema da assunção de responsabilidades parentais através da 'coletividade'" que se coloca.

Ao final, Marianne conclui que não se justifica uma política que tenha por objetivo a "emancipação dos sexos em relação às consequências do relacionamento íntimo" (Weber, 1907:520). O reconhecimento recíproco dos limites da esfera de livre ação dos envolvidos, especialmente no que tal liberdade tem a ver com as responsabilidades dos indivíduos nesse tipo de interação compõe o conjunto dessas "consequências". A compensação pecuniária não alcança, enquanto solução institucional, o problema da relação entre direito matrimonial e segurança jurídica a essa liberdade. Note o que estava implicado na proposta dos "socialistas".

> "É de se acrescentar que o efeito prático do pagamento de pensões às mães - como os representantes da teoria defendem - certamente seria, por todas as experiências já registradas, o aumento na restrição da possibilidade de exercício profissional: elas começariam na sequência a viver da procriação como de fato se dá hoje em dia, em menor medida, entre as mães solteiras. Esta também é necessariamente a consequência da pensão alimentícia, por comparação mais rudimentar [em relação ao primeiro tipo de auxílio]" (Weber, 1907:521).

Não que Marianne fosse contra a necessidade de implementação de algum tipo de "seguro maternidade". A questão para ela era manter como diretriz da política a liberdade ética de atribuição de sentido à própria vida. O que revela que o conceito de ação é diferenciado em relação à posição marxista. Se orienta pela possibilidade da liberdade na modernidade e a estabelece como eixo gravitacional do projeto de instituição pública de formas de interação.

A preocupação com as limitações econômicas referentes à capacidade de subsídio

estatal também é mencionada na crítica à proposta "socialista". As medidas conseguiriam no máximo amenizar "o constrangimento sofrido pela mãe proletária para que ela negligencie sua 'profissão de mãe' em nome de uma ocupação mal remunerada fora de casa". O que seria, então, "exatamente o oposto de uma verdadeira emancipação da profissão de mãe através do trabalho remunerado". Ao contrário do que prega a teoria, "provavelmente não apenas a procriação aumentaria, mas também os casamentos" já que oportunidades de contato aumentam em profusão com a ampliação da esfera de ação da mulher além da soleira da casa (Weber, 1907:521).

Outro ponto crítico da teoria: mal se toca na "obrigação legal do homem para com o orçamento da família". Especialmente quando a mulher é economicamente ativa, a intersubjetividade é desprezada em seu valor para as pessoas em geral. O projeto ordenaria a questão - como é possível julgar por si só, nas palavras Marianne - ao âmbito da *Sozialpolitk* moderna sem qualquer consideração do "significado substantivo" do individualismo ético na consideração teórica (e política!) do problema da organização jurídica da interação entre os sexos (Weber, 1907:521). Veja a proposta do "auxílio maternidade universal", Marianne faz a ressalva. Toda a discussão vinha sendo conduzida a partir do foco na resolução do problema das obrigações de caráter econômico. O que poderia sim constituir, segundo Marianne, "uma fase preliminar da assunção das responsabilidades parentais através da 'coletividade'", exatamente porque "evidentemente não se trata de estabelecer o que se deve", mas da discussão sobre as condições externas estabelecida em função da dignidade dos envolvidos na interação. Daí a dificuldade em entender porque, "em vez de se se pensarem instituições para a educação das crianças" que contassem com "forças treinadas como 'em um grande negócio'", a proposta "socialista" tende para uma solução que tende a prejudicar aos indivíduos o controle efetivo de próprias ações. E aqui torna-se ainda mais realçada, segundo a visão de Marianne, "a dimensão ética do problema" ignorada "na série de argumentos em geral contra o casamento enquanto instituto legal" (Weber, 1907:522).

O mesmo tipo de inconsistência parece comprometer, segundo a autora, a associação feita a partir do "socialismo vulgar nas discussões atuais" entre "a prostituição na sociedade moderna, casamento 'legítimo' e ordem do capital".

> "De fato: no que diz respeito aos homens, a dissonância entre as normas vigentes e a práxis sancionada social e legalmente é tão aguda (...), a educação da massa de homens para o reconhecimento, sem mencionar para o desenvolvimento da norma, tão utópica, que é de se compreender quando o reformador social vincula no pensamento os referidos fenômenos ou, um passo além, conecta casamento e capitalismo, um com o outro, de forma a tornar ambos responsáveis pela existência da prostituição. O

> material fundamental para essa construção é fornecido - ao lado dos pontos de vista puramente sanitários (para não dizer 'veterinários') da moral sexual de algumas 'autoridades' médicas - pelo Estado mesmo. E o faz no momento em que ele coloca sob sua aba, ao lado do casamento, também a prostituição; pactua com ela e através do sistema legal chancela tal liberdade para o homem com o carimbo da permissividade, uma vez que, ao contrário do tratamento conferido à prostituição, reprime policialmente a penetração ética do concubinato monogâmico enquanto forma alternativa de relação sexual fora do casamento, por exemplo. Que o Estado enquanto patrono do casamento adote concomitante a essa condição a manobra de facilitar ao homem o acesso à prostituição, faz com que ele mesmo [o Estado] seja percebido como cínico em relação à norma e contribua significativamente para o caráter turvo tanto do conhecimento factual, quanto do julgamento ético sobre a questão" (Weber, 1907:522-23).

Há que se admitir, explica Marianne, "que para além dessas conexões ideais e legais e de alguma maneira também econômicas entre as condições de vida na sociedade moderna e a prostituição", fazer "do 'casamento depois do direito patriarcal' o culpado pela prostituição é altamente a-histórico". É preciso que se recorde, Marianne pontua, que além de a prostituição ser, através da "compra do ato sexual por parte do homem para a satisfação das próprias necessidades, (...) prática tão antiga quanto a história, e muito mais antiga do que o casamento legítimo", ela também foi recorrente onde vigia o assim chamado "direito materno" (Weber, 1907:523). Ali também:

> "A menina é apenas uma fonte de renda para sua família, que a oferece em troca de qualquer tipo de resgate. O homem pode hoje referir-se à prostituição nesse sentido como um resíduo de fato da barbárie mais antiga" (Weber, 1907:523).

O sentido do "desenvolvimento" em afirmações como essa é bastante específico. Por entender cultura como processo de cultivo, Marianne descreve a moral sexual submetida a um processo de refino ao longo da história toda vez que se verifica historicamente a relevância atribuída à liberdade da pessoa nas formas culturais diversas de interação entre os sexos. O raciocínio continua válido para a análise da prostituição nas sociedades "civilizadas". Enquanto fenômeno característico "dos povos de cultura", a prostituição constitui singularidade histórica. Entre os "povos da natureza", a satisfação dos instintos se dá "sem a instituição do 'amor' pago ou comprado". Por isso "ali falta a prostituição" nesse sentido. E se entre os "povos da natureza não há que se falar em prostituição, argumenta Marianne, "então, atribuir aos hábitos e costumes sexuais corriqueiros daqueles povos uma moralidade em geral maior [no que se refere aos povos da cultura] só pode significar desconhecimento de um tudo" (Weber, 1907:524).

> "Seu instinto de variação sexual furiosa se torna bastante galopante em ocasiões festivas, seu 'casamento' - desde que a margem de alimentos seja em quantidade suficiente - se dá sem prudência econômica e, portanto, restrito a uma idade muito precoce além de - sempre do lado do homem, raramente pelo lado da mulher - podendo ser dissolvido a qualquer momento conforme a vontade. Esse 'o que agrada é permitido' significa sempre e principalmente: o que se pode conquistar pela força ou pela astúcia, sem atravessar os apetites de seus vizinhos. Evidentemente, é um tipo de 'imanência do bem e do mal' onde o homem pode 'possuir' qualquer mulher desde que não lhe seja negado por outros homens, a prostituição enquanto forma especial de relação sexual não se distingue do que 'moralmente se entende hoje em dia como 'casamento'" (Weber, 1907:524).

A pergunta que resta diante disso e que Marianne denomina como "obviedade" é pelo o que especificamente depõe "contra o valor de nossas normas éticas" na forma de organização desses povos e se "podemos derivar dali alguma orientação para nossa ação e para a renovação de nossas instituições" (Weber, 1907:524). A partir desse momento, Marianne volta seu argumento contra os representantes da nova ética sexual, defensores da "admissibilidade da poligamia ou do "poli amor" [Gruppenehe] enquanto meio para o beneficiamento da vida sexual e maior valorização da mulher". Contra o argumento da pedagoga, professora de literatura e renomada feminista sueca Ellen Key[96] (ponto de vista difundido na Alemanha por Helena Stöcker, um dos grandes nomes do Movimento Feminino Alemão à época e pelo jornalista, historiador da arte e anarquista belga Jaques Mesnil[97], mas também compartilhado por Eduard Carpenter, filósofo e poeta inglês, considerado um dos pioneiros da causa LGBT[98]), Marianne pondera que "a prostituição se mostra relativamente 'dispensável' lá onde os homens das classes favorecidas satisfazem sua inclinação natural pela troca" à medida que se concebem "relacionamentos poligâmicos" ou se entende que "as mulheres podem viver a poliandria" (Weber, 1907:525).

Como o interesse de Marianne é pelo significado prático do "ideal monogâmico de comunidade sexual duradoura e exclusiva" nas sociedades ocidentais, ela procura entender a relação entre casamento monogâmico e prostituição a partir da perenidade desta última ao longo da histórica humana. Segundo Marianne, "a história ensina que a prostituição se faz presente em todas as ordens de propriedade e mesmo matrimoniais". A chave da questão parece ser,

---

[96] Dentre os vários livros de Key, dois em especial mereceram maior atenção de Marianne. *Über Liebe und Ehe* [Sobre amor e casamento] de 1904 e *Liebe und Ethik* [Amor e Ética] de 1905. O primeiro se tornou praticamente um *best seller* entre as feministas radicais à época e com certeza caiu no gosto da burguesia em toda a Europa. Sua reedição em 2012 na Alemanha atesta o fascínio em relação ao argumento de Key ainda hoje.

[97] O livro de Mesnil citado por Marianne mais extensamente é *Le marriage libre* de 1900. A tradução em alemão saiu em 1904.

[98] Os livros *Sex Love and Its Place in a Free Society* de 1894, *Marriage in Free Society* do mesmo ano e *Love's Coming of Age* de 1906, este último publicado em alemão em 1900 sob o sugestivo título "*Quando as pessoas se tornam maduras para o amor: uma série de artigos sobre a relação entre ambos os sexos*". O livro de Carpenter também mereceu uma reedição em 1920 na Alemanha e em 2008 na Inglaterra.

segundo a autora, a relação entre o ideal de liberdade sexual que prevalece em uma dada sociedade e a prostituição. Depois de recobrar exemplos analisados ao longo do *Ehefrau und Mutter*, ela conclui:

> "Tão longe a história alcance, baixas exigências em relação ao padrão ético ou à estabilidade do casamento nunca e ainda não contribuíram para a redução ou para o 'processamento' da prostituição (Weber, 1907:525).

Em outras palavras, para Marianne, ideias institucionalmente desencarnadas não têm esse poder. Somente o cultivo da ação conforme a norma poderia forçar o recuo da prostituição.

> "A contrário, somente nas épocas em que a religião de alguma forma - tal qual por exemplo o judaísmo no retorno do povo de Israel do cárcere babilônico, o cristianismo primitivo, o islã e, então, o protestantismo, antes e também ainda no primeiro período ideológico do *Aufklärungszeit* - se colocou a tarefa e as mesmas se investiram do poder de permear ética-religiosamente a vida cotidiana do indivíduo é que se conseguiu educar substancialmente para a ação conforme a norma, não apenas a mulher, mas também o homem, e com isso reduzir a prostituição a um mínimo até então desconhecido" (Weber, 1907:525).

Para continuidade da "denominada 'moral burguesa', que apesar de tudo, ainda hoje detém a força" necessária para fomentar "nas pequenas e médias cidades, bem como entre a '*Intelligenz'* civil" a autodeterminação de limites para os próprios impulsos - à época representada pela fidelidade no casamento "como norma ideal a ser observada também pelo homem" -, Marianne reconhece, ao lado das normas objetivas que regem a interação entre os sexos, a importância do cultivo moral individual na prática, claro. Mas prioridade em sua análise é a forma em relação ao processo de cultivo da personalidade moral. Para ela, independentemente do "quão forte" seja o caráter "social, higiênico e sobretudo econômico" da coabitação sexual "na sociedade moderna" uma "mirada na história da moral sexual" revela a "conclusão final esquecida" de que "mudança da ordem legal, das relações sociais, e das 'convenções' societárias não tem como refinar por si só a vida sexual", pois enquanto existirem indivíduos dispostos a fazer do outro meio ou a se oferecer como meio em troca de alguma remuneração - seja ela qual for - a prostituição terá lugar. Então a primeira questão para Marianne é a importância da intersubjetividade como ponto de partida necessário para o cultivo da personalidade moral, considerando que essa intersubjetividade possa ser a relação conjugal. A segunda questão é o papel do direito matrimonial na rejeição, mesmo que apenas externa, das formas de organização da interação que favoreçam a objetificação, esta sim, a atitude antiética

por excelência segundo a lei da moral.

Ao considerar essas duas questões em sua crítica à maneira como vinha sendo abordado o tema da prostituição, Marianne discute em primeiro lugar o que a elevação das expectativas éticas implicadas no ideal de casamento moderno tem a ver com a prostituição em si. A autora chama atenção para o fato de que os casos de prostituição sempre se elevam em um contexto de idealização do curso livre das "forças elementares". Ela mostra que, sempre que tais forças são submetidas às novas expectativas éticas – mais elevadas em relação ao ideal de liberação dos impulsos –, a prostituição recua.

> "A prostituição é, pois em última análise, um testemunho da rebelião sempre renovada das forças naturais elementares em nós contra a regência da cultura espiritual. Ela é, exatamente no mesmo sentido que o perjúrio, a fraude e a difamação, 'eternamente', natural e altamente co-determinada, também na extensão da sua ocorrência, pelo meio social" (Weber, 1907:526).

Note-se que ao contrário do argumento moralista, na fala de Marianne a prostituição nesse argumento nada indica sobre a falência dos "critérios morais a partir dos quais medimos o valor dos relacionamentos entre os sexos". Pelo contrário. O que chama atenção da autora é precisamente a elevação das expectativas morais no que se refere à interação entre os sexos naquele momento histórico. Se tal como o perjúrio, a fraude e a difamação, a prostituição continuaria existindo, infiltrada "nas relações sociais concretas", sem promover por si nenhuma "rejeição moral ou legal" e denunciando que "o escopo atual da prostituição" é antes de tudo "um lembrete terrível sobre a necessidade de transformação das condições sociais" (Weber, 1907:526), a elevação das expectativas morais poderia levar não apenas à rejeição moral da prostituição, mas ao fortalecimento da demanda por um posicionamento legal mais coerente em relação à necessidade de segurança jurídica para a dignidade da pessoa em uma relação, mesmo em caso de troca sexual.

Vê-se que, para Marianne, a questão vai além das "condições sociais" e mesmo das "fraquezas morais do sujeito", e envolve a demanda crescente por eticização das formas de interação que ela entende como sinal do esforço pelo cultivo moral.

> "Por todo lugar onde as ideias éticas despertam, de imediato as exigências físicas da esfera sexual e as reivindicações da ética - estas também concebíveis como 'mais livres' - serão percebidas como forças que se repelem mutuamente. Quanto ou quão pouco poder se confere respectivamente entre os diferentes povos e em diferentes eras à sensibilidade sexual é questão relativa à história do desenvolvimento moral-sexual e a mesma não tem como que ser discutida aqui. É apenas de se destacar que aquele doloroso e tremendo conflito entre o-que-é e o-dever-ser, em nossa natureza sensual-

> espiritual de alguma forma e em todos os lugares, adentra a consciência individual. É um destino inescapável para aqueles que se esforçam pela cultura moral, uma característica específica de 'dignidade humana' em oposição a animalidade, e uma das ferramentas mais importantes para o cultivo subjetivo" (Weber, 1907:527).

O que o referido cultivo tem a ver com o ideal de liberação da sexualidade das amarras normativas é o que a autora discute em seguida, considerando a premissa de que não há como poupar o humano do embate entre as tendências a dar vazão aos impulsos naturais por um lado e a se sensibilizar pela dignidade da pessoa de outro. O nível das expectativas éticas predominante em uma dada era ou civilização favorece uma ou outra tendência humana.

> "Reduz-se a dignidade da norma em função da "fraqueza" humana, o resultado de qualquer maneira será, não uma harmonização e refinamento geral da vida sexual, mas um aumento da incivilidade [Unkultur] espiritual" (Weber, 1907:527).

Mas como se deu a elevação dessa "dignidade da norma" nesse caso? Marianne responde:

> "Uma 'norma' moral é derivada do que o homem médio faz, tão pouco como uma verdade científica o seria do que a média dos homens acredita. Certamente, o nosso discernimento moral está em constante aperfeiçoamento, infinitamente detém a tal capacidade de progredir tal qual nosso conhecimento científico. Nenhum estado do nosso julgamento moral é definitivo. Novas condições sociais colocam ao infinito novos problemas e a possibilidade de novas soluções. Contudo, os ideais éticos rebaixados são aceitos como 'relativamente ilegítimos' tal como descobertas científicas superadas podem ser consideradas como 'relativamente corretas' logo depois de o nível mais elaborado de julgamento for atingido, isso em ambas as dimensões. Um ideal ético mais elevado que a aspiração pelo casamento monogâmico voltado para a duração e exclusividade ainda não é conhecido e, para nós no momento, de acordo com registro da nossa cognição moral, impensável. Este ideal mais alto até agora se destina a ser pensado como norma. Em razão do paradoxo de sua pretensão à 'eternidade' do amor, tem sido e será para sempre a fonte de angústia mental profunda, mas também a fonte do mais poderoso desdobramento das forças morais. Caso um ideal mais elevado se apresente - só então daremos o velho como morto" (Weber, 1907:527-28).

O ideal moderno de casamento permite identificar a que níveis foram elevadas as expectativas éticas no que diz respeito à relação conjugal. Sob um "ponto de vista puramente prático" há que ser levado em conta o fato de que "reduzir a prostituição através da diminuição daquelas medidas ético-sexuais" é algo ineficaz no que se refere ao objetivo pretendido: garantir o reconhecimento da dignidade da mulher. A propagação da proposta de liberalização "entusiasticamente" promovida "por parte do mundo masculino" (aquele "eticamente desorientado"), se daria, segundo Marianne, via camuflagem do interesse do gênero sob razões

"medicinais" inclusive. O interesse de gênero na manutenção, "ao lado da 'prostituta', de uma 'nobre filha' ou estudante sem precisar arcar com as obrigações éticas e econômicas de esposo e pai" é o que salta aos olhos, segundo ela, na proposta dos "batedores da nova ética sexual". Portanto, a instituição da "dupla moral", quando através da reformulação do "código dos costumes da sociedade", passa a autorizar "por princípio um direito à satisfação desimpedida das pulsões vitais fora do casamento 'também' à mulher - em lugar de por princípio contestá-lo também para o homem". Para Marianne, o resultado da alteração do código nesse sentido implicaria, não na redução da prostituição, mas sim no aumento do número de "casamentos" (Weber, 1907:528). Afinal:

> "Tão logo esse tipo de 'relações' soltas, como hoje em dia vem sendo reiteradamente exigido, passe a ser legalmente protegido e moralmente celebrado, ou seja, por ventura e por ocasião da separação então facilitado, os deveres paternos plenos perante os filhos surgidos desse tipo de relação serão infligidos ao homem pelo menos, e as referidas relações se tornarão imediata e aproximadamente tão desconfortáveis e tão dispendiosas [do ponto de vista dos defensores da 'nova ética'] quanto o casamento legal" (Weber, 1907:529).

Note que ao lado do "moralmente celebrado" Marianne procura dar conta do significado do "legalmente protegido". Em sua análise, a maneira como a moldura externa conferida à intersubjetividade procede em relação à elevação das expectativas éticas referentes à coabitação sexual assume lugar central uma vez que tudo giram em torno do reconhecimento recíproco das respectivas esferas de livre ação dos cônjuges enquanto essência do que se denomina casamento em nossa civilização. Se a relação é "de direito", a referida demanda por reconhecimento (na prática e na lei) da liberdade da pessoa no casamento não tem como ser contornada via adesão ao movimento pelo "casamento livre". Marianne argumenta que o protesto sequer tangencia o problema da autolimitação como central no relacionamento íntimo; autolimitação que se mantém enquanto exigência ética para a durabilidade do vínculo pensado enquanto coexistência das liberdades. Onde se justificaria então a natureza supostamente mais ética do dito casamento "livre"?

A prevalência de relações liberadas das "formalidades" coloca em relevo, não uma nova ética sexual como queriam os manifestantes, mas a crescente demanda pela organização jurídica da interação em função do ideal de coexistência das liberdades no relacionamento vigente naquele momento. Nas palavras de Marianne:

> "O que tende a ser ampliada nas relações livres é mesmo e agora, apenas a falta uma vinculação legal! (Weber, 1907:529).

Se nos discursos dos defensores da "nova ética", "'liberdade' e 'naturalidade' remetem sobretudo à "falta de vinculação legal", a "inverdade interna" dessa conexão remete segundo Marianne à dificuldade em reconhecer a estreita ligação entre ideal e forma de casamento na modernidade. Reconhecimento jurídico do vínculo e qualidade ética do vínculo aparecem articulados na demanda pelo casamento enquanto instituto legal e enquanto valor cultural ao contrário do que se defende por meio da estratégia de desconstrução do casamento, seja enquanto instituto, seja enquanto valor, que predominava como forma de luta do Movimento Erótico.

Ao casamento - se dizia - "faltaria o 'sentimento', a única medida de valor 'natural' para o relacionamento íntimo" (Weber, 1907:529). O que seria precisamente "natural" aí é o que intriga Marianne. Para ela, a crença nesse "natural" como o que define o humano tem sempre consequências graves, mais severas no caso da mulher. Caso "o risco físico, psíquico e - em nossa ordem social - 'econômico' dessas relações soltas" viesse a ser depositado apenas nos ombros das mulheres, como geralmente o é, haveria que se lhe garantir acesso a métodos contraceptivos (como evidentemente se exige). Nesse caso, a crítica do casamento legítimo enquanto prisão do indivíduo se volta contra a própria posição teórica sustentada no Movimento Erótico, segundo Marianne, uma vez que também nas relações ditas "livres", o "mais íntimo do relacionamento sexual" corre risco de se perder caso não conte com a mediação institucional do valor da liberdade da pessoa na relação. Se para os partidários do movimento, a institucionalização (especialmente a jurídica) compromete a "naturalidade" da "pura" sensualidade, esse grande valor nos discursos em prol do libertarismo sexual (Weber, 1907:529), o que passa desapercebido é o fato de que é a redução do humano à pura sensualidade que favorece a objetificação nos relacionamentos cotidianos.

> "Precisamente a 'naturalidade' evocada para defesa da 'indiferença' ética ou também do positivo valor 'humano' dos relacionamentos 'livres' é que falta nesses relacionamentos" (Weber, 1907:529).

A partir do ponto de vista do individualismo ético, nada que conta como valor "humano", nada que é caracterizado como "livre" se refere à "indiferença" ética, explica Marianne. Em contraponto à ideia de relacionamento íntimo defendida pelos representantes do Movimento Erótico, Marianne defende que quando a "paixão" é "verdadeira e profunda", ela

desperta a "crença na própria 'eternidade", a "vontade de lutar pela própria duração". Nesse caso, pela cabeça dos amantes nunca há de passar a ideia de envolvimento "sem a certeza de que o outro não o deseja como objeto útil e descartável, mas sim como um ser humano pleno, cujo destino deve tornar-se perenemente um com o seu próprio" (Weber, 1907:530). Dito de outra maneira, a demanda por institucionalização em algum grau compõe o humano também nesse tipo de interação e se faz a partir do ideal de possibilidade da coexistência das liberdades. E como não se trata aqui de "sentimento que tenha gênero específico". Muito menos se limita ao problema da prostituição e seu "caráter crasso de compra e venda". Central nesse caso é o fato de que o "estado subjetivo dos amantes", tal qual descrito pelos defensores da "nova ética" em sua defesa da liberalização da coabitação sexual em relação à sua moldura institucional, não alcança "a 'humanidade' do relacionamento". Humanidade que conforme a definição de liberdade ética está "necessariamente ligada à verdadeira parceria" (Weber, 1907:530).

Marianne faz o reparo de que a "possibilidade da liberdade" no casamento, ideal que motiva para o relacionamento, se materializa no cultivo da parceria e se expressa na duração e estabilidade da relação que se dá a medir não pela "tão citada paixão avassaladora" como se define o "verdadeiro amor" nos discursos sobre os amantes, mas "através dos valores éticos, como, no sentimento da responsabilidade um pelo outro e pelas crianças"; valores *livremente* assumidos pelo casal a partir da crença no valor da liberdade do parceiro, ou melhor, na possibilidade de articulação de liberdade e responsabilidade dos respectivos indivíduos.

> "Somente onde se unem a consciência da responsabilidade e a profundidade da sensibilidade há que se reconhecer uma comunidade sexual no 'sentido' ideal de 'casamento'" (Weber, 1907:530).

Para a referida união busca-se uma forma, uma moldura da relação, ela também ética porque também orientada pelo ideal de coexistência das liberdades tal qual o esforço dos cônjuges em um casamento de parceria. Pois que esse ideal de coexistência das liberdades, para usarmos um vocabulário mais atual, nunca se "realiza" no mundo sensível dispensando as condições externas – objetivas – de sua possibilidade, a reflexão sobre as formas de organização da interação em relação ao ideal de interação se impõe. No que diz respeito à forma jurídica moderna, as "concepções racionalistas também nada têm a dizer sobre o valor desse ideal moderno", conclui Marianne. Contudo, apesar da distância entre "o conteúdo subjetivo fático de inúmeros casamentos" e ideal moderno de casamento ser "infinitamente profunda" e de "seu sentido humano ser reiteradamente abalado e sufocado através das condições econômicas",

Mariane defende que é “sobretudo o direito” que tem se demonstrado completamente alheio à importância fundamental do “valor ético dos relacionamentos concretos” que valem na sociedade contemporânea “como casamento” (Weber, 1907:530).

“Como o ‘direito’ matrimonial se comporta, então, em relação ao ‘ideal’ ético de matrimônio” é a pergunta à qual Marianne se dedica na sequência (Weber, 1907:531).

> “O Direito é primeiramente uma instituição social. Conforme seus meios ele pode regrar apenas o comportamento externo e apenas ao comportamento externo vincular consequências legais. Por isso mesmo um ideal ético nunca tem como se desenvolver ‘exclusivamente’ na ordem legal, seja ela qual for. Isto, novamente, porque o direito não funciona como uma compensação em possíveis conflitos de interesse, mas precisamente só tem como 'contar' com as pessoas comuns e com aqueles fatos econômicos dados. Ele pode facilitar ou restringir ideais éticos de personalidade, mas sem que possa realizá-los concretamente. Ele deve ser projetado para ajudar a alcançar fins sociais, mas, no caso, a ‘personalidade’ só tem como exigir dele, em princípio, que ele se coloque no caminho da vontade ética dos sujeitos apenas instruindo-a quando necessário e mesmo assim, apenas em função dos valores sociais predominantes da cultura (Weber, 1907:531).

Enquanto meio externo de orientação da conduta, o Direito não se mostra suficiente para realizar o ideal ético no mundo. A encarnação de valores na prática não tem como se dar sem “contar com as pessoas comuns”, sua moral. Influenciam também nessa realização, sobremaneira, outros fatores culturais como religião, educação, economia. Tal qual esses outros vetores, o Direito pode “facilitar ou restringir ideais éticos” desde que “projetado” como “caminho da vontade ética dos sujeitos”, desde que orientado pelo que é considerado eticamente relevante em uma cultura. No caso do casamento há um “valor social” a ser defendido a partir do uso do Direito como meio para instrução da capacidade de autolimitação dos humores ou inclinações subjetivas.

> “O ‘casamento’, ou seja, o vínculo sexual estabelecido a partir do desejo de duração e da intenção de assumir a responsabilidades pelo destino dos filhos, é em primeiro lugar um valor social para o direito. Refere-se não aos humores subjetivos, mas à assunção de responsabilidade, esta que se procura traduzir em preceitos legais” (Weber, 1907:531).

As referidas responsabilidades, que se dão a traduzir em preceitos legais, são elencadas na lei de maneira a se demarcar juridicamente os limites das respectivas esferas de livre ação de cada cônjuge. Ou seja, é via Direito, em sua condição de instituição social, que se definem as responsabilidades individuais decorrentes da interação. Mas para cumprir sua função social nesse sentido, o Direito tem que adotar como princípio da interação o reconhecimento recíproco

das distintas esferas de livre ação dos cônjuges. Se é assim, liberdade e responsabilidade se articulam no casamento organizado juridicamente enquanto "de parceria" e nesse sentido, em conformidade com o ideal de coexistência das liberdades no casamento.

No entanto, Marianne chama atenção para a necessidade de qualquer consideração sobre o peso do Direito enquanto fator cultural referente à relação conjugal ter então que reconhecer o fato de que "nem todo 'casamento' contraído na prática se mostra capaz de, enquanto comunidade de vida, realizar o ideal" ou mesmo o de que "existem crianças que não nascem em comunidades assim" (Weber, 1907:531). Uma coisa é a "possibilidade da liberdade" enquanto relevância decisiva para a opção dos indivíduos pelo casamento. Outra coisa é a realização dessa liberdade no casamento uma vez que a mesma depende da autolimitação recíproca da vontade de influência de um cônjuge sobre o outro. O Direito tem diretamente a ver com essa capacidade ou interesse de autolimitação na prática uma vez que opera de fora, objetivamente, no registro do livre acordo e na oferta de garantia jurídica ao reconhecimento recíproco dos limites de livre ação. No caso:

> "Direito que pavimente o caminho, não para o substituto, mas para o tipo moralmente mais elevado de coabitação sexual: o casamento. Que oriente por ele suas disposições, e que as comunidades sexuais que atestem a legitimidade da opção pela vida de casado assumam o valor social específico no que se refere aos interesses individuais (...), isso até onde alcançam os meios legais" (Weber, 1907:531).

Quando "os socialistas" discutem a "valoração do casamento através do Estado e da sociedade histórica e economicamente determinados" eles têm razão então. Mas, no entendimento de Marianne, tal valoração tem uma qualidade ética. Em uma sociedade "baseada na ordem privada e na ordenação parental bilateral", onde a família existe como "unidade econômica de pais e filhos", mas onde o Estado é a instituição encarregada da regulação da propriedade, especialmente no que se refere à identificação do "progenitor legalmente obrigado", o que se lhe determina diretamente é "o direito individual de herança que vige entre nós", por exemplo (Weber, 1907:531). A herança aparece então como direito individual defendia via direito. Sem se preocupar com a instituição do comunismo enquanto solução para o problema da propriedade privada, esta sociedade "garante a toda criança, através do Estado e perante ambos os pais à medida que ele obriga pai e mãe em relação aos filhos, direitos econômicos e pessoais" (Weber, 1907:531-32). E mesmo que "no futuro, como haveremos de discutir", os filhos nascidos fora do casamento passem a ter "os mesmos direitos" em relação a ambos os pais (inclusive os direitos de natureza econômica) como garantido àqueles nascidos

dentro do casamento, o Estado no cumprimento de sua "função social" ainda não teria como dispensar o instituto. "Dentre as demais formas de coabitação sexual, o Estado teria que continuar a priorizar o relacionamento íntimo estável enquanto instituição social", mas nesse caso, enquanto "comunidade jurídica e economicamente longeva", tão somente porque em função da garantia dos interesses individuais (Weber, 1907:532). Dito de outra maneira, porque é através do casamento civil que se oferece uma base objetiva para a possibilidade da liberdade da pessoa dentro do casamento e mesmo da família. O que revela que, nesse caso, não se trata do interesse do Estado em assegurar precipuamente o cumprimento da "responsabilidade econômica e pessoal entre pais e filhos no casamento'", mas sobretudo de assegurar a dignidade dos indivíduos na organização. Uma tal tarefa tem que ser encarada, segundo Marianne, "não apenas como postulado moral, mas como regra jurídica" (Weber, 1907:533). Por isso:

> "Toda 'nova ética', a partir da qual se combata o direito vigente, não pode ter outro sentido senão a exigência de que um novo direito venha a ser criado de maneira a ocupar o lugar como nova regra válida; e não que o relacionamento sexual e suas consequências devam ser submetidas por assim dizer ao 'vácuo jurídico'" (Weber, 1907:533).

"Do ponto de vista jurídico" que ocupa Marianne, não há que se referir à reforma da lei como estratégia para obrigar o que é considerado justo. Não se trata de simplesmente autorizar o que era proibido ou o contrário. "Quando os *Reformethikers*, que por ventura reconhecem o valor moral absoluto do casamento monogâmico e longevo, mas não têm a coragem de arcar com todo o peso desta norma", na verdade eles deveriam se perguntar o que exatamente a "valorização estatal e social de uma determinada forma de coabitação sexual" desencadeia para além da representação convencional do casamento. Os reformadores deveriam reconhecer que, "não há que se negar que as referidas formas tenham que ser superadas", que, tal qual a lei, o rito "por si só não tem como enobrecer a relação" (Weber, 1907:533). Que, apesar da consciência do amor no momento da decisão pelo casamento, do sentimento "onde se revela a direção da vontade, a qual estamos acostumados a designar como responsabilidade assumida autonomamente pelas consequências da ação", a estimada "sintonia moral das almas" (que chamamos de amor) em hipótese alguma tem como ser "garantida na pura observação de formalidades prescritas pelo Estado ou pela Igreja" (Weber, 1907:534).

Da mesma maneira, deveriam admitir que uma relação marcada por esse tipo de qualidade parceira poderia perfeitamente renunciar ao carimbo no cartório caso o que coubesse ao Direito fossem apenas as razões do coração. Amor não é a questão, como não o é o apreço

pela formalidade. Em xeque está sempre o "dever moral e social do Estado" de fortalecer a dignidade do instituto legal (combatendo a prostituição por um lado, facilitando a legalização das uniões estáveis por outro) e de conformar da maneira mais favorável possível as condições de vida e a situação das crianças, especialmente as nascidas fora do casamento. O que significa necessariamente, segundo Marianne em relação ao argumento dos defensores da "nova ética" e do "socialismo", tornar juridicamente mais rigorosa a prescrição dos deveres do pai (Weber, 1907:534). Aos olhos de Marianne, os protestos contra o casamento e contra a insuficiência do direito matrimonial pareciam correr na contramão dessa demanda.

Nas vozes dos "representantes da 'nova ética', o reconhecimento social ou mesmo o reconhecimento jurídico 'equivalente' das relações 'livres' em relação ao casamento" pressionava para assumir a dianteira na pauta política. Marianne entendeu as exigências do movimento como "eticamente questionáveis, considerando que dentro de toda ordem social que parte do princípio da responsabilidade pessoal entres pais e filhos, as mesmas se mostravam técnica e juridicamente inconsistentes e impossíveis de serem implementadas" (Weber, 1907:537). "Começando pelas considerações éticas", para Marianne não consistia em a afirmação de que a vida a dois na prática nunca correspondia "ao ideal de casamento". Para a autora, o que importava no debate sobre a reforma do direito matrimonial alemão era menos a miríade de casos "particulares" que o significado do ideal de parceria por ocasião da "declaração jurídica, vinculante e pública, da intenção recíproca de se unir em uma coabitação sexual longeva", quando os cônjuges declaram-se "cientes dos deveres mútuos e - o que é decisivo para o Estado e de alguma maneira para a sociedade fundada sobre a responsabilidade dos pais – da responsabilidade pelos filhos, que ambos prometem sustentar, mesmo que o compromisso se torne pessoalmente inconveniente" (Weber, 1907:537). O carimbo do cartório constitui nesse sentido, sim, uma formalidade, mas com uma qualidade diferente daquela que se lhe atribuíam os porta-vozes do Movimento Erótico, particularmente porque a formalidade registra a manifestação da "livre consciência" em relação ao dever de autolimitação na prática em prol da dignidade do outro. Dever que, se não cumprido, deveria justificar a separação segundo o entendimento de Marianne.

> "Este é um momento meramente formal. Ele documenta, porém, a disposição do casal para subordinar a expectativa pessoal de felicidade no seu sentido amplo às consequências externas da norma e isto é o que consiste definitivamente na reconhecida - também para o Estado - determinação final do casamento legal" (Weber, 1907:537).

O direito, tanto matrimonial "como em outras áreas", nunca pode se mostrar indiferente ao peso do reconhecimento recíproco das distintas esferas de livre ação dos indivíduos. Enquanto "objetivo autodeterminado" o casamento civil conta como instituição encarregada de garantir externamente "os limites contra o assalto da instabilidade do humor e do egoísmo natural". Assim estabelecidos, os referidos limites remetem diretamente à ação individual enquanto tarefa moral autodeterminada. É à inobservância dos mesmos enquanto equivalentes ao conteúdo ético do casamento que se estabelecem consequências jurídicas, inclusive da parte de terceiros (Weber, 1907:537-38). É exatamente o que diferencia "os relacionamentos 'livres' do casamento".

> "Neles falta um sinal seguro, claro, sobre o conteúdo ético da relação, bem como alguma aplicação externa para instruir a estima por seu significado social" (Weber, 1907:538).

Que "os adeptos dos relacionamentos 'livres' não quisessem aderir ao casamento civil" alegando motivos morais é algo que se justifica na manutenção do ideal patriarcal de casamento como diretriz do direito vigente. No entanto, a renúncia à legalização enquanto ato de protesto não significava nada mais que a renúncia ao sinal técnico-jurídico de diferenciação, segundo Marianne. Mesmo mediante a alegação de que a lei não cobria a palheta de possibilidades de relacionamento (entre a prostituição e o casamento pleno), importava segundo Marianne sobretudo o fato de que a todas as formas de coabitação sexual continuasse sendo pleiteado seu "reconhecimento como 'instituição social', embora não nem todas exi[gissem], a partir do terreno da 'ética', a reconfiguração legal e transvaloração social necessária" (Weber, 1907:538). O que vinha prevalecendo como resposta a essa demanda segundo Marianne era a tendência a ordenar a coabitação sexual em geral segundo os termos do contrato privado - ou seja, com base no consenso nu e cru dos cônjuges. O que também não resolveria (como não resolveu em lugar algum) o problema da relação entre ideal ético de casamento e instituição jurídica do casamento. Onde outras formas pretenderam "valer como se fossem casamento" (Weber, 1907:540), o que se verifica segundo Marianne é tão somente a produção em série de casamentos de segunda classe.

A falta do critério formal - legal - para diferenciação do casamento "legítimo" em relação às outras formas de coabitação sexual leva a concluir que o conteúdo moral e social atribuído a esse tipo de interação difere ao infinito. De maneira que um critério formal sempre parece se impor para distribuição da proteção estatal. Em meio a uma paisagem de indistinção

entre formas paralelas de - e mesmo de regimes jurídicos paralelos de regulação da - coabitação sexual, o problema que se reforça parece ser precisamente o da diferença no nível de insegurança jurídica conferido às personalidades especialmente à esposa e mãe – nas distintas formas (Weber, 1907:540). A crítica à formalidade não se mostra eficiente no processo de busca por uma solução para esse problema real num contexto de instauração em série de regimes paralelos sem consideração da necessidade de um critério formal "que permita distinguir entre esses vínculos e a promiscuidade ou a prostituição" (Weber, 1970:540).

Vozes se uniam em todas as frentes a favor da "constituição de um orçamento comum, um critério estritamente econômico, que contrariaria abertamente a posição dos 'reformadores'" enquanto um critério desse tipo.

> "Ao ponto de num futuro não distante, a ordem legal ter que conviver com dois sistemas matrimoniais diferentes em seu conteúdo" (Weber, 1907:540).

Diante dessa realidade, Marianne aciona o que aprendeu com a história para ilustrar como o "concubinato legítimo nos moldes do instituto romano de mesmo nome, por exemplo" acabou por resultar na melhora da "estima social da concubina e dos filhos dela", evidentemente (Weber, 1907:540)[99]. Por outro lado, os "adeptos da instituição do 'casamento livre' interessados na validação legal de todos os outros combinados sobre a coabitação sexual paralelamente ao casamento legítimo" estariam se esquecendo de que, de qualquer forma, "o Estado manteria a regulamentação da coabitação sexual segundo um esquema" originado "nas prescrições para o casamento enquanto normas coercitivas". A ideia de que os indivíduos poderiam acordar, conforme seu desejo, sobre tudo o que quisessem, sem nenhuma intromissão do Estado não se mostrava viável.

> "E esse tipo de liberdade de contrato não tem como se dar hoje em dia seja dentro, seja fora do casamento" (Weber, 1907:541).

Marianne ressalta que não é apenas essa função negativa do Estado, que "obriga" o "cumprimento das obrigações contratadas" mesmo quando elas forem desfavoráveis "a um dos contratantes" que importa no caso do casamento "legítimo" (Weber, 1907:541). Ao Estado é demandada a instituição da "relação de direito", aquela estabelecida entre seres igualmente

[99] Não é exatamente o que vemos hoje?

livres. A liberdade defendida a partir do contratualismo assume, sob a lente do individualismo ético, um outro sentido. Ao regular uma "relação de direito", o Estado de Direito nunca obriga o que é desfavorável, injusto, mesmo que acordado livremente. Não é esta a noção de liberdade que justifica a observância do direito. Mesmo que estabelecidos livremente - no sentido de sem a intromissão do poder estatal - "os acordos podem ser declarados nulos pelo Estado caso atentem contra os bons costumes", explica Marianne. Por exemplo:

> "A 'nulidade' desse tipo de contrato significa com isso, que o Estado não empresta seu braço para obrigar seu cumprimento" (Weber, 1907:541).

O que leva nossa autora à reforçar sua conclusão de que as obrigações derivadas da relação longeva não têm como ser estabelecidas nos moldes do direito privado puro e simples, cuja objetivo é sobretudo atender aos "interesses particulares e pecuniários" dos contratantes. No caso do casamento civil, "o Estado empresta sim seu braço", mas para forçar o respeito ao limite das respectivas esferas de liberdade dos cônjuges anulando qualquer acordo estabelecido que represente invasão dos respectivos limites. Sendo assim, todos os acordos "livres" - no sentido de liberados das prescrições legais estabelecidas - nesse sentido, carecem de "legitimidade jurídica" em relação ao casamento a ser considerado como "legítimo" segundo os termos do individualismo ético. O que reforça a prospecção de que o reconhecimento da equivalência entre o casamento "livre" e o casamento "legítimo" só autorizaria a interpretação do primeiro enquanto "casamento de segunda classe" (Weber, 1907:542).

Dentre as demandas do movimento pelo casamento "livre" - (1) redefinição da liberdade legal de circulação da mulher, à medida que se estabelecem os motivos objetivos para a decisão do domicílio do casal, (2) igualdade jurídica das personalidades dos cônjuges a ser legalmente prescrita e de fato implementada, (3) eliminação das convenções relativas às pretensões e condições - principalmente econômicas - estabelecidas para o contrato do casamento, (4) facilitação da dissolução jurídica do vínculo -, Marianne propõe então maiores reparos à última, não em virtude do direito de se separar em si, mas ao fato de a demanda vir atrelada à liberação erótica da vontade para a realização de interesses sexuais desimpedidamente, portanto às custas do "refinamento ético" da relação entre os sexos (Weber, 1907:542-45). A dificuldade de obrigar os pais a cumprir suas obrigações pecuniárias com os filhos nascidos fora do casamento fala por si só, entende ela.

"A elevação da tensão sexual", no caso, tem ainda por consequência a "brutalização da cultura em função do interesse particular", já que na aproximação íntima, homens e mulheres

aprenderiam a considerar-se apenas sexualmente. Valor seria "a paixão passageira, o egoísmo infiel" (Weber, 1907:545). A influência da "instância estatal na verificação do pedido de separação conforme a seriedade objetiva do mesmo e na adequação da mesma conforme a responsabilidade dos requerentes pelo destino um do outro e de seus filhos" iria além do que se entendia nos discursos em favor da "nova ética" como fundamento da "necessidade de reconhecimento formal da separação por parte do Estado" (Weber,1907:546).

> "Ela [a separação] é o mais significativo limite que a consciência moral coletiva da humanidade cultivada impôs à baixa sensibilidade e ao egoísmo natural determinado pelos humores do sujeito. A pergunta decisiva, porém, não é se na prática existe algum limite, mas qual tipo de limite deve-se traçar para a coabitação sexual regulada pelo Estado" (Weber, 1907:546).

Marianne prossegue:

> "Quem de forma alguma tolera esse tipo de limite, estes a partir dos quais se controlam as formas e prazos, a seriedade e a extensão da decisão de divórcio, tem que arcar com as consequências de sua própria atitude. Sua demanda pela chancela legal e aceitação social do relacionamento sexual em que nenhuma responsabilidade lhe é individual e expressamente atribuída é simplesmente sem sentido. Ele não tem em absoluto como esperar nada além da tolerância fática da existência da coabitação sexual em si. Porque a sociedade não se preocupa com os interesses dele, mas com os de seus filhos" (Weber, 1907:546).

Provam-no as reformas em favor da dissolução do casamento conforme "as justas demandas do homem moderno" e a "equalização da situação legal da mãe 'solteira' e dos filhos dela conforme a consciência social moderna". Um curso que torna a "constituição do 'casamento livre' enquanto instituto legal completamente dispensável" (Weber, 1907:546). "De qualquer maneira, parece pouco objetivo e completamente fora de propósito investir com toda força nesta reforma" (a reforma proposta pelos representantes da "nova ética"), porque "no caso", a introdução de formas paralelas "seria ainda menos efetiva", um "esforço desperdiçado", afirma Marianne. "No interesse da mulher" como se alega, mas sem consideração dos riscos aí implicados, especialmente para a liberdade da pessoa na condição de esposa e mãe (Weber, 1907:546).

Dentre as várias dimensões da reforma necessária para o direito matrimonial alemão na acepção de Marianne, *Ehefrau und Mutter* dedica suas páginas finais a duas em especial: o direito de divórcio e o direito da mãe solteira. A crítica de Marianne ao direito relativo à dissolução do casamento remete à permanência na lei da necessidade de sentenciar um dos

cônjuges como culpado caso se viesse a conferir chancela legal à dissolução do vínculo. Segundo o entendimento de Marianne, a previsão legal de processo por não "cumprimento dos deveres matrimoniais" se mostrava incompatível com o ideal de coexistência das liberdades, fundamento do direito matrimonial defendido a partir dos pressupostos do individualismo ético. Os cônjuges deveriam poder sair da interação do mesmo jeito que entram nela: livremente, amparados na lei moral, ou seja, atribuindo autonomamente sentido à própria ação. Para a autora, o princípio religioso da indissolubilidade do casamento como base da lei levou à imposição desse tipo de aviltamento do princípio da integridade e autonomia da pessoa no casamento.

Na Alemanha, apesar da possibilidade inserida de alegar "doença mental incurável" como "motivo" para o pedido de divórcio, o BGB continuava "diferenciando entre motivos 'absolutos' e motivos 'relativos' para o pedido". A introdução dos motivos "relativos" consistiu, entretanto, uma inovação do direito civil contemporâneo em relação à codificação antiga e abriu a possibilidade de convencimento do juiz sobre a dificuldade - especialmente subjetiva - de "continuidade do casamento enquanto dever moral" (Weber, 1907:547). A partir desse novo conceito, a lei ganhou em elasticidade diante da infinita variação do real e os juízes, uma margem de manobra maior para a consideração dos casos particulares. Contudo, "sob a pressão dos poderes religiosos e conservadores, os redatores do BGB decidiram conscientemente por dificultar a separação" onde lhes foi possível fazê-lo. É o que se conclui com base na comparação com a legislação anterior. O que Marianne considera especialmente trágico, se as situações em que apenas um dos cônjuges é do entendimento que o casamento acabou foram levadas em conta.

A lei tornou-se "extraordinariamente mais severa com a mulher". O homem sempre podia passar a "viver de fato ausente da relação" e assim "manter não apenas a propriedade em suas mãos", mas também continuar administrando tudo o que dissesse respeito vida doméstica. A mulher, ao contrário, só tinha como fazer valer a separação *de jura*. O "abandono do lar" justificava a perda do direito sobre suas posses, sobre uma pensão, sobre o direito de criação dos filhos (Weber, 1907:549-50). Crentes de que o Estado precisava "fomentar a estabilidade do casamento no interesse da criação das crianças e da valorização moral da mulher", os legisladores pensaram a lei em seu suposto potencial moralizador, esquecendo-se de que "a influência moralizadora da indissolubilidade do casamento enquanto princípio é apenas hipotética". Nunca houve como se esperar de uma prescrição legal por esse tipo de efeito prático. "Basta pensar na moral matrimonial nos países católicos", Marianne escreve em tom provocativo (Weber, 1907:551), invertendo mais uma vez os termos das considerações a partir

de pontos de vista alternativos, moderando o argumento à medida que escapa das posições extremas.

Para ela, é "inclusive no interesse do desdobramento moral do povo" que se deve considerar "a facilitação do rompimento de um vínculo que se revela *a posteriori* como um que não conta com o 'valor da eternidade'" (Weber, 1907:552).

> "Pois, quanto mais elevado o nível geral de cultura intelectual e subjetiva, necessariamente mais se elevam também as exigências do sujeito em relação ao conteúdo interno e à verdade da coabitação sexual duradoura e mais difícil se torna para o indivíduo na tenra juventude encontrar a coragem para dar um passo tão irrevogavelmente determinante de seu futuro" (Weber, 1907:552).

"O dilema da esfinge do casamento para a pessoa espiritualmente desenvolvida" consiste, segundo Marianne, precisamente em que é "no enfrentamento do cotidiano" que os amantes "se conhecem realmente e no fundo descobrem se são ou não 'destinados um ao outro'; precisamente quando esse entendimento não lhes é mais útil" (Weber, 1907:553).

> "E a dificuldade desse problema se apresentará como tão mais severa à consciência geral quanto mais a validade geral do postulado da 'unidade de alma e sentido' enquanto medida do valor do casamento for fortalecida na prática, quanto mais o casamento for considerado de uma comunidade de interesses meramente econômicos e sexuais em relacionamento moral-subjetivo, do qual o sujeito exige que encerre a totalidade de sua existência pessoal e que o liberte do desassossego diante da decadência do nível de moralidade" (Weber, 1907:553).

As expectativas morais sobre o casamento nem sempre alcançaram esse nível ideal. E pode-se dizer que o princípio de sua indissolubilidade por isso talvez tenha causado menos problemas do que representa hoje em dia, ela afirma. Atualmente, ela diz, a "manutenção das aparências sem a elevação da expectativa de que o casamento também correspondesse à relação subjetiva do casal" só é possível porque a ordem jurídica se coloca em função da intenção moralizadora (Weber, 1907:553). Uma intenção que nada tem a ver com o "compromisso moral" com as crianças, com "o sentimento de responsabilidade partilhado pelo destino dos filhos"; sentimento que ao contrário do moralismo tradicionalista "pode conferir a esse tipo de casamento [de fachada] dignidade e valor ético positivo" (Weber, 1907:554). A consciência individual do dever (qual seja, aceitar o outro como centro de relevância independente de mim mesmo) confere dignidade a qualquer tipo de relação. Não seria diferente no casamento. Contudo, "quem, como, por exemplo, Ellen Key, pretende descartar o sentimento de dever (autodeterminado) enquanto fermento da relação matrimonial concede ao indivíduo um alvará"

para vivência do relacionamento íntimo liberado das expectativas éticas que imprimem a esse tipo de intersubjetividade o significado reconhecido para o casamento na modernidade (Weber, 1907:554).

> "Em vez de promovê-lo, a pessoa desconstrói com isso os relacionamentos elementares de nossa cultura ético-sexual" (Weber, 1907:554).

Se a base são essas "relações elementares", o processo de sua transformação em uma comunidade de vida passa necessariamente, segundo o argumento de Marianne, pelo cultivo nesse solo do agir conforme o preceito da liberdade ética. Por isso, em vez de se pregar o retorno a uma condição "natural", Marianne entende que há que se perguntar sobre a necessidade e as formas de encarnação "cultural" do compromisso moral individualmente assumido com a liberdade da pessoa, não apenas no casamento em si, mas também por ocasião da organização jurídica desse da relação conjugal. Embora o compromisso com a possibilidade da liberdade da pessoa no casamento não se realize no mundo por força de "uma norma legal", cuja "eficácia [é] tão esquemática a exemplo do princípio da indissolubilidade do casamento" (Weber, 1907:554), o direito matrimonial organizado em função da igual integridade e autonomia dos cônjuges presentifica o ideal na consciência por ser ele a medida ética para decisão sobre tudo que diga respeito ao casamento. A referência, afinal, é sempre em relação a valores.

Marianne reitera que, a um ato só se empresta o caráter moral quando o mesmo se dá a partir da decisão livre, da iniciativa própria do indivíduo em favor da liberdade ética própria e daqueles com os quais ele interage. "Nunca como agora", quando se pretende "derivar o moral da coerção legal" fiel ao "princípio religioso da indissolubilidade do vínculo conjugal". É preciso recobrar a consciência do fato de que a lei não diz respeito à estabilidade do casamento em si, já que o próprio casamento no sentido ético só é assumido tendo em vista a possibilidade da liberdade. Tal como o estabelecimento do vínculo, sua manutenção ou não é questão estritamente moral, de decisão individual. Reconhecer o direito de separação é, portanto, um dever do Estado.

> "Também nesse tipo de caso é preciso que haja uma liberação, pois, o Estado não tem o direito de, 'no interesse da estabilidade do casamento', obrigar o indivíduo à paulatina destruição e degradação de si próprio" (Weber, 1907:554).

Em caso de decisão pela dissolução do vínculo, ao Estado caberia tão somente deliberar sobre as responsabilidades, elas também antecipadas na lei conforme o princípio da

coexistência das liberdades. É como se dá a articulação entre liberdade e responsabilidade nos termos do individualismo ético, que nada tem a ver com a "concepção 'cristã' de casamento", que consiste em uma "hipostasiação metafísica do ideal de casamento" (Weber, 1907:555).

> "Seu reconhecimento ou sua rejeição [da concepção cristã de casamento] precisa continuar sendo assim assunto particular. O Estado não detém nem o poder, menos ainda o direito, de obrigar o indivíduo. Por isso ele não deve mantê-la [o princípio da indissolubilidade] como fundamento da legislação" (Weber, 1907:555).

A partir dessas premissas, "o significado e elevação metafísica do casamento" não constituem coisas que se possam obrigar através do direito. O carimbo não tem como conferir "respeitabilidade" à relação no sentido moral. Pelo contrário. Obrigar legalmente à manutenção do casamento só pode danificar o conteúdo ético da relação, dado que ofender-se-ia o princípio da integridade e autonomia da pessoa. Sendo assim, o "valor do casamento enquanto instituição protegida pelo Estado" depende de:

> "(...) a ordem legal se contentar em equalizar os interesses concretos práticos dos cônjuges e dos filhos dos mesmos uns em relação aos outros e estabelecer limites para o domínio dos impulsos vitais" (Weber, 1907:555).

Não há que se ignorar a relação entre "separação conforme acordo mútuo entre os interessados" e a estabilidade do casamento enquanto instituição, evidentemente, explica Marianne com base nos dados estatísticos que indicam que a facilitação do acesso ao direito de separar facilita a decisão de se casar. Os dados vinham sendo "ignorados pelos legisladores" (Weber, 1907:556-57) e Marianne sugere que, precisamente, porque os mesmos informavam que a manutenção do casamento depende de a instituição atender à expectativa por reconhecimento mútuo da autonomia moral, e não de sua força coercitiva como acreditavam os tradicionalistas e sua ética da convicção.

Sobre a "posição das crianças nascidas da coabitação sexual extraconjugal" e sobre a "posição da mãe solteira", Marianne esclarece que, mais uma vez e sempre, não se trata de considerar o "caráter moral" das relações sexuais, que em si "podem ser moralmente diferentes" a depender dos costumes. Também não se trata de mera formalidade legal de caráter pecuniário fundada no fato cru da relação sexual e suas consequências objetivas, mas de levar em conta o fato de que, àquela época, "cerca de 180.000" (1/12) crianças alemãs eram fruto de relações sexuais definidas como casuais; que até então, a "desclassificação e a sobrecarga da mãe em relação ao pai" era o que prevalecia nesses casos. As tentativas de solução jurídica para o

abandono institucional da mãe solteira e das crianças nascidas fora do casamento até aquele momento haviam fracassado, visto que a própria lei se oferecia como força legitimadora da imensa desigualdade - em relação aos homens - das expectativas morais depositadas sobre a mulher nas questões relativas à sexualidade. “Ou seja, exoneração do homem e sobrecarga da mulher” em uma lei em função do sistema patriarcal (Weber, 1907:560).

As consequências econômicas desse tipo de lei, obviamente, são distribuídas conforme o gênero (Weber, 1907:560). O “egoísta ponto de vista de gênero” foi acionado na tentativa de barrar a crescente pressão por limitação jurídica do arbítrio do pai em relação também à mãe solteira e aos filhos dela. E mesmo que a lei tivesse avançado, o BGB ainda se mostrava incapaz de proteger esses filhos - sem mencionar a mãe - “da degeneração física e moral”. Os limites impostos às providências legais que tornariam acessíveis as mesmas “possiblidades de desenvolvimento” reservadas aos filhos “legítimos” também se revelaram em toda sua injustiça e consequente prejuízo social (Weber, 1907:561). Do ponto de vista de Marianne, o problema foi que a “forma jurídica básica [de entendimento] da relação entre pais e filhos” fora mantida no BGB. A relação entre o pai e as crianças nesses casos continuou sendo classificada como “não jurídica”, ou seja, não constituíam parentesco (Weber, 1907:561). Um caso flagrante de ordenação unilateral do parentesco, cujas consequências Marianne já havia verificado para outras épocas e culturas. A favor do BGB, ela, porém considera como sinal de avanço a prescrição legal de possibilidade de requisição do direito de herança por parte dos filhos “não legítimos”, mesmo que apenas após o processo de certificação da paternidade. O dever de alimentos até os 14 - estendido aos 16 - anos de idade também alterou significativamente a situação dos filhos gerados em relações sexuais casuais. O valor referente aos alimentos conduto, determinado conforme “a situação da mãe”, que via de regra se encontrava em ampla desvantagem em relação ao pai da criança. Digno de nota, porém a prescrição de uma pensão “para cobertura de todas as necessidades de vida” e não apenas o básico necessário “à luta pela subsistência” como antes.

Mas, como sempre, a lei não foi suficiente.

> “Na prática, tal prescrição dissipa-se como ficção” (Weber, 1907:562).

Marianne nos apresenta uma série de exemplos do cotidiano em que a lei não alcança o pai no seu poder de resistência à assunção de suas responsabilidades. Especialmente entre as classes mais desfavorecidas. O “sentimento indignado de injustiça” por parte desses filhos e “ao mesmo tempo o perigo para a coletividade” que esse sentimento sempre representa, essa

"submissão à condição de pária da sociedade" deveria ser resolvida na sua dimensão econômica pelo menos, defende Marianne. Por exemplo, obrigando juridicamente o pai a arcar inclusive com a formação profissional do filho, na medida de suas possibilidades, evidentemente (Weber, 1907:562).

Em relação ao direito de herança, "o braço da lei até agora não se mostrou nem longo nem hábil o suficiente para garantir apoio efetivo" a essas crianças, ela esclarece. Aos parentes do pai falecido ainda se reservavam várias possibilidades legais para excluir o filho ilegítimo da herança. Só o fato de não se eliminar da lei o constrangimento imposto à mãe de propor, em caso de falecimento desse pai e contra os herdeiros legítimos do mesmo, o requerimento do direito aos alimentos para seu filho diz por si só sobre o caráter débil, pouco eficiente da lei no cumprimento de sua função social, reafirma Marianne. Outras várias dificuldades práticas para a consumação do direito dessas pessoas são analisadas por ela, tais como a desoneração do jovem pai dependente financeiramente, sem propriedade em seu nome. Estudantes, soldados, estagiários escapavam de suas obrigações por essa lacuna da "norma escrita" e que deveria ser fechada caso "os pais e os avós do pai solteiro fossem subsidiariamente responsabilizados pelo pagamento dos alimentos" (Weber, 1907:564).

A adoção do princípio da "presunção de paternidade" no interesse da criança também teria o mesmo sentido da função social da lei. Enquanto critério para distribuição do dever de sustento, o referido princípio eliminaria os perversos efeitos da ilação sobre o suposto "defeito moral da mãe solteira" na base do argumento dos tradicionalistas que compunham comissão de reforma do BGB. O risco de cometimento de "severa injustiça" contra alguém cuja paternidade é incerta não se justificava, segundo Marianne, diante da prevalência da consciência de que todo aquele que mantém relações sexuais pode vir a conceber um filho. Em caso de dúvida, haveria que se nomear um tutor até que alguém se declarasse o pai da criança. Caso esse ato moral não se desse, que o juiz pudesse ordenar o cumprimento das obrigações àquele que se encontrasse nas melhores condições de fazê-lo. A proposta de Bulling, que também entendia que "o Estado não faz bem em mitigar a responsabilidade dos homens por sua ação", no caso, a relação sexual. Caso o faça, as possibilidades de "aproveitar-se" da fraqueza moral do outro se ampliam consideravelmente. Para Bulling, tal qual para Marianne, não se trata de discutir a "moralidade feminina" como queriam tantos, mas de se valer, como sempre, do argumento essencialista quando da necessidade de justificação da "necessidade" de manutenção ou mesmo de ampliação do arbítrio masculino (Weber, 1907:565).

Sobre a "enérgica" posição a favor da ideia "de que o direito materno é que convém às mulheres dedicadas integralmente aos deveres de mãe", tal qual defendido por ampla frente

da militância, Marianne tece considerações de ordem técnica e prática. Tecnicamente, Marianne reitera que poder não se confunde com direito. No entendimento de Marianne, o "equilíbrio entre aqueles interesses ideais pela elevação social da mãe solteira e os interesses práticos da criança" não tem como ser alcançado através de "uma simples alteração terminológica" (Weber, 1907:566). No escopo da "organização legal do parentesco pela linha materna", explica Marianne, a criança permaneceria, "como agora, ordenada juridicamente à família da mãe, dotada em relação a ela de todos os direitos e deveres de um filho legítimo". Além, claro, de ser garantido à mãe a guarda e consequente poder de decisão sobre a criação da criança. Todavia, o pai, "como antes", seria mantido "fora da comunidade legal", sem que lhe fossem reconhecidos "como agora" direitos ou deveres perenes em relação à criança. Além do que "o imenso abismo social" aprofundado através da "atual diferença fática entre os níveis sociais e culturais" não se deixa cobrir "mecanicamente por meio de dinheiro apenas". A participação da criança no meio do pai e da mãe depende da renúncia à ordenação parental unilateral (Weber, 1907:567).

Reconhecida a distinção entre poder do pai e direito da mãe, há que se aceitar que de nada adiantaria em termos de proteção da criança e da mãe solteira a transferência do poder sem garantida do direito. Ao argumento de ordem lógica, Marianne acrescenta sua opinião de que, na prática, o valor do papel do pai - mesmo que legalmente responsabilizado – é superior àquele que fundamenta a proposta de se submetera criança, por força de lei, à guarda de estranhos. Naquela época "sua integração à parentela paterna seria levada a cabo técnica e juridicamente" à medida que a criança nascida fora do casamento fosse tratada pelo Estado como "uma criança de pais separados, onde ambos os pais são declarados parte responsável", propõe Marianne (Weber, 1907:567-68). E embora seja evidente que a "equivalência jurídica das crianças ilegítimas em relação às legítimas (...) nunca pode substituir a falta da interação e vínculo subjetivo dos pais" (Weber, 1907:568) e embora não esteja ali a solução para o problema do abandono institucional das crianças ilegítimas - especialmente dentre os desfavorecidos -, essa "nova construção da situação legal" abriria a possibilidade de resgate de pelo menos parte dessas pessoas, uma vez que colocaria à disposição um meio para que "se desenvolva no homem o pleno sentimento de responsabilidade por sua conduta sexual" (Weber, 1907:569). Há que se considerar também a necessária atuação do conselho tutelar no que diz respeito à criação e educação dessas crianças à medida que caberia, por lei, a esses órgãos a defesa de seus "interesses" diante dos pais (Weber, 1907:570). A garantia em lei de que, a qualquer tempo, o pai pudesse vir a impetrar o pedido de reconhecimento legal do filho como legítimo também reforçaria a função social positiva do direito (Weber, 1907:570).

Diante daqueles que insistiam no argumento da diferença de classe para refutar a proposta, Marianne argumenta:

> "A questão do tratamento dispensado aos filhos ilegítimos não é 'questão de classe' como se acredita na maioria das vezes: a maioria dos filhos ilegítimos da classe proletária tem pais proletários ou pequeno burgueses. A prostituição sim é muito mais uma instituição de classe" (Weber, 1907:570).

Para ela, não se trata da pretensão de substituir o faltante "vínculo pessoal com ambos os pais", dado que, estamos falando de uma sociedade onde não se dispõe de uma alternativa cultural.

> "Nela, o casamento civil] é, em princípio, insubstituível no que se refere aos interesses da criança" (Weber, 1907:571).

Marianne termina caracterizando *Ehefrau und Mutter* como investigação "para identificar as transformações da lei em vigor que se referem às relações de gênero". O objetivo da investigação é analisar as alterações possíveis da forma de organização jurídica da interação entre os sexos em uma sociedade onde a ideia de casamento é construída "com base na responsabilidade econômica de ambos os pais para a educação dos seus filhos", mas que também nunca renunciou "a fazer, também do pai, um membro da família" (Weber, 1907:571).

> "Como já foi sublinhado em diversas ocasiões, pelo contrário, somente uma sociedade que por si só impõe o cuidado pela pessoa da criança apenas à mãe, ou seja, somente onde as relações familiares sejam ordenadas segundo o direito materno e assim se transfira exclusivamente para ela o cuidado com os jovens e ao mesmo tempo a preocupação com os velhos e fracos, é que se poderia, em princípio, renunciar a uma hierarquia entre as formas de coabitação sexual onde a prioridade seja conferida ao casamento legítimo" (Weber, 1907:571).

"De qualquer forma", no entendimento de Marianne, "somente a eliminação do dever de criação dos filhos e da obrigação de alimentos por parte dos pais" poderia, "em princípio, fazer cair os parênteses que conformam o 'casamento legítimo' enquanto instituição jurídica".

> "A mera 'socialização' dos meios de produção, como tem sido sublinhado repetidamente, de nenhuma maneira se mostra suficiente para tal feito" (Weber, 1907:571).

Somente quando não existisse nenhum "direito de pais ou filhos a serem garantidos"

é que nada impediria o conectar-se, desconectar-se e reconectar-se novamente ao bel prazer dos interesses e humores particulares. Em uma tal sociedade, “o casamento perderia de fato sua base como instituição estatal e econômica”. A pergunta é se no caso também “se atrofiaria seu valor ético” enquanto “forma” historicamente “mais elevada” de coabitação sexual, exatamente porque em função da integridade e autonomia da esposa e mãe. O ideal de:

> “(...) casamento como uma união entre seres humanos espiritualmente desenvolvidos dedicados à renovação constante das sensações eróticas em um clima de lua de mel ininterrupta” (Weber, 1907:571-72).

O desenvolvimento espiritual mencionado por Marianne refere-se ao desdobramento pleno da personalidade ética, à liberdade moral igual necessária a esse desdobramento dentro do casamento organizado conforme o ideal de coexistência das liberdades. Inclusive a liberdade de expressão do sentimento erótico, mas sobretudo conforme a expectativa moral de conciliação entre liberdade e responsabilidades a ser expressa na forma “legítima” de casamento, que assume, assim, uma dimensão de “instrumento cultural” para instrução da liberdade da pessoa na interação.

> “A união de duas personalidades plenamente desenvolvidas, moral e espiritualmente, que através de um longo tempo de vida experimentam juntas todas as variações na tonalidade do amor até o pianíssimo da velhice, incluindo todos os interesses e as necessidades externas e internas, o sentido de responsabilidade de ambos os cônjuges um para com o outro e para com as crianças que a vida vier a lhes dar, a relação pessoal entre pais e filhos na sua conversão promovida na ascensão e queda das gerações - estas relações com base na comunidade de gêneros são de fato o mais alto e indubitável que a vida tem a nos oferecer em termos de valores éticos” (Weber, 1907:571-72).

Esse conceito ampliado de casamento, que engloba conteúdo moral e forma jurídica, coloca a pergunta pela participação do Direito na mediação entre ideal e práxis. A resposta de Marianne a essa pergunta é clara.

> “O direito tem que contar com o fato de que a estatura máxima do ideal só raramente é alcançada e que é por esse fato que se devem orientar suas prescrições” (Weber, 1907:572).

Para Marianne, o “ideal de coabitação sexual ao longo da vida ainda não foi eticamente superado por um valor maior”. Prevalece como diretriz do Direito em lugar da "forma particular de produção e de propriedade” defendida por uns ou do casamento em si enquanto valor como

colocado por aqueles que enxergam o instituto “como último recurso” em função “dos interesses da geração mais jovem”. A concepção moralmente mais elevada de casamento estaria ancorada “na consciência subjetiva e ética do ser humano de cultura maduro - fim em si mesmo”, defende Marianne Weber (1907:572), para quem, uma vez que os indivíduos “subordinam suas vidas pessoais” a esse tipo de padrão ético, o fazem em resposta a uma consciência interna quanto ao objetivo ético da interação e não em resposta a uma “compulsão puramente econômica”. O “caráter do casamento enquanto instituição econômica” tem, sim, um peso considerável no “desdobramento de sua pureza ideal”, mas nunca se mostra suficiente para a ascensão do vínculo conjugal “à esfera do puramente ético”. O contrário é mais provável: “com o desaparecimento de toda a responsabilidade pelo destino econômico da criança, todos os obstáculos econômicos impostos à liberalização dos impulsos” também cairiam. O que não é suficiente para explicar a relação entre “dispensabilidade econômica do casamento, seu valor social e seu sentido ético” (Weber, 1907:573).

> “Como o valor espiritual e moral interior aos relacionamentos íntimos, tomados na média, reagiria à eliminação completa da dependência econômica entre as gerações é algo que nossos olhos cansados não conseguem enxergar em meio à névoa impenetrável que esconde a possível forma de uma sociedade num futuro assim. A única coisa que sabemos é que o querer ético se desenvolve necessariamente ao longo do cumprimento das tarefas assumidas pelos indivíduos” (Weber, 1907:573).

Tarefas assumidas livremente pelos indivíduos à medida que os mesmos passam a compor relações. Marianne relembra o leitor a fidelidade de seu pensamento aos termos do individualismo ético e escolhe, para finalizar *Ehefrau und Mutter*, precisamente as palavras de Kant.

> “Kant criticou, com estas palavras, a esperança da ‘razão pura’ de que, a partir de conceitos e independentemente do peso da inestimável da diversidade do meramente factual, seria possível chegar a uma verdade científica: ‘no que a pombinha no voo livre corta o ar cuja resistência ela sente, ela poderia acreditar que seria mais fácil caso estivesse no vácuo’. Talvez a esperança de que no vácuo do vínculo e da responsabilidade, inclusive econômica, o "puro amor" possa alçar voo à altura ideal não seja diferente” (Weber, 1907:573).

6 O QUE DIFERENCIA A ABORDAGEM DE MARIANNE WEBER

Ao identificar e descrever a demanda contemporânea pelo casamento enquanto "relação de direito", Marianne não apenas oferece uma narrativa que coaduna com a leitura sócio-jurídica priorizada pela ala moderada do BDF, como também põe a nu os limites das perspectivas alternativas da relação entre o instituto e a condição feminina na cultura ocidental. Ao longo de seu livro *Ehefrau und Mutter*, ela chega mesmo a inverter os termos de algumas delas e é a uma reflexão mais sistemática sobre o *modus operandi* da autora que nos dedicaremos a seguir.

Defendemos que, em lugar da análise em função do "todo social", Marianne nos oferece uma abordagem do casamento em função da liberdade da pessoa. Em lugar da "necessidade natural" como ponto de partida tradicionalista para defesa do casamento, a demanda por reforma institucional do casamento enquanto "relação de direito". Em lugar da perspectiva moral-religiosa, a perspectiva ético-jurídica. Em lugar da liberdade não-impedida, a liberdade ética. Em lugar de "cultura feminina", cultivo humano. Em lugar de direito como instrumento de dominação, Direito como "caminho para a liberdade". Em lugar de considerações sobre a essência, uma teoria da ação. Em lugar de gênero, esposa e mãe.

Marianne escreveu em um momento em que o apreço pelo tema casamento era pujante, e ocupava lugar de destaque na pauta sociológica. Um momento em que as abordagens tendiam ora para uma perspectiva mais societária, ora como mais subjetivista. Naquele contexto, Marianne optou pelo enquadramento do tema a partir de um ângulo alternativo, que pode ser denominado como *institucional positivo* e que a própria autora defendeu como complementar às perspectivas societária e subjetivista. Em relação à primeira delas, fez senões à tendência a abordar o conjunto de regras e normas relativos à coabitação sexual apenas como instrumento de dominação sem conseguir alcançar teoricamente o significado do mesmo conjunto enquanto mediador do valor da liberdade da pessoa no casamento. Mais especificamente, Marianne ressalta a importância atribuída ao casamento civil enquanto instrumento para fazer valer obrigações, mas ressente que a função instrutiva do mesmo no que se refere ao reconhecimento da esposa e mãe enquanto um "alguém" não encontre espaço na teoria[100].

Como contrapartida a essa falta, Marianne defendeu um conceito de casamento civil orientado pelo reconhecimento da esposa e mãe como "pessoa" no sentido pleno – nesse

[100] Sobre "pessoa" como algo que se realiza no ato do reconhecimento cf. Spaemann (2015:138-150).

sentido, *igual* ao marido e pai. Não apenas defendeu teoricamente o conceito, mas também apontou sociologicamente como a mudança social se dá a partir do valor da liberdade da pessoa à medida que analisa ao longo de todo o *Ehefrau und Mutter* as legislações onde, nas palavras de Spaemann (2015:142), o indivíduo – inclusive o exemplar feminino – é considerado como "centro de seu próprio contexto de relevância", "alguém" que nunca pode ser objetivado conforme a relevância que ele possa vir a ter para o "contexto de vida" do outro. Nesses exemplos, o direito matrimonial aparece como resposta institucional à exigência ética de respeito a cada pessoa como fim em si mesma, um instrumento a serviço da definição do espaço que cabe à esposa e mãe enquanto pessoa; um "alguém" que não deve ao marido e pai o seu "ser-si-mesmo".

Procedendo assim, Marianne distingue sociologicamente, ao lado da função de dominação, uma outra função do direito matrimonial e de família: sua condição de instrumento externo para o esforço humano de cultivo da liberdade natural em liberdade ética. Como se comprova ao longo do *Ehefrau und Mutter*, essa função positiva é cumprida toda vez que juridicamente se defende o casamento como espaço onde a pessoa humana assume um lugar único, que ela mesma tem o direito de definir, que ela preenche enquanto personalidade livre. Na função inversa do casamento patriarcal, o casamento reformado segundo o valor da dignidade humana nesse sentido vem em favor do fortalecimento do feminino enquanto personalidade ética, tanto na lei quanto na prática. Enquanto organização interacional voltada para o objetivo da liberdade de desdobramento da própria autonomia moral, o casamento nesse sentido ainda sensibiliza para a identificação do feminino enquanto dinâmica de existência igualmente livre embora diferente da masculina.

Ao *estender o teor normativo do conceito de pessoa para o feminino em ação* à medida que desenvolve seu conceito de casamento enquanto "relação de direito", Marianne adota os termos do individualismo ético e, talvez por isso, não tenha conseguido disfarçar o aroma religioso de sua proposta. Contudo, religioso apenas à medida que se reconhece algo de religiosidade no humanismo. Mas Marianne não se aprofunda na análise da relação entre humanismo e religião. Para ela, é a relação entre humanismo e Estado de Direito que se revela como a mais significativa: o Direito enquanto instrumento cultural desenvolvido para proteger o status de pessoa e assim promover a experiência do "estar livre da arbitrariedade", que é o que define a liberdade da pessoa no individualismo ético e o que "deveria" segundo a autora definir a condição de esposa e mãe no casamento moderno.

Esse "deveria" não se explica em intenções moralizadoras, mas na relevância atribuída na análise ao ideal e à possibilidade de experiência do casamento enquanto "parceria"; uma

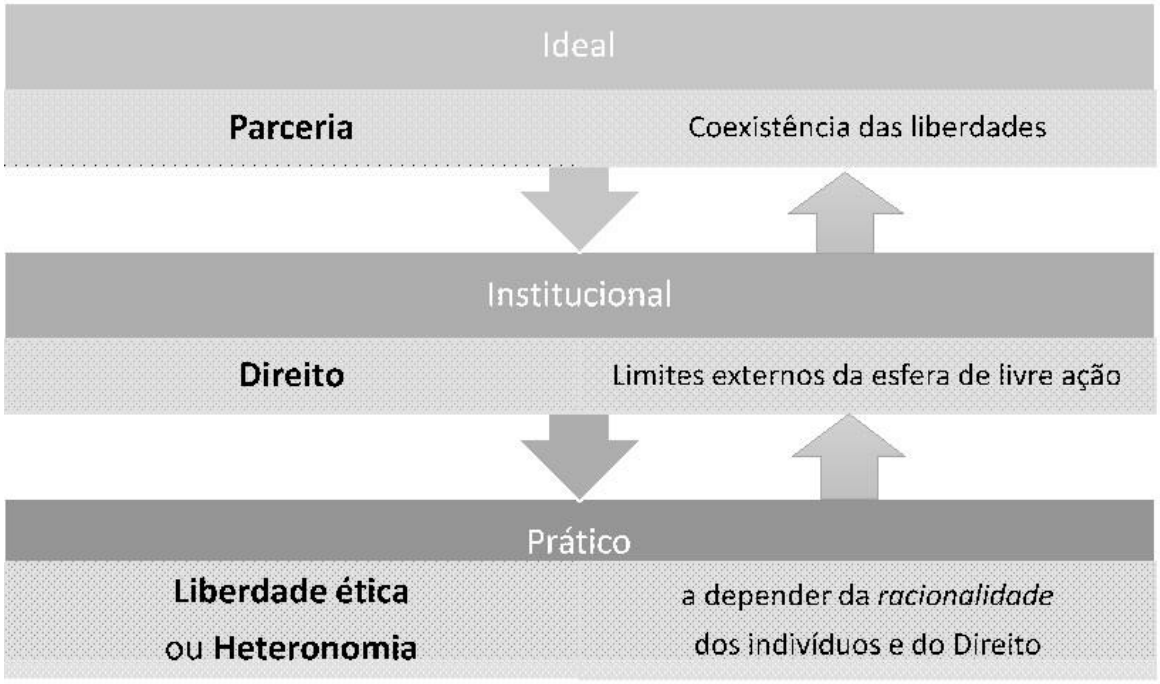
intersubjetividade onde as liberdades possam coexistir, onde os limites das respectivas esferas de ação sejam reciprocamente reconhecidos (na lei e na prática). A expectativa moral no caso é inerente ao ideal: a expectativa de reconhecimento recíproco nas ações cotidianas dos parceiros um em relação ao outro da liberdade da pessoa no casamento. Marianne descreve a modernidade como contexto onde esse é o ideal, essa a expectativa moral dirigida à vida a dois. Portanto, um contexto que demanda o engajamento na luta pela (re)orientação do direito matrimonial conforme o que o ideal revela como o que as pessoa consideram ser o mais relevante. Dito de outra maneira, Marianne entende que a luta contra o casamento patriarcal não deveria visar a desinstitucionalização. Consonante com o que ela lia na modernidade, *a luta deveria se ocupar da forma de institucionalização jurídica da "possibilidade da liberdade" na relação conjugal*.

Marianne defende essa tese à medida que classifica as diversas codificações conforme o nível de "racionalidade" (se em função da liberdade ética) ou de "irracionalidade" (se em função da dominação) peculiar a cada uma conforme o distinto momento histórico, conforme a cultura. Uma proposta concreta de consideração da dimensão ética na valorização, não apenas do casamento enquanto forma de organização da interação, mas da ação individual em estrita observância à promessa de autolimitação individual da vontade de interferência que funda o casamento no sentido ideal. Se esse é o ideal, a forma deveria se apresentar em função do reconhecimento dos limites da esfera de livre ação daquele com o qual se interage, favorecendo a realização na prática daquela autolimitação; esta que segundo a filosofia do direito dos *Aufklärer* é característica de toda relação que se pretenda "de direito".

Entendemos que a análise sociológica de Marianne consiste, por isso, na articulação entre três níveis distintos do "significado cultural do casamento na modernidade": o ideal, o institucional e o prático[101].

Figura 3 - Níveis: ideal, institucional e prático

[101] A inspiração para confecção do quadro é a apresentação que Dirk Kaesler (2011:57) desenvolveu para "o significado cultural do protestantismo" conforme a sociologia de Max Weber. No nível 1 de significado cultural do protestantismo, Kaesler identifica as estruturas socioeconômicas sob o efeito da "ascese intramundana"; no nível 2 da análise o indivíduo em ação dentro de grupos sociais; no nível 3, a ordem religiosa.



Fonte: da autora.

Ao se perguntar como a orientação da ação individual por ideais éticos afeta a vida a dois na prática, Marianne acaba por avaliar o significado cultural do ideal de liberdade no casamento não apenas para a conduta dos cônjuges, mas também e sobretudo para a (re)organização do direito enquanto mediador externo da relação. Sendo assim, ela nos dá pistas de que, mais que o sentido subjetivo que os indivíduos expressam em sua ação, interessa sociologicamente a possibilidade de fixação do sentido ético da ação em formas específicas de organização da interação. A interação em questão é o casamento; a forma escolhida para análise, o casamento civil; o sentido ético fixado à ação dos cônjuges, o da coexistência das liberdades. Ou nas palavras de Marianne, a "parceria" descrita como relação composta por personalidades igualmente livres e capazes de estabelecer a si mesmas o objetivo da autonomia moral e de ver despertado em si a vontade de realizá-lo.

A abordagem definitivamente atesta a fidelidade da autora aos pressupostos da *Aufklärung*[102]. Depois do "desenvolvimento da forma moderna de produção e de transporte",

[102] Especialmente à filosofia do direito de Fichte. Vide capítulo 2.

depois dos movimentos pela defesa do "indivíduo interessado na liberdade de associação com vistas à cooperação", depois de uma verdadeira "luta pelo direito individual" frente ao valor do "pertencimento a comunidades decadentes do passado", "a demanda por uma nova ordem para o posicionamento jurídico geral do indivíduo em relação à coletividade" se firmou como constante na modernidade (Weber, 1900:233), reafirma Marianne em outro trabalho; um copilado de textos amarrados em torno da interpretação da modernidade a partir da relevância concedida à posição política do indivíduo. Uma visão que só tem como ser defendida quando se observa a história da luta pela "igualdade jurídica" conectada ao ideal de "liberdade para todos que culmina mais precisamente na liberdade burguesa e seu princípio fundamental da igualdade perante a lei" (Weber, 1900:224). Somente a partir desta perspectiva é possível, segundo Marianne, substituir o argumento da "diferença física, aquela que a natureza profere ao indivíduo (...) pelo ideal de igualdade de todos perante a lei conforme o direito burguês" (Weber, 1900:226). Burguês aqui, e em outras passagens dos diversos escritos de Marianne, num sentido bem diferente do convencionado na e pela tradição marxista.

Ao contrapor "o socialismo de Fichte" à "doutrina marxista"[103], por exemplo, a autora antecipa ao leitor sua crítica ao que é considerado "visão burguesa" na teoria, expressão que ali aparece moralmente carregada, porque defendida a partir de uma outra leitura da associação fática entre burguesia e momento histórico de elevação do valor da autonomia individual (Weber, 1919:19). O que a burguesia tem a ver com a valorização dos "meios para o desenvolvimento de ideias individualistas" - dentre elas, "o ideal da personalidade humana autônoma moralmente", com a valorização da "profissão" [Beruf] como "espaço para desenvolvimento do nosso eu, da nossa personalidade" (Weber, 1919:20), sem esquecer da "aspiração por amplas possibilidades materiais e espirituais de vida" (Weber, 1919:21) é o que parece preocupar Marianne, weberianamente falando. É também o que move sua crítica às tentativas de redução dos anseios do ser humano à emancipação econômica. Como para o marido, para Marianne Weber (1919:29), "as lentes da acepção econômica da história cegaram para o fato de que as concepções espirituais e morais têm também poder na história".

Em resposta à escatologia marxista, a tese sustentada por Marianne considera a importância da "intensificação das demandas éticas" na forma diferenciada como se combinam indivíduo e instituições nas distintas perspectivas. Em suas colocações, as instituições modernas aparecem como resposta à demanda individual por "formas de conciliação entre as tarefas que se apresentam naturalmente e aquelas que ele mesmo escolhe" (Weber, 1919:79). No

[103] Vida capítulo 2;

entendimento da autora, as instituições só se sustentam na modernidade caso respondam a essa demanda. Uma dessas instituições é o Direito, ao qual se demandam condições externas para "conciliação entre ser e dever ser", ou fora do vernáculo da filosofia da moral, quando dele se exige a renúncia ao poder de atribuição de "privilégio objetivo, não necessário" (Weber, 1919:80). Algo no sentido das palavras do jurista Ayres Brito, para quem o Direito deve autorizar a passagem "da melhor normatividade à melhor experiência". Consideramos que é nesse mesmo sentido que Marianne entende a necessidade de desenvolvimento cultural de algum tipo de mecanismo para qualificação ética da interação na modernidade.

Ao se ocupar das "formas de tradução desse ideal na prática" (Weber, 1919:93), Marianne valoriza o significado do Direito na consideração das "dificuldades implicadas nas comunidades, que nunca se fundam seja em condições financeiras exemplares, seja a partir de seres humanos exemplares". Uma aposta nos princípios éticos modernos, quais seriam (1) a elevação do valor da integridade e autonomia individual e (2) o desdobramento individual da capacidade de autolimitação da vontade expansiva de influência sobre a ação alheia, como balizes para a investida na transformação dos hábitos; esta última "que é no mínimo tão importante quanto o Direito" (Weber, 1919:94). Para nossa autora, mais que "a constante manifestação do nosso desejo por reformas é o senso de justiça do nosso povo" que move a demanda pela criação desse "campo de efeito prático da ação orientada por valores" que o indivíduo moderno reconhece "não apenas na esfera pública, mas também de ser humano para ser humano" (Weber, 1919:94).

Aplicada à condição feminina a ideia se expressa da seguinte maneira:

> "Na esfera dos costumes, cada um de nós pode contribuir silenciosamente para o enobrecimento da vida a dois e para a elevação da existência feminina. As novas formas de vida crescerão, então, de dentro para fora e necessariamente um dia romperão a crosta do passado" (Weber, 1919:94).

Esse crescimento "de dentro para fora" tem como vetor a moralidade individual. Depende da forma como cada um de nós contribui para a elevação do valor da integridade e autonomia individual (própria e dos outros) nas relações que travamos à medida que autolimitamos na prática nossa vontade expansiva de influência sobre a ação do outro. Mas a questão para Marianne vai além da moral. O mesmo movimento deve ser fomentado de fora da relação, a partir do conjunto de normas e regras a partir do qual se organiza a interação.

Como os princípios epistemológicos e éticos da abordagem de Marianne assumem o ideal de síntese entre subjetividade e objetividade como ponto de partida, sua abordagem aponta

para a necessidade do "conhecimento enquanto feito ético", ou seja, necessariamente "a serviço de fins éticos", "comprometido com a tarefa dos viventes de atribuição de uma finalidade ética à própria existência", qual seja, "direcionar o olhar para o dever ser" (Weber, 1900:240). A abordagem de Marianne se coloca em função desse comprometimento. Direciona o olhar para a relevância do "dever-ser" na antropologia humana, elemento estruturante na vida humana, fundamental na orientação das formas de organização da interação. "Dever-ser" no caso do ideal de casamento remete à coexistência das liberdades. Às formas congruentes com esse "dever-ser" cabe "antes de tudo evidenciar ao espírito humano sua liberdade e sua individualidade" já que "a liberdade do espírito é a um só tempo origem e finalidade de sua forma terrena: o ser humano" (Weber, 1900:241). Uma liberdade que é exercida "através da atividade no mundo" e que só é ética porque orientada pela expectativa de realização da autonomia moral individual no mundo. Promover a eticidade [Sittlichkeit] via formas institucionais significa segundo esta perspectiva:

> "(...) orientar o comportamento do indivíduo e sua relação com os outros e consigo mesmo a partir dos mesmos postulados, iguais para todo ser humano" (Weber, 1900:248).

Enquanto instituição, no sentido de conjunto de normas e regras que orientam a conduta, o direito matrimonial é eticizado à medida que instituído como "guardião da liberdade do indivíduo, protetor da individualidade e de seus valores éticos" (Weber, 1900:254). Eticização implica, assim, em reforma para a "promoção das condições de desenvolvimento dos indivíduos" (Weber, 1900:255), "a começar pela satisfação das necessidades humanas básicas" (Weber, 1900:258). Mas sem esquecer a "exigência ética" que corresponde ao "direito de todo ser humano à ocupação significativa em relação ao mundo externo, já que é através dessa ocupação que o indivíduo moderno alcança autonomamente a dignidade e a liberdade inerentes ao ser portador da razão" (Weber, 1900:259).

As concepções são complementares. As condições para o desdobramento da personalidade, internas e externas. Mas dentre as externas, deveriam ser levadas em conta, ao lado das econômicas, as condições jurídicas de garantia da integridade e autonomia do feminino. "O fundamento, individualista", porque a forma de organização da interação orientada para a "proteção, nunca para a tutela" do indivíduo (Weber, 1900:278). Para se chegar a formas eticizadas nesse sentido, os indivíduos modernos "não se contentam em estabelecer normas"; eles procuram "traçar o caminho" para a defesa das condições de cultivo, para a

autonomia da pessoa, para o desdobramento da personalidade. E como no Ocidente, “a virtude obrigada é ela também valiosa socialmente, embora ela não tenha subjetivamente nada em comum com a verdadeira moralidade” (Weber, 1919:206), há que se cuidar das formas de organização da interação.

Convicta de que “o fomento da vontade na direção da construção de si acontece antes de qualquer coisa através do exemplo vivo das pessoas que nos cercam” (Weber, 1919:245-247), Marianne confere destaque na análise às relações na prática; aquelas onde, “em lugar da influência autoritária” adota-se a “forma de parceria”. Na análise desses relacionamentos na prática, ela destaca a perenidade da demanda dos indivíduos por condições e oportunidades de cultivo; “condições de desdobramento da própria personalidade” que Marianne descreve em conexão estrita com o valor da liberdade segundo o individualismo ético. Para ela, a referida liberdade envolve necessariamente os direitos originários do humano defendidos por Fichte:

> "(...) o direito à autodeterminação sobre o próprio corpo enquanto instrumento da vontade; o direito de submissão exclusiva de determinados objetos pessoais; direito às condições adequadas de ação" (Weber, 1900:252).

A autora destaca que é do entendimento comum que a “parceria” enquanto forma desenvolvida para garantia dos referidos direitos deva contemplar as “duas direções da ambição humana”: de um lado sua orientação “pelos valores e ordenamentos perenes que se desenvolvem no fluxo dos acontecimentos e da transitoriedade da existência individual; de outro, pelo desenvolvimento da personalidade, que se realiza precipuamente na penetração do conteúdo total pela ideia de cultivo” (Weber, 1919:238). O acento, portanto, é no caráter processual da cultura, qual seja, no cultivo realizado sempre a partir da “alma humana”, que “até prefere ‘o caminho para si mesma’ enquanto desenvolvimento próprio puramente subjetivo” tal como a “elevação religiosa, trabalho voluntário, intelectualidade”; ou seja, que até pode preferir “a realização das possibilidades nela existentes evitando o atalho do mundo concreto da objetividade” (Weber, 1919:138), mas que, necessariamente, nunca alcança o grau pleno, porque:

> “(...) a alma não poderia alcançar desta maneira o valor específico da *Kultur*, pois este tipo de realização demanda trato com as estruturas objetivas, relação subjetiva com elas, seja criando-as, seja processando-as. *Kultur* surge à medida que dois elementos se unem, sendo que nenhum deles a contém em si: a alma subjetiva e a criação mental objetivada” (Weber, 1919:138-139).

Kultur – mantenhamos o termo em alemão – num sentido mais processual que a cultura com "c".

> "*Kultur* no sentido profundo significa a realização da alma humana através do desdobramento de todo núcleo nela localizado bem como das possibilidades enquanto técnica, Direito e costumes, enquanto arte, ciência e religião, tudo que se coloca para o indivíduo como validade intemporal impactando-o, demandando-o e constrangendo-o a servi-las" (Weber, 1919:138).

"Aquele que deseja desenvolver um espírito autônomo e o próprio poder de ação precisa buscar participar do mundo objetivo" (Weber, 1919:201). Afinal:

> "(...) a dedicação ao mundo objetivo, sobretudo então, ao desempenho teórico defende e exige um posicionamento subjetivo totalmente outro em relação à esfera do serviço à vida [Dienst am Leben]. Mais especificamente: cautela do eu diante do desgastante enredamento em histórias e sofrimentos dos outros, capacidade de isolamento de toda influência que prejudique a concentração, a reclusão do espírito, a obsessão pela objetividade da tarefa que se cumpre, obsessão pela obra que deve ganhar forma" (Weber, 1919:195).

A observação vale particularmente para as mulheres e para o contexto de luta por seus direitos obviamente. A preocupação de Marianne com "a estreiteza do lar", "a rotina massacrante a agredir o espírito", "o dia-a-dia cinza, sem viço", desfavoráveis ao desdobramento da personalidade individual, é no sentido da "ameaça ao vigor do espírito através do estreitamento da atitude do pensamento e de todas as demais forças efetivas". O obstáculo à "espiritualidade em si mesma bem como e, sobretudo, ao "desenvolvimento da personalidade como um todo" [Gesamtpersönlichkeit] é o que angustia (Weber, 1919:239). Ficar aprisionado na dimensão objetiva, subordinado à dinâmica que ali prevalece, comprometeria o desdobramento da personalidade da mesma maneira que a obsessão pelo feito no mundo objetivo.

Ao diferenciar cultura dessa maneira, em suas porções objetiva e subjetiva, Marianne adota o vocabulário de seu tempo aproveitando o ensejo para, com base na "diferenciação entre pessoal e impessoal, cultura subjetiva e cultura objetiva", analisar o paradoxo constitutivo das teorias em relação ao feminino.

> "Descrita ao mesmo tempo como um ser igual ao homem e diferente dele; ou seja, a mulher enquanto ser humano partilha com o homem uma riqueza de dispositivos e habilidades, que ela, como ele, emprega nas mesmas tarefas e formas de agir. Por outro lado, enquanto fêmea, recaem sobre ela, em razão da determinação de seu sexo, tarefas específicas importantes, que a inibem no empenho para a realização do

> humano em geral" (Weber, 1919:239).

Diferença de tarefas, mas partilha de uma mesma "riqueza de dispositivos e habilidades". A diferença se coloca conforme as esferas de ação. Nos limites estreitos do lar, por exemplo, o indivíduo será constrangido a priorizar a subjetividade, o trabalho no cultivo das relações, embora oportunidades de treino da objetividade se coloquem de alguma maneira ali também. O contrário ocorre para aquele que se entrega ao reino da objetividade. O conjunto de valores a serem realizados na ação conforme a esfera de cultivo pode ser o mesmo, embora cada dimensão da cultura se caracterize pela prevalência de uma dinâmica particular.

Um exemplo é a organização do trabalho da universidade, que se refere, por um lado, à dedicação da instituição ao "conhecimento pelo conhecimento ainda que indiferente para a ação das pessoas na vida"; por outro, às "faculdades especializadas desconexas entre si, dedicadas a profissões práticas bastante específicas que afastam seus membros totalmente do trabalho científico". A desconexão na formação acadêmica entre "objetivos práticos e objetivos teóricos" nega o fato de que ambos "estão estreitamente conectados" quando do cultivo humano. Afinal, a ação no mundo que contribui "para a elevação do cultivo" exige "não apenas o domínio do conhecimento e das habilidades específicos" (Weber, 1919:199), mas formação num sentido amplo porque para o "desenvolvimento do espírito" em favor do cumprimento da tarefa humana: "atribuir autonomamente à própria existência sentido e conteúdo" (Weber, 1919:200). Vale outra citação:

> "*Kultur* no sentido aqui discutido significa que o desdobramento da alma e construção da existência imediata é em si mesmo um valor, sem se relacionar exclusivamente com formação estética, mas [incluindo] também a formação ética. Como mencionei anteriormente, ela [Kultur] não é possível sem que a pessoa se entenda como ser espiritual [Geistwesen], não é possível sem reconhecimento dos ideais éticos que de dentro para fora atravessam o ser do indivíduo" (Weber, 1919:252).

Nota-se que o que é central no conceito de *Kultur* de Marianne Weber, para além da distinção entre o mundo objetivo e do mundo subjetivo enquanto esferas de valores, é o fato de toda esfera de ação abrir oportunidade de cultivo. É como a autora garante espaço na análise para a valorização do modo feminino de ação; para a reflexão sobre a possibilidade de equalização das demandas colocadas por uma esfera de cultivo em relação à outra; na tarefa ética individual de "infundir cultivo, através do seu próprio ser e agir, no círculo de pessoas que o cerca" (Weber, 1919:252).

Para Marianne, embora esse conflito entre "os mandamentos mais profundos da

personalidade e as exigências do mundo externo" seja mais agudo para o feminino (Weber, 1919:188), a questão aflige ambos os sexos. O confinamento a apenas uma das esferas de cultivo, como no caso da "produção do conhecimento pelo conhecimento enquanto objetivo em si mesmo" tem efeitos indeléveis sobre o espírito. O desinteresse pelas demandas subjetivas inerentes à "composição da existência imediata e da vida pessoal" (1919:186) é um desses efeitos. No sentido oposto, a indiferença em relação a ideais mais amplos, localizados além dos interesses pessoais circunscritos. Segundo Marianne, a pressão política nesse sentido - para a qual o Movimento Feminino em geral constituía caixa de ressonância - por si só justifica a elevação no mundo moderno da relevância atribuída à parceria no "trabalho cultural" [Kulturarbeit]. Parceria, não apenas entre homens e mulheres, mas das mulheres entre si conforme o acesso de cada uma delas àquela "riqueza de dispositivos e habilidades partilhados" (Weber, 1919:136).

Primeiramente, então, que o acesso à essa riqueza fosse franqueado também ao feminino. Em segundo lugar, que as diferentes composições - sempre singulares desses dispositivos e habilidades pudessem se articular em parceria. Virtude nobre quando fruto da consciência individual; virtude obrigada quando o respeito aos limites da esfera de livre ação do outro se der mediante a adequação da conduta aos termos de uma lei instituída em função da liberdade da pessoa tal qual defendido no Idealismo Alemão e suas considerações sobre condições externas de fomento do interesse pela responsabilização individual "em todos os planos da vida" (Weber, 1919:137).

Por isso, no seu entendimento de Marianne, um dos objetivos do Movimento Feminino em geral, seria, além de trabalhar para a ampliação das possibilidades de participação feminina no "fazer objetivo", reforçar a demanda por responsabilização jurídica do marido e pai, defendendo para isso uma função positiva para o casamento civil em lugar de trabalhar pela desinstitucionalização jurídica do relacionamento íntimo duradouro. Para Marianne, o investimento enérgico na desconstrução do casamento reduzido à dominação patriarcal ameaçava errar na dose. Se reordenado enquanto forma em favor da participação do feminino no mundo objetivo e, ao mesmo tempo, da incorporação do masculino na cultura subjetiva, o direito matrimonial e de familia promoveria a liberdade da pessoa no casamento e consequentemente, a dignidade do feminino enquanto personalidade igualmente livre em relação ao masculino.

O sentido mais profundo desse tipo de consideração é, weberianamente, o da promoção de condições para o exercício da vocação; *Beruf* (Weber, 1919:120) nos dois sentidos da palavra: "todo fazer sistemático, planejado, orientado para um objetivo útil" e "um fazer

movido pelo chamado da voz individual interna". As palavras são de Marianne, para quem a vocação difere do *Erwerb* [ocupação], entendido como "meio para os objetivos pessoais" apenas. Segundo ela, ambos os fazeres "se misturam na realidade à medida que ocupação pode ser vocação ou o contrário" (Weber, 1919:120). A função dos "tipos ideais", no caso, é permitir a identificação das "formas humanamente dignas de atividade em contraste com aquelas que são exercidas tão somente em função da necessidade material" (Weber, 1919:120). Os conceitos remetem à dimensão ética do fazer ou, mais especificamente, à escala ética de julgamento quanto ao quão relevante é a liberdade de ação naquele fazer. Valor que é verificado tanto no que diz respeito à relação do agente com o efeito objetivo de seu fazer, quanto no que tange ao efeito desse fazer nas relações interpessoais (Weber, 1919:120). Em relação a esse tema, Marianne conclui que, em especial na modernidade, as possibilidades de preenchimento do fazer com a própria personalidade podem ser apuradas a partir das próprias qualidades individuais, já que "a ordem objetiva do trabalho" se vale não apenas dos elementos pessoais agregados ao fazer, mas tem interesse direto em promovê-los como no caso do "serviço à vida" que se exerce em função, não de um objetivo específico, mas da realização pessoal (Weber, 1919:124).

À medida que toma as relações humanas (a exemplo do casamento) como objeto de análise, Marianne contribui ativamente com os objetivos culturais que, segundo ela, devem envolver "a harmonização entre ser e agir" (Weber, 1919:129), a complementaridade entre objetivo e subjetivo como fim último da *Kulturarbeit* [tarefa cultural]. O lugar do feminino nesse trabalho de cultivo é claro. "Não apenas a mulher sozinha é responsável pela plenitude do ser"; também o homem é determinado a lutar pelo desdobramento de sua personalidade. Para ambos vale o imperativo da busca pela junção entre determinação enquanto gênero e determinação enquanto ser humano (Weber, 1919:132). Assim, "a determinação especial de si enquanto feminino, também em seu sentido mais profundo, não é a prioridade na realidade". Não há ser-mulher que não passe pelo ser-humano. As raízes do ser-mulher se encontram no humano, o que que está além do sexo e também do gênero (Weber, 1919:133).

Segundo Marianne, esse tipo de reforço parece obedecer à dinâmica do debate sobre a questão feminina conforme uma enorme pluralidade de pontos de vista, mas todos de acordo quanto à autonomia moral enquanto destino humano e quanto à parceria enquanto princípio fundamental da vida a dois.

> "Na Alemanha, dentro do movimento feminino de caráter não confessional predomina a ampla unidade das visões em torno da ideia de que a mulher deve ser sim

> considerada, tanto dentro quanto fora do casamento, como um ser destinado à autonomia [Selbstverantwortlichkeit] no que tange ao pensamento e à ação além de que, por isso mesmo, em lugar da submissão feminina como fundamento do casamento é a ideia de plena parceria [Kameradschaftlichkeit] entre os cônjuges que foi elevada como princípio irrenunciável da relação matrimonial" (Weber, 1919:80).

O acirramento dos ânimos se dava quando a discussão se voltava para a legitimidade do casamento civil e para a valoração - pecuniária - do trabalho doméstico (Weber, 1919:80). Desinstitucionalização do casamento e remuneração do trabalho doméstico apareciam como medidas suficientes para o problema da "emancipação feminina", sem consideração da dimensão ética. Na primeira arena, Marianne arguia sobre a capacidade individual de se imprimir sentido ao trabalho doméstico sem comprometimento da "vivacidade e a autoestima" pessoal; ou seja, até que ponto a esfera de atividade seria suficiente para realização do destino humano para a autonomia e responsabilização (Weber, 1919:80-82). Um ponto de vista ela defendia abertamente: "a independência financeira da esposa em relação ao marido não é suficiente". Embora necessária, a igualdade econômica no que se refere aos limites da esfera de livre ação do feminino no casamento, ela sequer tangenciava o rombo que a desigualdade jurídica provoca nesses mesmos limites (Weber, 1919:83). Por isso, "um constrangimento legal" que visasse tão somente "a emancipação econômica da mãe" parecia, "pouco enraizado no terreno da realidade" (já que não leva[va] em conta "os argumentos éticos" implicados na relação conjugal), nada mais faria que obrigar a consideração das "mulheres casadas como trabalhadoras qualificadas". O que refletiria, nas palavras de Marianne, a ignorância em relação ao "destino que submete milhões" (Weber, 1919:87).

Integridade e autonomia da mulher no casamento constituem o princípio fundamental orientador do processo de eticização das formas de organização jurídica da interação entre os sexos, defende Marianne na segunda arena de discussão. Uma vez "eticizada", a forma serve ao ideal de liberdade da esposa e mãe. Mas Marianne vai além. Apesar da necessidade de eticização, o casamento sempre, em cada cultura ao longo da história, é confrontado com o interesse pela condição feminina na vida a dois. Um interesse constante, manifesto em cada sociedade, a ponto de colocar a necessidade de redefinição do casamento considerado "legítimo".

> "O casamento em seu sentido nobre pode ser precipuamente retratado como a comunidade onde o domínio do homem em relação à mulher encontra seus limites" (Weber, 1919:67)

Em cada cultura, a forma foi sendo adequada conforme a relevância atribuída à integridade da esposa e mãe. A demanda por essa adequação se fortaleceu com a modernidade à medida que o ideal de casamento passou a ser o de "coexistência das liberdades". Essa pressão pelo estabelecimento do casamento civil em função da integridade e autonomia dos cônjuges – em especial da mulher – não deveria ser ignorada, especialmente quando a forma de atribuição de segurança jurídica à liberdade confronta a legitimidade de outras formas de "união". No entendimento de Marianne, mitigar a importância sociológica dessa pressão consistia em erro tanto teórico quanto tático (político). Segundo ela, a pressão pela reforma do direito segundo sua função positiva (em favor da liberdade no casamento) vinha se elevando e deveria ser considerada na análise do movimento para inviabilização do uso do mesmo direito enquanto instrumento de dominação masculina.

Essa atenção para a função positiva do Direito corresponde segundo a autora, a uma realidade histórica particular, intensificada no Ocidente a partir da filosofia do direito dos *Aufklärer*. Viria do Iluminismo Alemão os argumentos para a justificação da demanda pelo enquadramento (também!) do casamento enquanto "relação de direito". Embora a sensibilidade para a condição feminina no casamento possa ser identificada em relação ao desenvolvimento do direito ao longo da história, a implicação se estreita no Ocidente moderno à medida que a relevância da liberdade da pessoa no casamento passa a fundar o ideal de vida a dois. No caso do casamento, como o que prevalece é a forma patriarcal de organização da interação:

> "Em todo lugar onde a eticização aumenta, aumenta também o esforço para uma maior proteção da mulher contra o arbítrio bárbaro do marido" (Weber, 1919:68).

Descrevendo a história do que ela denomina como "humanização do patriarcalismo", Marianne identifica os momentos em que a expectativa ética em relação à forma de organização da relação conjugal se eleva e pressiona por sua cristalização na lei. O processo de eticização do casamento se revela sempre parcial, visto a constância histórica do patriarcalismo. Não existe registro da realização do ideal ético de casamento na história, ela pontua. O que existe é o ideal ético de relacionamento a partir do qual se pressiona para a humanização da forma de domínio patriarcal sempre que a relevância atribuída à dignidade da esposa e mãe passa a dirigir as expectativas (subjetivas e objetivas) em relação ao marido e pai. Sempre que a liberdade da esposa e mãe é apresentada como motivo para redução do arbítrio do patriarca, o casamento é considerado "legítimo" porque obedece a:

> "Uma irrenunciável exigência ética que então se dirige, não mais apenas à esposa, mas pela primeira vez na história, expressamente ao homem" (Weber, 1919:69).

A exigência ética nesse caso pouco tem a ver com o que convencionou-se chamar de moralismo. Ética, e por isso "irrenunciável", é a *ação em estrita observância dos limites das respectivas esferas de livre ação dos cônjuges enquanto iguais em dignidade e liberdade*. Ação na prática, que pode ser expressão da "vontade do coração", mas que pode também indicar um interesse mais imediato, pragmático mesmo, em não arranjar problema com a lei.

Marianne demonstra ainda que o constrangimento da mulher à "virtude" é uma outra constante histórica, registrada na desproporção entre as expectativas morais dirigidas ao feminino em relação ao masculino. A celebração de seu amor como "sacrifício da própria personalidade", "entrega incondicional", "renúncia à condição de personalidade" é a prova mais evidente dessa estratégia com vistas à liberação do homem em relação às expectativas morais implicadas no compartilhamento da vida. Por outro lado, é no desenvolvimento do direito que se pode ver como a exigência ética vai sendo estendida também ao masculino toda vez que a lei se orienta pelo ideal de coexistência da liberdade dos indivíduos. Nesse sentido, a assunção do "ideal de casamento de parceria" enquanto diretriz da institucionalização jurídica do vínculo conjugal corresponde precisamente ao movimento pelo "aprofundamento ético e subjetivo da relação entre homem e mulher" (Weber, 1919:70). Nessa aproximação, o ideal de coexistência das liberdades como o que se considera mais profundo e mais íntimo na relação conjugal passa a contar com um mediador externo que é forma jurídica de organização da interação.

É preciso frisar que a instituição como mediador da encarnação – mesmo que parcial – do ideal na prática (ou seja, na ação) recebe um tratamento positivo na análise de Marianne, mas sem hipostasiação de seu poder de conformação do mundo. O mesmo vale para o ideal no que se refere ao seu poder sobre o coração humano. O ideal significa na medida em que é assumido pelos indivíduos como diretriz tanto para a própria ação (moralmente falando), quanto para a forma de interação (em termos ético-institucionais, digamos assim).

> "Mesmo que a realização desse ideal seja possível apenas para uma pequena parcela da humanidade, aquela que toma o ideal como objetivo da vontade influencia decididamente a forma de interação entre os sexos" (Weber, 1919:69).

Então ideal em sua *função de orientação,* da vontade no sentido moral e das formas de interação no sentido ético-institucional. Como diretriz da ação individual na prática, o ideal se

realiza sem a mediação da forma já que a coexistência das liberdades é o que define a interação em um "casamento pleno" nesse sentido. Entretanto, como a forma ganha em importância precisamente quando a vontade moral esmorece, é fundamental que o que é relevante segundo o ideal na ação moral individual seja resguardado através da forma eticizada de organização da interação. Para isso, é preciso que os responsáveis pela instituição das formas tomem o ideal como objetivo do direito.

Marianne demonstra como "concepções religiosas e éticas assumiram a dianteira em relação ao Direito" no que se refere ao incentivo para se "tomar o ideal como objetivo da vontade" ao longo da coabitação sexual duradoura. Ela observa de maneira certeira que não há qualquer possibilidade "de o ideal ético desenvolver-se a partir da ordem legal 'pura', seja ela qual for". Contudo, a clareza quanto aos limites do direito não deve implicar na desconsideração do como o mesmo impacta a realização dos objetivos morais. No caso, participando na conformação concreta do casamento enquanto comunidade de vida onde convergem "forças materiais e ideais", operando objetivamente, mais que a "economia, religião e as concepções morais", na garantia externa à coexistência das liberdades no casamento (Weber, 1919:143).

Casamento nesse sentido deixa de ser apenas a "união fundada na disposição subjetiva" para contemplar o compromisso livremente assumido com a liberdade do outro. É enquanto compromisso assumido com essa *possibilidade da liberdade*, que o instituto "procura se colocar sob a forma da letra da lei" sempre que se busca a aproximação entre forma e ideal de casamento (Weber, 1907:531).

> "O Direito concretiza, precisa e refina, o que surge antes a partir do impulso de outras forças espirituais como concepção sobre o dever ser [das Sollen]. (...). Enquanto poder conformador da face externa de toda relação, o mesmo opera no casamento em relação à reciprocidade das obrigações entre homem e mulher, entre pais e filhos. Mas mesmo nessa estrutura legal externa imprimem-se sempre aqueles imperativos considerados legítimos no que tange às relações éticas" (Weber, 1919:144).

Para além da mera reciprocidade priorizada na concepção digamos, mais economicista do casamento, a "estrutura legal externa" assume na análise de Marianne uma dimensão ética, pois orientada para o *compromisso com a possibilidade da liberdade* enquanto fundamento do vínculo.

> "[O contrato de casamento] apenas documenta a prontidão dos indivíduos para subordinar seus desejos individuais por felicidade no sentido mais amplo do termo às consequências externas da norma, quais sejam, o que o casamento civil destaca para todos - também para o Estado - como objetivo reconhecido da instituição" (Weber,

1907:537).

A importância atribuída ao registro do livre compromisso não deveria distrair para a importância da forma, afirma Marianne. Ela destaca que "apenas onde a consciência da responsabilidade se une com o profundo sentimento", quando "a vida a dois se aproxima desse sentido ideal de casamento" enquanto união de parceiros igualmente livres e dignos (Weber, 1907:530) é que a lei parece dispensável enquanto "um momento puramente formal". A declaração de acordo com as expectativas contidas no ideal pouco vale diante da ação cotidiana em desacordo com o princípio da coexistência das liberdades. E fora o casamento ideal, a forma jurídica é a única garantia externa do reconhecimento na prática da relevância da liberdade no casamento. Ao instruir a partir de fora a integridade e a autonomia moral no casamento, o direito matrimonial se apresenta como forma ética no sentido kantiano e fichteano: tudo o que se coloca em função da liberdade da pessoa.

Logo fica claro que para a autora há um interesse em analisar separadamente o casamento enquanto instituição jurídica em relação à religião e à tradição, por exemplo. Marianne começa a investigação dessa diferença com o diagnóstico de "uma tensão, um antagonismo entre novos ideais éticos e as leis vigentes já que estas insistem em ater-se a valores tradicionais decadentes" em relação à expectativa de autonomia moral do indivíduo (Weber, 1919:144). "A demanda pela independência ética das personalidades unidas através do casamento", quando fixada enquanto "relação de direito", ganha em eficácia frente às prescrições puramente religiosas ou tradicionais (Weber, 1919:145), já que o instituto se mostra útil na defesa da ação independente e da autonomia de julgamento dos indivíduos em relação às organizações.

O conflito entre interesses da comunidade e liberdade da pessoa é apontado por Marianne como gatilho para a novidade do direito contemporâneo em relação às formas pretéritas de organização da interação conjugal, qual seja, a elevação à condição de ideal da "demanda por independência ética das personalidades unidas através do casamento" (Weber, 1919:143). Uma vez alçado à condição de ideal, o valor da liberdade da pessoa é afirmado no engajamento massivo nas discussões sobre a reforma do direito matrimonial (Weber, 1919:144-145). E se "a ideia de parceria na relação entre os sexos é, antes, filha do nosso tempo" (Weber, 1919:146), o que define esse ideal, segundo Marianne, não é a "polaridade entre os sexos" como queriam muitos, mas a igualdade da dignidade de feminino e masculino.

Na abordagem de Marianne, diferença não implica necessariamente em desigualdade. A disrupção só acontece segundo ela quando a diferença é tomada como fundamento das formas

de organização da interação. Daí a importância fundamental da igual defesa da personalidade feminina na lei; a equalização das expectativas morais para ambos os cônjuges; segurança jurídica igual à "liberdade de construção tanto da própria vida, quanto da vida em comunidade" (Weber, 1919:146). O mesmo vale para a participação em ambas as dimensões do cultivo - o objetivo e o subjetivo - onde requerido é o "encontro" das dinâmicas feminina e masculina de ação. Trata-se, dos polos necessários da vida humana: interação e liberdade "entre os quais toda comunidade de vida oscila" (Weber, 1919:148).

Marianne sempre reitera, quando a discussão toca nesse ponto – a relação entre igualdade e liberdade –, que obviamente "não é de leis concebidas e convenções (...) que brota nos amantes a vontade de fidelidade, a disposição para o sacrifício em razão do valor da comunidade de vida" (Weber, 1919:220). As reiteradas afirmativas nesse sentido apontam para o tipo e crítica dirigida a ela em sua intenção explícita de jogar à luz sobre o significado dos valores éticos na modernidade. Seu foco na importância da "vontade empenhada na provação inerente às tarefas comuns do dia-a-dia", precisamente por revelar a orientação dos indivíduos pelo ideal de casamento enquanto parceria, interpela sobre o peso da erótica, por exemplo. Marianne entende que "da erótica em si" podem germinar "as forças formativas" que interessam à humanidade em sua "luta por eticidade e cultivo" (Weber, 1919:221-222). Tanto que:

> "(...) quando dois seres humanos unidos, doam um ao outro, do fundo de sua totalidade e através do reconhecimento da responsabilidade mútua, felicidade e, com isso, força para e alegria com o todo de suas tarefas de vida, então sua atividade sexual deixa de demandar normatização jurídica expressa" (Weber, 1919:226).

Tanto a erótica quanto a lei se mostram em relação ao ideal ético de parceria e se mostram relativas face ao peso atribuído ao *reconhecimento na prática* da liberdade da pessoa ao longo da coabitação sexual duradoura. Inquirida sobre uma suposta tendência a suplantar a erótica pela ética, Marianne reforça seu entendimento da lei apenas como ponto de orientação externo à moral individual. E mesmo assim, precário num contexto de desorientação típico da "guerra de valores". Explica que a manutenção do casamento civil enquanto forma de organização da interação entre os sexos se deve mais ao "monopólio da segurança jurídica" detido pelo Estado de Direito que ao reconhecimento social do casamento em si (Weber, 1919:228). Que reconhecimento social do casamento não tem necessariamente a ver com elevação do ideal ético de casamento num momento histórico em que o que diferencia o "sistema de valores éticos e sociais" que orientam a institucionalização jurídica do vínculo conjugal na modernidade e "autoriza seu reconhecimento" enquanto parte daquele sistema é

em primeira linha a livre manifestação "de ambas as partes" em favor da forma de organização. Tal manifestação se dá sobretudo "a partir da crença na duração do poder do amor", como destaca Marianne chamando atenção para a necessidade de se explicar porque o instituto moderno aparece "ancorado na prontidão dos cônjuges para arcar responsavelmente com todas as consequências da vida a dois" (Weber, 1919:233). A conclusão de Marianne é que estamos diante de um instrumento cultural, instituído para favorecer "a nobre arte de eticização sexual [que] consiste, não em que os impulsos naturais sejam sufocados e enfraquecidos, mas sim canalizados como [devem ser] todas as forças naturais", tomados como "matéria-prima para o ser plural e conformados segundo o espírito" (Weber, 1919:136).

Marianne devolvia a crítica quanto ao lugar da erótica em sua abordagem perguntando pelo que "se segue consequentemente à liberação e à não-responsabilização do cônjuge em relação um ao outro e aos filhos" (Weber, 1919:10). Defendendo que, "enquanto produto do desenvolvimento cultural", uma reforma do casamento civil responderia melhor à "intensificação das expectativas éticas" característica da modernidade que a desinstitucionalização, Marianne considera os termos do iluminismo político, marca da perspectiva dos *Aufklärer*.

> "Saber que carimbo do cartório não tem como agregar valor a esse tipo de comunidade, não deve implicar na ignorância de que este é o único meio no Estado [de Direito] através do qual a vontade dos indivíduos de transformar seu relacionamento íntimo em um valor ético e social é sinalizada" (Weber, 1919:45).

E prossegue, destacando a importância da segurança jurídica no arejamento dos costumes, no favorecimento continuado de certos tipos de postura.

> "Apenas o casamento civil documenta a vontade de elevar a comunidade sexual à condição de comunidade de obrigações e isso, na alegria e na tristeza, assumir juntos a plena responsabilidade um pelo outro e pelos filhos" (Weber, 1919:65-66).

O objetivo é o valor do compromisso com a *possibilidade da liberdade no casamento* expressa no ideal de "parceria"; no caso, com uma forma de pertencimento com prejuízo mínimo da liberdade individual (cf. Weber, 1919:51). O acesso a esse tipo de forma de organização da interação depende, segundo a autora, da "transformação dos costumes e do Direito" (Weber, 1919:54) na direção de extensão da segurança jurídica para "os direitos da personalidade em seu sentido mais profundo: responsabilidade e autonomia para ambos os sexos" (Weber, 1919:75). Marianne assinala ainda que, uma vez que "a ideia de parceria dos

cônjuges [Kameradschaftlichkeit der Gatten] como princípio conformativo do casamento" se estabelece, fica claro que o ideal com base no qual se determinam as expectativas em relação ao relacionamento íntimo na modernidade ou o que move as pessoas para o casamento não é outra coisa senão a demanda do indivíduo moderno "por independência e condições para o desdobramento da própria personalidade" (Weber, 1919:16). Dentre essas condições, a parceria conjugal. Por isso:

> "A mulher moderna valoriza o casamento como ele deve ser: a comunidade de vida promovida através da junção das almas e do sentido a favor do assumir ampla responsabilidade como o mais alto ideal da comunidade humana" (Weber, 1919:79).

O "assumir ampla responsabilidade" corresponde aqui a "obedecer à necessidade subjetiva de participação na construção da *Kultur*" (Weber, 1919:79), condições para o indivíduo "manter o equilíbrio entre as tarefas que se lhe apresentam naturalmente e aquelas que ele mesmo escolhe" (Weber, 1919:180). Em questão, a possibilidade de articular liberdade e responsabilidade que tanto interessou aos *Aufklärer*.

E que não é caso de escolha entre ética e erótica, como não é o caso de escolha entre o ser humano enquanto ser natural e enquanto ser cultural, percebe-se quando Marianne define "a união erótica" como "matéria para a conformação ética" (Weber, 1919:227), visto que "(...) ser-humano [Menschsein] significa ser livre para crescer e desenvolver-se não apenas conforme as leis da espécie, mas conforme a própria lei individual" (Weber, 1919:181).

> "Não é a natureza enquanto tal que nos fornece parâmetros para o julgamento adequado de nossas ações. Algo não é valioso porque é dado naturalmente, mas porque nós mesmos, no embate segundo uma visão ética, precisamos encontrar a coragem para escolher, dentre a diversidade do que é dado, [os] objetivos, valores a serem afirmados e reconhecidos. Nesse sentido, a natureza é, todavia, para nós humanos, ou meio ou impedimento para a realização de tais valores e objetivos éticos - nunca, porém, objetivo em si mesma" (Weber, 1919:39).

Essa "antinomia entre um instinto natural em si mesmo neutro em relação a valores e ao mesmo tempo meio e obstáculo para os altos valores espirituais" (Weber, 1919:39), Marianne identifica como "problema central da moralidade sexual", dado que, ali "onde, de fato, surgem expectativas éticas, as necessidades físicas da esfera sexual e as exigências inerentes ao cultivo da alma podem entrar em conflito" (Weber, 1919:39). Marianne fala em "força para a espiritualização e canalização dos impulsos naturais através de valores", mas critica a tradução do ideal de autocontrole como "desprezo de tudo que é natural, crença na sua

possível sublimação" (Weber, 1919:69). Para ela, o "aprofundamento da relação ética e subjetiva entre homem e mulher" na modernidade não significa ignorar a sexualidade (Weber, 1919:70). "Por mais que recusemos categoricamente a demonização ou a racionalização das forças vitais elementares" não devemos esquecer que:

> "(...) ao determinar-se a agir, não segundo o arbítrio de seus impulsos, mas conforme sua consciência subordinada à lei moral [o ser humano] é fim em si mesmo, nunca meio (...) exerce a dignidade que lhe é específica, aquela que lhe distingue como personalidade diante dos demais seres" (Weber, 1919:72).

Essa tarefa de "cultivo" dos instintos à qual os amantes devem se dedicar caso pretendam fazer parte, "através da passagem dos anos e do compartilhamento do destino, de uma comunidade de luta, sofrimento, esforço, da mais profunda solidariedade humana" (Weber, 1919:227) constitui, segundo seu argumento, em "efeito conjunto dos cônjuges" enquanto personalidades independentes e igualitariamente concebidas e reconhecidas e que agem e se influenciam tendo em vista uma nova forma de valorar a relação. Para Marianne, "as comunidades de vida que não se constituem a partir de nenhum outro conteúdo, senão a fruição das emoções, se exaurem", porque quando é questão de erótica apenas, "somos mantidos cativos das limitações do nosso próprio eu e sua busca por prazer", reforça (Weber, 1919:218). Para evitar qualquer equívoco, reitera sua opinião de que as "relações alimentadas através da erótica, e somente através dela (...) não são em si 'imorais', mas de tipo amoral, ou ainda, 'aquém do bem e do mal'" (Weber, 1919:219). E como o ideal moderno não projeta em nosso espírito uma imagem de "relacionamento íntimo pleno dissociado das responsabilidades" implicadas na realização de "objetivos e tarefas inerentes à vida à dois" (Weber, 1919:218), o movimento pelo libertarismo sexual reduz o ser humano à condição de ser natural, alijando-o o caráter cultural de sua existência.

A crítica de Marianne aqui tem endereço certo: os representantes do "'idealismo' erótico". Uma perspectiva que tomava:

> "(...) a condição erótica como o mais alto e mais fecundo valor existencial colocando-o no centro da vida pessoal e exig[ia], por isso, que o erótico permanec[esse] livre de cada consideração e legislação estranha a ele, sobretudo do seu enredamento obrigatório no cotidiano, suas obrigações e rotinas" (Weber, 1919:217).

As consequências da perspectiva teórica eram preocupantes segundo Marianne, uma vez que a ideia propagada era a de que os relacionamentos "sejam abandonados à própria sorte

- sem laços éticos" de maneira a garantir “ao indivíduo a possibilidade de experimentar, conforme a medida de suas habilidades físico-psicológicas o êxtase erótico sempre em novas formas” (Weber, 1919:218). Ao lado da crítica do fato de que a “força para sublimação do Eros”, na prática, só vinha sendo exigida das mulheres (em especial as casadas), Marianne chama atenção para a necessidade de se considerar também o fato de que eticizar implica antes em “dobrar-se resignadamente à norma eleita livremente para si” (Weber, 1919:218). Esse dobrar-se livremente à lei dada a si revela que para Marianne, demandar elevação das expectativas éticas nada tinha a ver com uma intenção de moralização através da absolutização das instituições. Muito antes pelo contrário! O individualismo ético parte de uma definição distinta de liberdade da pessoa.

A partir da crítica a essa noção de liberdade para a experiência erótica que podemos descrever como liberdade desimpedida, Marianne considera a necessidade premente de analisar as consequências das teorias, uma vez que, no caso do “idealismo erótico”, o indivíduo não é percebido nem como “responsável pela interpretação naturalista da sexualidade” nem pela “tarefa de eticização das formas de interação entre os sexos” (Weber, 1919:207). Esse tipo de renúncia à tarefa de cultivo, além de vir em prejuízo do desdobramento da personalidade humana no sentido ético, implica também em renunciar a “formas basicamente mais elevadas de comunidade” (Weber, 1919:208). Para Marianne, “toda pessoa eticamente desenvolvida sentirá como covardia e culpa velada, se ignora ela mesma a seriedade das consequências de seu prazer” (Weber, 1919:209). Esse esclarecimento pode ser promovido, segundo nossa autora, através da “ancoragem de nossa consciência dos valores em medidas mais gerais e leis éticas, que se estendam com naturalidade *para todos* sobre toda a vida e suas diversas esferas [de ação]” (Weber, 1919:210)[104]. A referência aqui é ao “esforço civilizacional de aproximação entre ideais e normas” (Weber, 1919:211). O que não significa negar “a infinita pluridimensionalidade da consciência dos valores típica da pessoa moderna”. Esta que exige mais que o “ideal de mera negação da vida sexual” e normas diferentes daquelas ditadas pela tradição. O que, por sua vez, não significa dizer que é impossível “reconhecer ideais e normas indubitavelmente inerentes ao relacionamento íntimo” ou que a legitimidade de tais ideais e normas se subordine à "sua realização por parte de todas as pessoas” (Weber, 1919:211). A participação em outras esferas de valores facilmente empurra o indivíduo para longe desses ideais, explica Marianne.

O “principal efeito da lei (...) seria fornecer à personalidade a sinalização do conflito

[104] Grifo de Marianne Weber.

entre reivindicações irreconciliáveis a partir de esferas de valores distintas". Assim a personalidade pode viabilizar "a realização de seu destino pessoal" conciliando as demandas entre esfera objetiva e a esfera subjetiva (Weber, 1919:212). Enquanto orientação, ideais e normas auxiliam na decisão quanto à integridade e autonomia da pessoa enquanto *ultimate end* num contexto em que valores concorrem por nosso espírito. Como, por exemplo, a renúncia ao erotismo. Sinônimo de "abuso da sexualidade", o erotismo se mostra incompatível, segundo Marianne, com o valor absoluto da integridade da pessoa. A lei moral - nunca fazer do outro um meio - medida do que é ético para Marianne e, portanto, medida para as expectativas éticas mais elevadas do homem moderno, é estranha ao sujeito hedonista (Weber, 1919:213). Somente ação individual e formas de interação orientadas para a possibilidade da liberdade submeteria Eros à "conformação ética", aos termos de uma verdadeira "comunidade de vida", aquela que se coloca em função da liberdade dos indivíduos que dela fazem parte. Neste caso, eticamente importa a autonomia ética dos indivíduos em interação; a liberdade da pessoa é prioridade em relação ao valor da comunidade de vida em si (cf. Weber, 1919:215).

Para Marianne, quando os adeptos do "idealismo erótico" questionam o valor das "inibições da vida instintiva" atacando sua origem nas concepções religiosas cristãs, herdadas e reformuladas na tradição da moral burguesa em larga medida, eles colocaram "em seu lugar nada mais que ceticismo moral". Submeteram o "comportamento sexual à indiferença ética ou ainda uma ideologia naturalista obscura" (Weber, 1919:202). E embora Marianne faça questão de destacar que "é difícil apurar como a inexistência de alguma forma de restrição sexual e de satisfação inconsequente desse tipo de impulso pelo prazer impacta a moralidade interna dos indivíduos" (Weber, 1919:206), a teoria não deveria, segundo seu entendimento, revalidar esse tipo de crença. Para ela, o diagnóstico sobre o aumento das expectativas éticas em relação à autonomia do parceiro na modernidade e a evidência do valor da liberdade da pessoa como princípio do Estado de Direito (ao qual se demanda o cumprimento da função de guardião e promotor da integridade e autonomia individual) eram óbvios demais para serem ignorados através desse tipo de retorno ao naturalismo.

Com a vantagem de que a tarefa de desdobramento da própria personalidade via eticização dos impulsos cabe tanto a homens quanto a mulheres e não apenas "à metade da civilização" como sempre é colocado em qualquer teoria fundada na diferença natural dos sexos, Marianne defende uma perspectiva que combate "a construção da ordem estatal e jurídica vigente" que "até então" constituiu-se enquanto "monopólio dos homens" excluindo "as mulheres da participação ativa na tarefa cultural espiritual e prática" (Weber, 1919:6). Marianne mostra como esse processo se deu em larga medida a partir da desigualdade na atribuição de

"responsabilidades por deveres que cabem a toda a humanidade", de forma que o homem vem sendo, apesar dos avanços, reiteradamente liberado – inclusive juridicamente – da tarefa de realização da liberdade com os outros na dimensão subjetiva da cultura.

> "Ela [a mulher] sozinha precisa defender a realização de um ideal social e ético" (Weber, 1919:68).

Ao discutir a adoção da diferença sexual como critério para conceituação da justiça, Marianne critica duramente, segundo a melhor tradição feminista, a sinonímia entre ser humano e homem. Para ela, tão logo essa "sinonímia se impõe sobre os viventes", a mulher é constrangida a escolher "entre dois imperativos": o "especificamente feminino supostamente incomparável ao masculino" ou um "ser humano de segunda ordem, insuficiente em relação ao homem" (Weber, 1919:96-97).

> "O ser humano, como portador da razão, está determinado a se determinar, ou seja, a agir. Como portador desta aptidão para a autonomia, comporta uma dignidade específica que faz dele personalidade diante de todos os outros seres (...). Segue-se daí o princípio simples e inabalável para a configuração das relações humanas: (...) nenhum ser humano deve reduzir seu próximo a simples meio para conquista de objetivos próprios. Na verdade, mal se pode imaginar um relacionamento humano, eticamente viável, que não passe necessariamente por esta afirmativa. Até porque o reconhecimento desta verdade torna significativamente mais curto o caminho para uma reconfiguração da relação entre os sexos" (Weber, 1912: 107).

Entretanto, o diferencial parece ser o cuidado de Marianne na identificação dos limites das teorias que partem da crença em uma "típica diferença masculina e feminina" e por isso descrevem essências enquanto "figurações" de seres empíricos distintos que refletem a fidelidade a uma "metafísica, alocada além de qualquer experiência" (Weber, 1919:98). Na visão de Marianne, o "ser e significado de homem e mulher" é hipostasiado teoricamente nesses casos. Um gênero é elevado a condição de "modelo"; a ele é atribuído "valor em si", tanto que a "análise psicológica e filosófica normativa aparecem" nessas teorias, "como em toda investigação semelhante, tão estreitamente ligadas, que em todo caso a descrição teórica do ser-mulher passa a constituir a um só tempo o modelo para sua apreensão".

> "Nenhuma explicação do tipo conseguiu evitar até hoje o efeito colateral desse tipo de valorização" (Weber, 1919:99).

A principal crítica de Marianne nesse caso é ao fato de a teoria insistir na imagem do

representante masculino da espécie como "portador da humanidade geral", mas também do feminino na mesma posição. O julgamento do feminino a partir da dinâmica masculina enquanto regente do "mundo objetivo, impessoal" autoriza a identificação do feminino enquanto "ser semelhante em relação ao homem, mas ainda assim limitado". A inversão dos termos, desmereceria a outra dinâmica. Ou seja, da mesma maneira que o ser-mulher passa a ser descrito "conforme as necessidades desse homem e a partir dele valorado como ser para complementá-lo" (Weber, 1919:99), uma perspectiva que obedecesse ao "egoísmo de gênero" levaria ao entendimento teórico da existência masculina em função do modo feminino de ação. A consequência da transformação teórica da diferença entre os sexos em polos opostos, modos irreconciliáveis de existência constitui para Marianne a base do que ela denominou como "metafísica dos sexos" (Weber, 1919:101) cujo suposto trunfo é a defesa da ideia de que a mulher pode chegar à "verdade enquanto ato direto do instinto, dispensando o atalho incômodo da comprovação" (Weber, 1919:100). Um ser que "na esfera ética, vantajosamente em relação ao homem, consegue incorporar sem luta o tipo da 'bela alma'" já que "ela quer o que ela deve", já que nela "impulso natural e imperativo moral andam juntos em seu ser" enquanto no homem a moralidade sempre implica em uma "luta contra si mesmo" (Weber, 1919:101). O feminino aparece assim deificado em um ser para o qual o trabalho de harmonização gradual entre ser e dever-ser é negado na teoria enquanto tarefa humana infinita, que nada tem a ver com sexo, muito menos com virtude inata.

A questão de "gênero" no sentido contemporâneo do termo aparece na crítica de Marianne à defesa do masculino como "um absoluto", o único "portador da ideia" (Weber, 1919:101) feita a partir do próprio construto teórico à medida que se insiste na redução do feminino à sua natureza e aparência. Dito de outra maneira, na teoria "a mulher se apresenta como absoluto ao lado do homem, mas não por força de sua humanidade, e sim em razão de seu sexo". Para Marianne, "apenas à medida que ela é representada como diferença", nesse sentido absoluto em relação ao masculino, é que é possível pensar essa suposta "independência metafísica" de um ser, cuja missão, "ao contrário do homem", é apenas "representar em si mesma uma unidade serena, a essencialidade e totalidade do ser" (Weber, 1919:102).

Mas Marianne não avança na direção da discussão da construção do gênero. Ela insiste na importância de se analisar a "oposição radical dos sexos" como obstáculo à "possibilidade lógica" de apreensão da real interação entre os indivíduos; aquela que oferece elementos para análise das "qualidades e habilidades de mulheres reais tais como a curiosidade e a ambição intelectual", mas que, em virtude dos efeitos práticos da teoria de tipo amigo-inimigo são julgadas como "não femininas" (Weber, 1919:104). O mundo dividido entre "capacidades

masculinas" e "capacidade femininas" exige da "mulher de verdade" que ela se mantenha longe da "participação efetiva na cultura objetiva, já que tal participação é desmedida para seu ser e seu destino" (Weber, 1919:104).

E mais uma vez, Marianne nos permite identificar como ela trabalha. Ao lado da crítica aos limites da explicação teórica em questão, considerações sobre as consequências do construto teórico na vida real. Para ela, qualquer tipo de "especulação metafísica" se oferecesse facilmente como hipersimplificação da realidade graças ao seu "poder" de desviar a atenção dos verdadeiros obstáculos impostos à liberdade da pessoa na prática. O esforço individual de cada mulher para adentrar a cultura objetiva, por exemplo, que tem que enfrentar a crítica de seu fazer como interesse no desenvolvimento de características consideradas como tipicamente masculinas. A polarização validada teoricamente reforça essa leitura do mundo. Todos são empurrados para o "dualismo entre subjetivo e objetivo, entre ser e dever ser" (Weber, 1919:106) enquanto medidas de valor. No caso do feminino, "especialização", desenvolvimento parcial da personalidade que se dá às custas do que lhe é essencial, portanto, sempre "contradizendo sua constituição para a plenitude". Enquanto o homem transita "sem risco algum" (Weber, 1919:107).

Marianne não considera lógico falar em "ciência feminina, arte feminina, ética feminina em sentido estrito". Não é essa a maneira como ela confere destaque às "nuances do feminino" (Weber, 1919:108). Para ela, "é marca das criações culturais plenas" o fato de que elas se elevam além do individual, do histórico, "se desprendem do autor, do tempo, da nacionalidade, da raça, do gênero de seu criador" na direção do humano (Weber, 1919:109). De maneira que se é que faz sentido falar em específico feminino ou masculino como valor especial de uma criação cultural, "apenas enquanto um fator dentre outras especificidades em consonância, integradas ao que é o humano no geral [Allgemein-Menschlichen]" (Weber, 1919:109).

> "Afinal, vale abertamente o mesmo para homem e mulher na maioria dos planos da vida ética, mesmo que se suponha que cada gênero em seu círculo de tarefas específico e mesmo que cada indivíduo enquanto tal se veja baixo a certas obrigações e normas específicas" (Weber, 1919:109).

Retomando a relação conjugal, Marianne prossegue afirmando que "sem dúvida o normativo permite um amplo espaço", tanto para a participação individual na vida e na produção cultural, quanto para a contribuição específica conforme o sexo no que é considerado "bem comum" (Weber, 1919:109). Por isso conclui que, em lugar da "espera por uma felicidade

feminina através do amor masculino", para a mulher moderna vale "muito mais toda vontade e força vital empenhada para o renovado desdobramento espiritual e humanização [Menschwerdung]" a partir da participação dedicada, subjetivamente significativa, "no reino da objetividade" (Weber, 1919:181). Segundo sua convicção, "surgiria sim, em meio à corrente do eterno vir-a-ser, o pequeno eu individual", este que, além de "introduzir-se na comunidade do espírito" (caracterizada por estar além da divisão por identidades), passa a fluir "como a vida do todo", "o embate e a reflexão continuados" marca de toda relação entre seres igualmente livre não importa em qual momento da história humana (Weber, 1919:181).

> "Trata-se enfim da possibilidade de tornar-se si mesmo, viver a própria vida segundo forma e obrigação que o indivíduo escolhe ele mesmo para si" (Weber, 1919:182).

Valor aqui como em toda obra de Marianne é o "individualismo ético", cujas extensão à análise da condição feminina ela estabelece como seu programa de investigação. Vale recobrar uma passagem do *Ehefrau und Mutter*:

> "No que diz respeito à mulher, o individualismo ético de Kant e Fichte não foi pensado até as últimas consequências (bis zum Ende), e até hoje tem sua voz abafada seja através do relativismo histórico e naturalista, seja do materialismo histórico" (Weber, 1907:403).

Marianne amplia os princípios do individualismo ético à condição de esposa e mãe à medida que analisa sociologicamente o direito matrimonial em função da liberdade da pessoa no sentido do individualismo ético. O direito matrimonial e de família deve se colocar em função dessa liberdade e como o que prevalece é o casamento patriarcal, enquanto forma moderna de emulação desse ideal, o direito moderno deve vir em defesa da liberdade da esposa e mãe. Se é fato que o patriarcalismo é um conceito histórico, há que se reconhecer que a necessidade de instituição "legítima" da coabitação sexual duradoura está vinculada a esse sistema, sem contudo, reduzir o instituto a instrumento de dominação masculina.

Marianne demonstra como a história do desenvolvimento do direito relativo à esposa e mãe permite ver como a ideia de casamento "legítimo" se realiza a partir do interesse perene e crescente pelo estabelecimento efetivo de garantias externas aos limites das respectivas esferas de ação dos cônjuges. Em *Ehefrau und Mutter* pode-se testemunhar como os diversos conjuntos de regras e normas são acionados para atender a expectativa de liberdade dentro do casamento, especialmente a possibilidade de garantia da integridade e da autonomia da pessoa

nos papéis que ela ocupa a partir da coabitação sexual duradoura. Caso o desenvolvimento do direito em relação à esposa e mãe seja considerado a partir da função dos referidos conjuntos de regras e normas no que diz respeito à liberdade da pessoa, as convicções de que o patriarcalismo é o grilhão que tem impedido a libertação da mulher e de que, até agora, não se encontra um dispositivo cultural para seu combate fora a revolução, podem ser revistas. Um outro ângulo de visão se abre para esclarecimento tanto do "sentido histórico" do patriarcalismo, ou melhor, do caráter patriarcal do direito, quanto para a articulação entre ideal e forma de casamento na sociedade contemporânea.

Enfim, Marianne propõe uma leitura sociológica do significado cultural do direito matrimonial e de família em relação ao patriarcalismo que não subsume um ao outro, além de recuperar a importância de uma abordagem sociológica da forma jurídica de organização da relação quando em função da liberdade da pessoa; nesse sentido, uma abordagem sociológica fiel às premissas do individualismo ético. No argumento de Marianne, o patriarcalismo está para o direito matrimonial patriarcal assim como para o individualismo ético estaria para o direito matrimonial moderno. O ideal patriarcal de casamento orientando uma aplicação do direito enquanto instituição negativa (orientada para o poder), instrumento de dominação porque em função do sistema patriarcal da mesma maneira como o ideal de casamento de parceria orientaria uma aplicação do direito no sentido positivo - ético. - da instituição do vínculo em função da possibilidade da liberdade na relação conjugal.

Essa transvaloração dos conceitos (1) seja do patriarcalismo (o que logrou trazer o homem para dentro da esfera de responsabilidades da família), (2) seja da coabitação sexual (base natural a ser cultivada como relação moral e de direito), (3) seja do casamento civil (recurso cultural nascido da necessidade de defesa da mulher e dos filhos dela), (4) seja do direito (instituição no sentido positivo para mediação do ideal de coexistência das liberdades também no casamento), (5) seja da liberdade ética (contrária à liberdade como não-impedimento), (6) seja da vida a dois (intersubjetividade, condição necessária ao desdobramento moral da personalidade), permitiu à Marianne conciliar ambas as vocações: sua vocação para a política e sua vocação para a ciência.

Quanto ao caráter sociológico de seu trabalho, hão de ser reconhecidos os efeitos epistemológicos de sua crítica à "vaidade de gênero", bem como seu esforço para manter um formato publicista para seu trabalho como um todo, fiel ao objetivo de esclarecimento geral - político - de uma argumentação voltada a um só tempo para a academia, para o parlamento, para o Movimento Feminino e para a opinião pública. Sem esquecer a opção pela "moderação" enquanto prática (política e científica). Tudo pesa na maior dificuldade para identificar a chave

teórica que ela coloca a nossa disposição.

Marianne estrutura sua reflexão sobre o vínculo conjugal em meio a um tenso processo de pluralização do discurso "científico" sobre o significado do relacionamento íntimo para a liberdade da esposa e mãe na modernidade e de verificação de uma crescente demanda política por reforma da lei em favor da emancipação feminina. A recepção de seu trabalho foi condicionada por essa tensão entre discussão sociológica sobre e participação direta na política de direito alemã para o casamento no início do século XX; mas também foi influenciada pelo fato de a abordagem de Marianne representar, tanto no plano político, quanto no plano da produção do conhecimento, uma crítica à forma como o Direito vinha sendo considerado do ponto de vista do subjetivismo, do marxismo, do determinismo natural e do determinismo histórico.

A proposta de Marianne se apresenta como complementar às abordagens alternativas e comporta uma dimensão propositiva que é, no mínimo, inspiradora, já que permite avaliar os efeitos da mudança do centro gravitacional da discussão, na ciência e na política, à época e, por comparação, nos dias de hoje. A atenção se volta:

(a) Da concepção de casamento enquanto "relação de poder" para a concepção legal de casamento enquanto "relação de direito".
(b) De redução do direito matrimonial enquanto instrumento de dominação para reforma do instituto em função da liberdade da pessoa no casamento.
(c) De valor do casamento em si para expectativa quanto à "possibilidade da liberdade" em meio às responsabilidades inerentes à vida conjugal.

Marianne alinhou-se ao segundo conjunto de concepções para declarar suas reservas em relação à redefinição da estratégia de luta do Movimento Feminino Alemão conforme as proposições das "radicais", mas também em relação às insistentes concepções em voga no à época nascente campo disciplinar da sociologia alemã que vinham conduzindo a produção de conhecimento para uma inteligência ora coletivista ora subjetivista. Em comum com o Movimento Feminino, a crítica firme e consequente das tentativas de revitalização, via ancoragem jurídica do sentido supraindividual do casamento, de uma concepção tradicionalista de união conjugal enquanto "identificação" dos cônjuges, portanto, renúncia da mulher ao reconhecimento jurídico de sua personalidade. Em comum com a sociologia da época, o interesse pelo casamento enquanto objeto de investigação no que se refere às implicações do mesmo para a condição feminina na modernidade.

Ela colocou sua abordagem a serviço da crítica do uso inadvertido desses tipos de síntese (historicista, biologizante, anti-institucional, materialista, libertária) voltando sua atenção para o casamento tomado como um fenômeno em vez de ilustração de convicções teóricas. Para tal, promoveu uma clara distinção entre ideal e forma, onde o ideal reporta à situação singular onde o sujeito busca o que ele mesmo elege como relevante e forma diz respeito ao Direito em maiúsculo, no seu sentido positivo de instrutor da organização da interação conforme as expectativas éticas do sujeito.

A abordagem com "referência a valores" nos termos do individualismo ético valeu a distinção da posição de Marianne como "moderada", fosse no Movimento Feminino, fosse no meio acadêmico. Determinou também a qualidade de sua atuação política enquanto parlamentar. Mas também, e sobretudo, o método adotado por ela em sua análise do casamento. E o método pode ser identificado por seus passos. O primeiro procedimento consiste na avaliação das premissas de cada uma das perspectivas consideradas em relação à própria proposição. No caso, do *Ehefrau und Mutter*, primeiramente a proposição com assente no argumento do materialismo histórico. No decorrer de todo o livro, como visto nos capítulos anteriores, o mesmo vale para as considerações dos limites da explicação com base no ponto de vista historicista, libertário, jusnaturalista, contratualista e moralista. O segundo passo consiste em considerar as abordagens, inclusive a própria, em relação à "realidade"; empiricamente, se valendo de dados históricos, estatísticos, etnográficos (em outros livros, dados biográficos), que compõem uma narrativa rica em detalhes, extensa, construída de maneira circular, numa amarração teórica que vai se fechando até a concentração no presente da autora, em sua experiência mais imediata – o próprio casamento.

Ao longo dessa narrativa, Marianne desenha, em um movimento de recuperação dos "motivos" eleitos como centrais no material, uma abordagem com referência ao valor da liberdade da esposa e mãe no casamento e o próprio casamento civil enquanto forma cultural de organização da interação conjugal para defesa da integridade e autonomia do feminino. A forma se destaca em relação às demais, precisamente, em virtude de sua eficácia enquanto instrumento de instrução da liberdade do feminino ao longo da história do desenvolvimento do direito no Ocidente em particular. A verificação dessa função positiva do direito matrimonial em relação ao valor da liberdade da esposa e mãe constitui o núcleo duro da teoria de Marianne. Sem sombra de dúvida, trata-se da assertiva weberiana mais criticada pelos representantes das abordagens coletivista e subjetivista vigentes tanto no Movimento Feminino quanto na sociologia alemã no início do século XX.

Trata-se de "um pensamento, de alta sofisticação filosófica", cujas raízes se encontram

"mais no território da interpretação, na arena da disputa conceitual" como bem observado pelo Prof. Yurij Castelfranchi. Mas uma disputa conceitual que não contorna a necessidade do teste empírico, com base em dados de censos, observações em campo, documentos históricos como se pode perceber ao longo de todo *Ehefrau und Mutter*. Nesse caso, a forma como Marianne trabalhou o tema específico do casamento vai além de mera inteligência sociológica. Trata-se de uma sociologia do casamento em função da liberdade da esposa e mãe uma vez que Marianne demonstra como ideal e forma são mediados normativamente, mas também analiticamente (no caso, histórica e/ou sociologicamente) a partir de dados empíricos que realmente dão a ver o "funcionamento" das instituições (economia, religião, direito) nesta mediação.

Ainda, a exemplo do que ensina nos Odo Marquard (2000) sobre a "inevitabilidade das ciências do espírito", podemos dizer que Marianne compôs uma "narrativa sociológica" que *compensa* tanto o "desencantamento do mundo", quanto o "estranhamento" em relação a ele, quanto a consequente "desorientação" promovidos pela modernidade (e pela própria sociologia enquanto ciência da modernidade). Tanto no *Ehefrau und Mutter*, mas também ao longo de toda sua obra, Marianne realmente retorce nossa visão do casamento no que diz respeito à condição feminina, "sensibilizando", "atualizando" e "orientando" nossa perspectiva, restabelecendo um marco familiar à medida que a investigadora eleva nossa habilidade de complexificar o real. No sentido descrito por Marquard quando se refere às "ciências narrativas", podemos afirmar sem susto que ela nos oferece um "conceito narrativo" do casamento em relação à liberdade ética do feminino na modernidade; um conceito construído a partir do reexame das premissas das diversas explicações alternativas sobre o impacto da forma de organização da coabitação sexual duradoura para o ideal de emancipação feminina. As explicações alternativas são desveladas em sua condição de narrativas "do conflito, do coletivo e utilitaristas" (Odo Marquard); incompletas se consideradas sem a narrativa "da ação" proposta por Marianne, que a seguir o argumento de Marquard e o próprio substrato filosófico da sociologia de nossa autora, consiste em uma abordagem sociológica onde a atenção voltada para o fenômeno da luta pela liberdade da esposa e mãe, via Direito, assume o caráter de esclarecimento ético no sentido defendido mais tarde por autores como o sociólogo Helmut Schelsky (1980) e o jurista Martin Kriele (1979:12). Ambos pensadores a partir dos quais pode-se defender, à maneira de Marianne, o esforço de harmonização da forma legal de organização da interação conjugal na contemporaneidade com o significado cultural do valor da liberdade da pessoa e do ideal moderno do Direito enquanto "caminho para essa liberdade" mais que instrumento de dominação. Defendemos aqui que esta foi a estratégia política e investigativa de Marianne Weber.

Conferir ao Direito tamanha importância na discussão sobre a condição feminina no casamento significou, em primeira linha, atender à convocação dos *Aufklärer* para a reflexão sobre a tensão entre liberdade subjetiva e constrangimento social. As explicações alternativas disponíveis no momento da atuação de Marianne enquanto socióloga valorizavam o direito apenas em relação à estabilidade social ou em sua função negativa sobre as liberdades pessoais. Nenhuma delas, de acordo com as premissas da filosofia do direito de Fichte e de Kant, cobria a função positiva do mesmo enquanto garantia da liberdade da pessoa dentro das organizações sociais. Sendo assim, nenhuma delas tinha como considerar para o instituto as ideias de reciprocidade duradoura entre os cônjuges, de igualdade na diferença dos sexos e dos papéis assumidos no casamento e de valor da integridade e autonomia da esposa e mãe na interação conjugal e na família como um todo[105]. Nenhuma delas analisa o casamento em função da liberdade da pessoa nos papéis de esposa e mãe[106]. Ao contrário. Em todas, o instituto aparece como estritamente incompatível com o valor da liberdade da pessoa, especialmente do feminino. A restrição da liberdade é, em todas elas, o "fato social", mesmo quando aparece disfarçada de virtude "desejada" ou "obrigada" em nome do "todo social", da "paz familiar", do "amor", da "união" enquanto valor em si, mas também da previdência social, da continuação da raça, da tradição, da comunidade, da sociedade, enfim.

Marianne recupera o conceito de personalidade no que se refere ao Direito em lugar da centralidade do "todo social" ou da subjetividade. Resgata a concepção de Direito em função da liberdade da pessoa nos termos dos *Aufklärer* e para analisar os limites das abordagens disponíveis e ao mesmo tempo construir uma proposta diferenciada que amparasse teoricamente o movimento pela reforma do direito matrimonial e de família. Na recuperação desse legado, Marianne adota o conceito de *ação livre de influência prejudicial*, identificada nas filosofias de Kant e Fichte como uma *necessidade antropológica*[107]. Ao definir o humano a partir de sua dependência existencial do ser tratado como "alguém", não como "algo" (cf. Spaemann, 2015:185), Kant e Fichte desenvolvem um conceito de personalidade que designa o indivíduo como "portador de um papel social no sentido mais amplo possível ou como detentor de um status jurídico", nos termos de Robert Spaemann (2015:26). Como o humano é

[105] As três ideias da liberdade que dirigem o Direito em sua função positiva, segundo Schelsky (1980): a demanda por reciprocidade duradoura, igualdade na diferença e garantia da integridade e da autonomia da pessoa diante dos grupos organizados. Em um texto de divulgação e análise da sociologia de Schelsky, Mestmäcker (1985:27) apresenta as três ideias que correspondem a demanda pela liberdade colocada ao Direito conforme a história do desenvolvimento do direito segundo sociólogo.

[106] Exatamente como Schelsky, o pai fundador da sociologia do direito na Alemanha viria a propor meio século depois das considerações de Marianne em *Ehefrau und Mutter*. Sobre essa relação cf. capítulo 7 da tese.

[107] "Immanuel Kant characterized justice as the creation of conditions under which the free will of one person can coexist with the free will of everyone else" (Bodenheimer, 1971:653).

existencialmente dependente dessa "reciprocidade do olhar-se como pessoa conforme o ato fundamental da liberdade", como o olhar nesse caso "consiste em desistir do apossar-se inerente à tendência de tudo que tem vida", os filósofos entenderam (especialmente Fichte) que "só há pessoa no plural" (Spaemann, 2015:64). Defenderam que a personalidade ética só se desdobra na intersubjetividade, no exercício reiterado de reconhecimento *na prática* dos limites da esfera de livre ação daquele com o qual se interage.

Marianne opera sua análise a partir dessa antropologia específica. Uma noção que inspirou a investigadora para o conceito de "casamento de parceria", que consiste em nada mais que um recurso para nomear a expectativa quanto à possibilidade da liberdade no casamento que orienta a opção das pessoas por essa forma de vida e que, por isso, deveria orientar também a forma de organização jurídica da interação conjugal. Atualizado com a ajuda do vocabulário filosófico contemporâneo (um que também seja consonante com as premissas do individualismo ético), pode-se dizer que o "casamento de parceria" se refere ao ideal de "coexistência das liberdades" tomado como referência no Ocidente para a adequação do direito matrimonial conforme o valor absoluto – antropológico – da liberdade da pessoa.

Um direito estabelecido conforme o ideal de casamento enquanto "parceria" é pensado como instrutor do reconhecimento nos exatos termos utilizados hoje em dia por Robert Spaemann (2015:145): "reconhecimento da pessoa" que quer dizer, da capacidade humana de encarar o outro "como alguém que não deve a mim o seu ser-si-mesmo, assim como eu não devo a ele o meu". A "parceria" remete, nesse sentido, a reconhecimento "real" uma vez que, sob a forma do direito, a forma jurídica assim orientada coloca condições efetivas para "assegurar" a independência entre os cônjuges, "eximindo o ser reconhecido do arbítrio de quem reconhece" (no caso, a esposa e mãe em relação ao marido e pai). Ou seja, desvincular o reconhecimento do arbítrio de quem reconhece significa tornar quem deve reconhecer "passível de coerção". Caso o mesmo não autolimite "a própria vontade de interferência, sempre em expansão", pode-se dizer, ainda procedendo a tradução de Marianne nos termos de Spaemann (2015:145), que "o caráter coercitivo da ordem legal" depende de a forma garantir que "os parceiros do direito realmente reconhecem um ao outro e não querem apenas fazer favores voluntários". Aplicado ao casamento, o raciocínio de Spaemann nos permite identificar como Marianne nos descreveu o instituto moderno, cuja legitimidade depende sobretudo do livre comprometimento com a "possibilidade da liberdade" dos indivíduos na relação. Ao fazê-lo, defendeu a "real" inclusão do feminino enquanto personalidade igualmente livre nessa estrutura de reconhecimento que é o direito matrimonial e de família.

Na linguagem de Marianne, aqui traduzida nas palavras de Spaemann (2015:149), a

exclusão da esposa e mãe dessa estrutura (jurídica) de reconhecimento "faz desaparecer o caráter pessoal de todo sistema". Se a ideia de pessoa está estreitamente ligada à ideia de liberdade, se ao ser aquilatada conforme o individualismo ético, ela aparece como "ausência de uma interferência prejudicial", se "liberdade" é sempre "para a explicitação de uma tendência própria em conformidade com a espécie" (Spaemann, 2015: 151-152) – no caso, conforme o feminino em sua dignidade enquanto modo de estar no mundo –, então, é por esse ideal que há que se orientar um direito matrimonial e de família que se coloque em função da liberdade da pessoa nos papéis de esposa e mãe. Numa abordagem sociológica elaborada como parte da intervenção política em favor do reconhecimento jurídico da personalidade da esposa e mãe nos termos da importância capital do reconhecimento jurídico demandado em nossa civilização a toda instituição que se pretenda legítima, o casamento se dá a ler como "forma institucionalizada do reconhecimento da pessoa" na interação (Spaemann, 2015:143), um vetor cultural – de cultivo – da liberdade da pessoa como cabe à "cultura da liberdade" no Ocidente.

Em razão dessa abordagem, Marianne confronta não apenas a concepção que toma o direito como força normativa do factual (como quis o *Historismus*), mas também aquela que reduz o direito a mera superestrutura (como quis o *Maxismus*). A outra corrente que faz da relação amigo-inimigo o determinante da política (no caso, o *Libertarismus*) e aquela outra que reduz o casamento enquanto "relação de direito" a "relação natural" (ou seja, o *Jusnaturalismus*) também são submetidas à visão ético-jurídica que sustenta a abordagem de Marianne. Ao questionar a "racionalidade da teoria" (seja ela qual for), Marianne desloca a concepção de casamento de relação "natural" (onde o que importa é a diferença sexual, o impulso sexual, a reprodução, e assim, o casamento em sua função primária, digamos assim) para "relação de direito" (onde o que importa é a condição de seres igualmente livres, o casamento em sua função ético-institucional, portanto). O reconhecimento teórico da igual dignidade da dinâmica de ação feminina *ao lado* da masculina também compõe o conjunto de *transvalorações* que Marianne opera a partir da consideração da demanda social colocada ao conjunto de regras e normas que emolduram a interação. A distinção entre "tipo ideal" (patriarcalismo, casamento, capitalismo) e "conceito histórico" (patriarcalismo "primitivo", "humanizado"; casamento "livre", "legítimo", "patriarcal", "moderno"; ...), além da separação entre função positiva e função negativa das instituições colaboram nesse processo de complexificação da realidade analisada com referência ao valor da liberdade da pessoa.

O princípio da liberdade da pessoa nos papéis de esposa e mãe aparece vinculado ao conjunto de normas e regras relativos à coabitação sexual duradoura ao longo de todo o desenvolvimento do direito. Primeiro, na evidência da demanda social por "reciprocidade ao

longo do tempo" característico do que se define como casamento "legítimo". Reciprocidade em favor da filha dada em casamento, mas também em favor dos filhos dela. As primeiras tentativas de instituição de regras e normas em favor da integridade dessa filha são descritas por Marianne como resposta a essa demanda por reciprocidade, mesmo que em um grau muito primário se comparado com o que se espera do Direito hoje.

É preciso ter em mente, que Marianne não se contenta com a "narrativa do conflito" (Odo Marquard), onde a categoria central é a de poder. Não considerava a perspectiva suficiente. Criticou especialmente a tendência teórica à unidimensionalização do direito que se opera quando o foco é o valor da igualdade para além da igualdade perante a lei. Identificada a ocorrência de uma função positiva demandada ao Direito (especialmente no Ocidente), Marianne defende uma complementação da abordagem do casamento a partir da constatação da demanda pelo direito nesse sentido positivo. No livro *Ehefrau und Mutter* em especial, ela demonstra como, a depender de uma variedade de fatores, mas sobretudo da atenção pública em relação à necessidade de reforma do direito em função do valor da integridade e autonomia da esposa e mãe, a função positiva da forma jurídica de organização da interação conjugal se impõe ou retrocede.

Ehefrau und Mutter orienta nosso olhar para o desenvolvimento do direito sem o vício da busca, no passado, pelos valores perdidos, tidos, via de regra, como moralmente superiores. A crítica de Marianne às "fantasias" dos teóricos do matriarcado e do libertarismo sexual determina a escolha por uma determinada metodologia. O método, nesse caso, comporta uma relação diferenciada não apenas com valores como a liberdade e a igualdade, mas também com a historicidade dos conceitos. Modernidade, instituição, casamento, patriarcalismo, o masculino, não aparecem nas considerações de Marianne como o mal em si, pois, não se trata aqui de convicção em relação a valores. *Análise com referência a valores* enquanto marca distintiva de ciências como a sociologia não se faz conforme uma ética da convicção, weberianamente falando. Sobretudo quando o que se entende por sociologia implica em colocar perguntas necessariamente *a partir do que é relevante no presente* como no caso de Marianne.

E o valor na modernidade ocidental, segundo a autora, é a "cultura da liberdade". Para ela (tal qual para Schelsky, como teremos oportunidade de ver), evidente é a elevação da expectativa do indivíduo moderno em relação à integridade e autonomia da pessoa diante dos grupos organizados, quaisquer que sejam eles. Não era outra a situação no início do século XX, quando Marianne testemunhava o intenso debate sobre a reforma do código civil alemão em vigor. Derivar daquele "presente" a pergunta pela demanda colocada ao Direito no que se refere à liberdade feminina no casamento se revela como algo perfeitamente condizente com a

participação política de Marianne no parlamento e no Movimento Feminino Alemão. Se a demanda por essa função positiva do direito era perene, como os diferentes sistemas respondem a ela, em que medida a concepção de casamento em vigor favorece ou dificulta a constituição do direito matrimonial na referida função, são perguntas respondidas ao longo da obra de Marianne, que conclui pela constância da demanda por segurança jurídica para a integridade e autonomia da esposa e mãe diante do poder do marido e pai. Demanda elevada em reação à manutenção da função coercitiva do código civil promulgado em 1900. Ao final, vê-se a própria modernidade descrita como diferenciação, pluralização, individuação, sim, mas também processo continuado de defesa da melhor solução cultural *disponível* para garantia da integridade e da autonomia pessoal no casamento.

Sem deixar de reconhecer no patriarcalismo o lugar de origem do "espírito do nosso [alemão] direito matrimonial" (Weber, 1907:495) e atenta para os efeitos contemporâneos desse espírito, Marianne ainda desconstrói o casamento enquanto unidade de análise. No recorte proposto por ela, o casamento nunca aparece como valor em si, visto que é a expectativa quanto à "possibilidade da liberdade" no casamento que orienta a ação individual de se casar e de manter-se casado e a forma de organização jurídica da relação conjugal. Mas, recorrer à figura do ideal de "casamento de parceria" poderia gerar algum mal-entendido caso não se esclarecesse que, na abordagem de Marianne, o ideal de *Kamaradenehe* assume uma função estritamente *nômica*, qual seja, viabiliza a consideração teórica do significado da expectativa ética em relação ao casamento e assim a identificação do que exatamente é demandado à forma jurídica de organização da interação conjugal. Por isso não cabe a suspeita de que Marianne tenha proposto a partir de conceitos como o de casamento "legítimo" e "ideal" de casamento de parceria uma "correção" moral da vida sexual. Sua abordagem não sucumbe à tentação da filosofia da moral. Se ampara na filosofia do direito dos *Aufklärer* e ao fazê-lo apresenta uma perspectiva complementar não apenas às abordagens onde a moral ocupa o centro das atenções, mas também daquelas que submetem o casamento seja ao "todo social", seja à necessidade de expressão da subjetividade.

A "seleção com referência a valores" segue o método rickertiano de distinção entre o que é fundamental e o que é secundário na realidade histórica. O que Marianne identifica como valor central na modernidade é a liberdade da pessoa. Valor que Marianne explicita como princípio de seleção base para sua consideração do conjunto do passado, e a cultura ocidental, mas também a própria cultura humana. Mas, o método proposto por Rickert também previa considerações sobre o significado da presença permanente do conjunto de normas e regras a justificar por si só o ponto de vista jurídico-formal a partir do qual Marianne considerou a

articulação entre valor da liberdade da esposa e mãe e casamento por meio da forma jurídica de institucionalização do vínculo conjugal. Como o objetivo geral de Marianne é compreender o processo de adequação do ordenamento jurídico válido para qualquer acordo ou lei referente ao casamento no Ocidente conforme a relevância atribuída à liberdade da pessoa na modernidade e como o Direito veio a assumir o protagonismo nesse tipo de mediação na contemporaneidade, é importante entender que é o processo histórico, não a convicção da autora, que coloca os termos da análise; incita o olhar para o fato de as regras e normas atenderem ou não à demanda por compromisso mantendo a "possibilidade da liberdade" no casamento.

O que nos permite concluir que, se o objetivo geral de seu trabalho é distinguir o elemento (o valor cultural) que norteia a construção do casamento civil ocidental moderno enquanto singularidade histórica, o objetivo específico colocado para a apreensão sociológica da realidade inspirada na abordagem de Marianne é desvelar a relação direta entre legislação e concepção de casamento vigente em uma dada sociedade e compará-la em relação à "cultura da liberdade" valorizada no Ocidente. A adequação da forma jurídica segundo esse valor define o grau de legitimidade reconhecido aos preceitos legais relativos ao casamento, na contemporaneidade, mas também ao longo do desenvolvimento do direito relativo à esposa e mãe na história do Ocidente. O que explica a perenidade ao longo da história da demanda por segurança jurídica para a integridade e autonomia da mulher enquanto esposa e mãe, isso apesar da persistência do uso do direito em função do sistema de dominação patriarcal.

Deve-se acrescentar que Marianne realmente acompanha a guinada do enquadramento religioso para o enquadramento jurídico da ordem social que motivou o movimento a favor do soerguimento de barreiras contra as tentativas de perversão do Estado de Direito na Alemanha de seu tempo e, assim, aproximou ciência e política sem sacrificar uma à outra exatamente porque se valeu do "sentido histórico", o denominador comum de todas as ciências da cultura, não apenas conforme orientação de Rickert, mas por inspiração da obra de seu "amigo especial" Emil Lask. Lask também fora discípulo de Rickert e ficou conhecido por sua aplicação da filosofia dos valores ao campo jurídico. Reivindicando a história como palco dos valores à maneira de seu mestre e considerando o Direito ao lado dos outros fatores culturais a exemplo de Lask, a obra de Marianne oferece a oportunidade teórica ideal para a reflexão sobre a efetividade histórica e sociológica do direito matrimonial na "encarnação" da possibilidade da liberdade da pessoa no casamento.

Marianne conhecia bem a obra de Lask e tudo indica que ela encontrou no trabalho do amigo, não apenas a motivação para analisar a importância do Direito ao lado de fatores culturais outros tais como os costumes e a economia, mas sobretudo, um aparato teórico para

identificar no Direito a forma de mediação por excelência entre a natureza cega em relação a valores e o dever-ser onde reinam os valores que orientam o espírito do tempo. Se consideramos também a obra de Emil Lask (2013) na opção de Marianne pelo Direito enquanto fator cultural, fica mais fácil localizar, metodologicamente, como ela chega à necessidade de investigar a consistência fática do conjunto de normas e regras relativas à coabitação sexual duradoura em sua relação com outros fatores culturais empíricos.

O procedimento foi defendido por Lask: separar o que dá sentido aos fatos empíricos da realidade empírica em si. No caso da perspectiva de Marianne, o que dá sentido ao fato empírico do direito matrimonial é a liberdade da esposa e mãe. Ainda seguindo o conselho de Lask (2013:397), Marianne não elimina de suas considerações a multiplicidade do histórico; "não lhes nega significação nem existência". Por isso consegue inovar, tanto ao transvalorar a concepção - marxista, mas também subjetivista - de casamento, quanto ao atualizar a explicação marxista e subjetivista da importância do patriarcalismo no desenvolvimento do direito relativo à liberdade da esposa e mãe.

A exemplo de Lask (2013:408), Marianne também não cede à "tendência, que vê no direito a encarnação de um formalismo hostil a toda originalidade individual e cultural". Prefere considera-lo integrado ao "sistema de valores culturais" vigente no Ocidente. Como Lask (2013:411-412), ela procura "extrair da complexidade do dado, os momentos culturais típicos", não obedecendo à tendência de "expô-los numa sequência temporal única de desenvolvimento como significações incomparáveis e inefáveis do individual, tal como faz a história", mas procurando "elevá-los expressamente a sua estrutura formal isolada enquanto conceitos-chave das distintas disciplinas culturais", no caso, a sociologia.

E tal como defendido por Lask (2013:424), *Ehefrau und Mutter* traz em sua primeira parte uma "história da efetividade social do direito", revelando um esforço de sistematização do conhecimento sobre a realidade conforme o desejo de "compreender a abstração jurídica em conexão com a totalidade da vida". Ou, para nos valermos dos termos de Hans Joas (2012), esta sociologia é resultado do empenho vigilante pela superação do fosso entre gênese (no plano histórico) e validade (no filosófico) dos valores[108].

Este "conceito narrativo" que é, *Ehefrau und Mutter* revela ainda, como discutido por Lask, que a demanda por liberdade é realidade extrajurídica, como são as proposições

[108] Destaco a importância da leitura do livro "A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos" de Hans Joas para o argumento desenvolvido em vários momentos da pesquisa. Reconheço que minha dívida vai além do uso da clave teórica que se demonstrou tão útil para complexificação do objeto de pesquisa. As palavras de Joas são repetidas aqui e ali revelando meu entusiasmo com o impulso de reflexão promovido por sua "genealogia afirmativa" dos direitos humanos.

normativas matrimoniais (no que se refere a mulher). Marianne diferencia assim a gênese da relação entre Direito e liberdade da mulher enquanto esposa e/ou mãe no casamento de validação do casamento enquanto valor em si. O processo de validação da "unidade conjugal" em si, via abuso da força coercitiva do Direito, é duramente contestado à medida que se destaca a função positiva do Direito historicamente verificada ao lado da função negativa enquanto instrumento de dominação.

Não são poucas as dificuldades que essa escolha - metodológica e temática - gera, especialmente em relação às abordagens concorrentes, algumas delas dedicadas à validação do casamento em suas origens, outras bastante hostis à tese de Marianne, especialmente em virtude das dificuldades em relação ao individualismo ético que demanda redefinição de conceitos em disputa como o de igualdade e o de liberdade. Especialmente porque, não raro, o Direito só é visto a partir da perspectiva do poder em sua função restritiva da liberdade, portanto em função das possíveis "alianças" com a Igreja, com os interesses econômicos, com a burocracia, com a tradição e quase sempre em prejuízo da mulher.

Ao revelar o instituto legal como fruto num primeiro momento da necessidade de proteção da mulher, a leitura que Marianne nos oferece da realidade do casamento em relação à condição feminina corresponde ao que Hans Joas denominou como "genealogia afirmativa" do complexo de direitos; no caso, os direitos da mulher ligados ao casamento civil. Nessa genealogia se dão a ler os processos bem-sucedidos - apesar das constantes ameaças de retrocesso - de afirmação da liberdade da esposa e mãe no direito matrimonial e no Direito como um todo[109]. Para Marianne, a crescente "evidência subjetiva e intensidade afetiva" do valor da liberdade da pessoa[110] - num primeiro momento, mais econômico, posteriormente, enquanto personalidade - vai se estendendo à esposa e mãe à medida que se logra dirigir os rumos da legislação relativa ao casamento em função dessa liberdade. O desenvolvimento do direito relativo à esposa e mãe não se refere a outro processo que não esse.

A manutenção do casamento fora do conjunto das relações de direito como uma "unidade orgânica" cujo princípio de orientação passa a ser o "todo" – a unidade conjugal, a

[109] A tese de Marianne Weber é reforçada pelo nosso testemunho mais atual da generalização dos direitos do parceiro independentemente do gênero que configuram o debate acerca do fenômeno conhecido como "casamento gay". É na intenção de destacar a atualidade da tese de Marianne Weber que encerramos nosso trabalho com a análise da demanda pela expressão jurídica do compromisso homoafetivo.

[110] Devemos aqui ressaltar que se Joas usa o conceito de "sacralização" para descrever o que entende como processo de "sacralização" dos papéis institucionais, o conceito mal cabe para esclarecer o que se deu com os papéis institucionais de esposa e/ou mãe ao longo do desenvolvimento do direito. O conceito nos foi útil para pensar a diferença entre "sacralização" e "institucionalização jurídica" dos papéis de esposa e mãe, especialmente no que se refere à liberdade da esposa e mãe como demanda colocada ao Direito ao longo da história do direito matrimonial no Ocidente.

família nuclear - fundado na identificação da mulher ao homem e não em função da coexistência das liberdades dos cônjuges é duramente criticada pela autora porque corresponde à manutenção da relação conjugal duradoura fora do conjunto de relações de direito no seu sentido ético-institucional. Quando a liberdade da pessoa deixa de constituir a diretriz para a composição do casamento enquanto relação de direito (isso embora tenha se firmado para todas as outras relações à medida que as mesmas ganhavam uma dimensão jurídica positiva), o direito matrimonial deixa de se oferecer como meio para defesa da integridade e autonomia da esposa e mãe.

Aprende-se com Marianne que não se trata, portanto, de mera alteração na visão convencional sobre a mulher ou sobre o Direito em relação à sua condição na sociedade. Trata-se, sobretudo, de uma obstrução da possibilidade de análise teórica do casamento a partir do ponto de vista da ação, do valor da autonomia moral dos indivíduos. Entendemos que podemos considerar, a partir do argumento de Marianne que a sociologia deveria levar em conta complementarmente, ao lado da visão do casamento enquanto elaboração jurídica de uma inspiração religiosa em conexão com um conceito que podemos denominar finalista-naturalista da união matrimonial, ao lado de sua visão como processo de "sacralização" do casal ou da família ao longo da história, ou até resultado da valorização social (simbólica) dos papéis de mãe e esposa, o significado cultural da objetivação da personalidade jurídica da mulher em um direito matrimonial que se colocasse em função da coexistência das liberdades dos cônjuges. E que a sociologia deveria fazê-lo em virtude da consideração da função moderna demandada ao Direito, qual seja, garantir a autonomia frente às intenções de heteronomia.

Com ela, ainda somos levados a refletir sobre a possibilidade de uma compreensão histórico-sociológica da articulação entre tradição jurídica e ideal de coexistência das liberdades no casamento na modernidade. Em que medida descrição histórica e argumentação sociológica estão imbricadas como resultado de um esforço de imaginação de uma sociologia que não tenha que escolher entre discussão conceitual e teste empírico[111]. Também somos levados a reconhecer que a liberdade da mulher no presente não é resultado de um processo de difusão cultural linear e crescente. Também não é fruto das asserções subjetivas de indivíduos ou grupos. Muito menos de ideologia disfarçada de teoria. Em jogo está a afirmação da autonomia moral do feminino na relação conjugal, bem como nos outros tipos de relação. Uma afirmação

[111] "(...) a pura narração ou a pura argumentação teriam vida mais fácil" – afirma Joas (2012:22). Mais fácil no sentido que poder-se-ia classificar sem problemas a obra de nossa autora evitando a necessidade de sua defesa – e mesmo o problema de seu reconhecimento – enquanto obra de história ou de sociologia. Contudo, a força de persuasão de seu programa depende dessa forma específica, já que "a genealogia afirmativa exige em termos lógicos e até estéticos uma forma que não seja puramente lógica".

que passa pela redefinição jurídica da forma de interação até que a intersubjetividade venha a promover a liberdade de seus membros.

Com Marianne também se recupera para a sociologia a importância da ética nos termos da *Aufklärung*. Ético, somente aquilo que se coloca em função da coexistência das liberdades. O adjetivo vale para a ação individual e para a prescrição institucional baseada na limitação recíproca da vontade de influência dos indivíduos em interação. No Ocidente, concebe-se que tal limitação só é legítima quando: (a) internamente, segundo a moral individual; (b) externamente, segundo o Direito. *Ehefrau und Mutter*, enquanto investigação sociológica de uma forma específica de interação, trata do segundo critério de legitimidade dos limites estabelecidos à esfera de livre ação dos sujeitos.

Ao separar marco ontológico de marco filosófico, entretanto, Marianne consegue esclarecer como a forma juridicamente legitimada de casamento interfere na maneira como o valor da liberdade da esposa e mãe é socialmente incorporado. Mais precisamente, a formulação segundo a qual o Ocidente como um todo, e a Alemanha em especial, estabeleceu à ordem jurídica no passado e no presente uma função positiva em relação a essa liberdade é que explica a permanência da ideia ocidental de casamento enquanto lugar onde os indivíduos imaginam poder sustentar o sentido da vida. Na modernidade, esse valor se perde se a forma (jurídica ou prática) de organização da interação conjugal não atende à demanda por liberdade da pessoa no casamento.

Mariane aponta para a necessidade de se analisar como e porque os códigos civis insistem em colaborar para a adesão ideológica à estrutura social patriarcal em vez de cumprirem sua função de mediação do ideal de coexistência das liberdades. Esse descompasso entre as duas funções do Direito relativo ao casamento se explica, segundo ela, por um lado na aliança promovida entre uma visão utilitarista da mulher dentro da família e do casamento como sacramento, por outro, na aliança promovida entre a visão romântica naturalista da mulher e o jusnaturalismo sob a forma de uma doutrina do direito bastante específica: a doutrina do Direito Natural. Em solução de continuidade, essas alianças produzem como resultado prático uma imagem de casamento enquanto "unidade moral", um valor em si, sinônimo da família, do lar, último refúgio da moralidade, mas também da mulher enquanto esteio moral da relação entre os sexos. Reclusa na esfera privada, sua condição continua juridicamente precária em relação ao homem. Uma vez que a esfera "íntima" é mantida - inclusive por força de lei - como barreira às formas externas de regulação da conduta individual masculina em relação às responsabilidades inerentes à condução partilhada da vida, a mulher se vê submetida a todo tipo de arbitrariedade, desprovida de garantias efetivas (legais) dos limites da própria esfera de livre

ação. Nas grandes codificações modernas, mal se avança em relação a alguma isonomia jurídica e quando o avanço se dá, apenas em campos muito específicos de ação.

Com Marianne também se aprende que a prioridade concedida à noção de casamento enquanto fruto da diferença sexual, um instituto em função da necessidade "natural", da "unidade" como valor em si, só favorece a função negativa do direito matrimonial aferrado à função negativa a serviço da dominação patriarcal. Ao manter um conceito de casamento baseado na autoridade ou na coerção, nenhum código considera a liberdade da pessoa como o valor, o ponto de vista "transcendental-imanente" que nomeia as expectativas em relação à organização da interação no Ocidente.

Com Marianne também somos levados a reconsiderar o ideal e sua função diretiva seguindo o mesmo movimento de socialização das categorias no qual a autora funda seu pensamento. Sua compreensão da intersubjetividade enquanto esfera de exercício dos deveres [Pflichtensphäre] assumidos pelos interessados na relação[112], base de sua intepretação da importância da "relação de direito", nos leva a encarar o caráter fundamental da forma como se definem as expectativas dirigidas aos indivíduos e à interação em si. Em especial, alerta para o fato de que, caso a expectativa se refira à "possibilidade da liberdade", o que se espera do indivíduo é o compromisso com o exercício ético de autolimitação da própria capacidade de intervenção em sinal de reconhecimento na prática da esfera de livre ação do "parceiro". O que se espera no Ocidente das formas de interação - inclusive do casamento - é nada menos que o fomento desse exercício a partir de fora, externamente ao indivíduo. Toda a leitura que Marianne propõe para o "modo feminino de ação" na esfera de produção do conhecimento segue esse raciocínio.

Por fim, entende-se a importância de uma análise sociológica com referência ao valor da liberdade da pessoa no sentido do individualismo ético. Aprende-se com Marianne que a análise nunca deve se voltar para o que se pretende como "razão originária a-histórica" (cf. Lask, 2013:396). O casamento no sentido sociológico constitui para ela apenas "momento formal de valor que, para se efetivar e se integrar concretamente, precisa de um substrato empírico". As palavras são de Lask (2013:396), mas explicam a "completa clareza quanto ao fato" de que sempre "se trata apenas de um simples complexo de postulados" considerados a cada época como "preceitos de razão dignos de codificação, mas que em si ainda não são direito válido e só podem adquirir qualidade jurídica formal quando introduzidos explicitamente por

[112] Compreensão fichteana. Cf. as considerações sobre Fichte publicadas pela amiga de Marianne e também intelectual do Movimento Feminino alemão Gertrud Bäumer (1921:11). O interesse de ambas representantes ilustres do *Frauenbewegung* por Fichte é revelador e merecerá nossa atenção em outra oportunidade.

meio da legislação positiva". Não há que se hipostasiar o ideal. Ao investigador cabe simplesmente reconhecer as "exigências da razão", mas sem proceder muito abstratamente. Algo que o foco no ideal "independente de uma base empírica" pode nos levar a fazer.

O que importa é não se deixar enredar em alguma "fantasia" teórica, supostamente autônoma em relação aos valores. Tal qual Lask (2013:397) ela inspira a busca por uma explicação que se distinga da "estrutura da maioria das utopias: muito abstratas para uma efetividade, muito concretas para uma ideia". É nesse espírito que Marianne questiona o diagnóstico teórico predominante sobre o caráter antifeminino do casamento; incorpora, na análise, uma dimensão mais que temos chamado de ético-jurídica; defende a complementaridade de uma abordagem do casamento em função da liberdade da pessoa em relação às abordagens coletivistas e subjetivistas. O caráter de sua investigação é assim decididamente sociológico, mas não no sentido "tradicional". Como se coloca em função da compreensão do valor da liberdade ética na interação social, trata-se de sociologia tipicamente weberiana, cujo foco é a importância atribuída às "relações de direito" na modernidade.

6.1 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DESTA SOCIOLOGIA

Ao pensar a relação entre "possibilidade da liberdade" e forma jurídica de organização da interação no mundo moderno, Marianne inspira para um tratamento alternativo das mesmas questões na contemporaneidade, justificando tanto o esforço de recuperação de seu legado, quanto sua localização no quadro de referência disponibilizado pela sociologia na atualidade. Para tal localização, faz-se necessário identificar os elementos constitutivos de sua sociologia.

6.1.1 O idealismo imanente

"Desde Lutero, o estabelecimento do casamento por Deus" deixou de ser concebido como "ação histórica" para ser celebrado como "símbolo maravilhoso da experiência profunda e da sensata introspeção", lugar para "a realização do divino", onde os "instintos naturais" são conscientemente canalizados para compor as possibilidades de desdobramento da plenitude da existência, no cultivo do amor, da amizade, da alegria (Weber, 1929:48-49). E pelo menos

desde a *Aufklärung*, o casamento é pensado como a "serviço de uma ideia". A ideia no caso não remete mais ao valor da ascese (consequência da "demonização religiosa da sexualidade") como no pensamento religioso cristão, mas "ao ato de liberdade ética" (Weber, 1929:49). O casamento nesse sentido se refere porquanto à "realização de um outro significado", considerado o que há de mais relevante na cultura ocidental. A autora insiste na identificação sociológica do peso dessa ideia na instituição do casamento, especialmente no que se refere à condição feminina. Nas palavras de Marianne:

> "Destinos particulares e ideologias de nosso tempo agravaram, e muito, a tensão entre ideal e realidade no que se refere ao terreno da vida a dois – talvez mais na consciência da civilização do que na prática cotidiana" (Weber 1919:202).

Ao fazer essa afirmação, Marianne refletia sobre a discussão em torno da liberação dos costumes na era de Bismark; um debate que centrou fogo no conceito de amor conjugal. A busca era por critérios e para Marianne:

> "Se o critério do verdadeiro amor é que ele aconteça na crença relativa à sua perenidade e por isso acompanhado da expectativa quanto à sua duração e integridade da comunhão de vida (...), então o casamento orientado pelo ideal é a forma de expressão mais nobre do amor, a opção pelo casamento [nesse formato] seu efeito mais abrangente. *Amor e casamento recuperam um para o outro a mais elevada ideia sempre e onde a coincidência de ambos é possível*. Esta ideia de casamento não depende de uma prescrição fixa de origem religiosa ou estatal, pois ela germina diretamente da matéria prima que é a interação conjugal. Esta é a condição, seu elemento constitutivo originário, mas nem por isso o que garante sua realização" (Weber, 1929:60).

O fato dos amantes continuarem optando livremente pelo casamento foi considerado por Marianne como uma evidência do significado do ideal e forma de relação conjugal. O que a autora identifica e descreve é a atenção geral voltada para a possibilidade de aproximação entre realidade da vida de casado e ideal de vida a dois; o peso da ideia de parceria entre duas personalidades igualmente livres na decisão pelo casamento.

> "Se é com frequência ou raramente que tal aproximação se efetiva, se completamente ou apenas aproximadamente, se boa parte dos casamentos são celebrados por motivos outros e se mantêm abaixo do nível de suas possibilidades [éticas], se também os casamentos de pessoas esclarecidas são minados por atribulações e embotamento, nada disso atinge a verdade da 'ideia'. Ela é eterna porque surge do fundo da alma e do espírito e sempre e mais uma vez procura-se a todo custo realizá-la" (Weber, 1929:60-61).

Uma maneira de tentar realizar a "ideia": investir na ascese intramundana, crente na possibilidade de controle das pulsões instintivas. A imagem de casamento enquanto reformatório moral do indivíduo consta do "tesouro da enciclopédia de concepções religiosas cristãs, herdada pela tradição da 'moral burguesa'". Ideal ascético em resposta à demonização religiosa da sexualidade. O "ordenamento do comportamento sexual à esfera da indiferença ética ou de uma obscura ideologia naturalista" (Weber, 1919:202) gerou por outro lado uma reação compensatória. Nas palavras da autora:

> "Enquanto 'idealismo erótico', também caracterizado como 'ceticismo erótico', a doutrina localiza o estado erótico como o mais elevado e frutífero valor da existência no centro da vida do indivíduo e exige por isso mesmo que ele se mantenha livre de todo constrangimento externo e de toda coerção legal, sobretudo do enredamento obediente ao cotidiano, suas tarefas e rotinas. (...): a expectativa da duração do sentimento por apenas um ser em particular seria uma ilusão" (Weber, 1919:217).

Todavia:

> "Tão logo a comunidade erótica é submetida à ideia da responsabilidade, ela é submetida à esfera da exigência *ética*, confrontada com valores que o ser humano defende contra as investidas intempestivas do próprio eu natural" (Weber, 1919:220).

É essa perenidade do ético que interesse sociologicamente à nossa autora e que a leva a firmar que "a forma de expressão mais elevada que a civilização encontrou para o idealismo ético da vida a dois foi o casamento monogâmico". Uma forma que "até o momento" vinha sendo pensado como "templo da dádiva consciente"; uma forma de interação onde o que "exige-se do outro" é o que é "direito" e onde se reconhece valor naquilo "que se apresenta como *livre* entrega amorosa" (Weber, 1919:227).

O fenômeno da elevação dessa expectativa moral em relação ao casamento é descrito enquanto singularidade histórica. Para a autora, é na "civilização moderna ocidental" que "a comunidade sexual sem amor" se firma como agressão à "ordem ética" que associa "dever e querer"; liberdade e responsabilidade.

> "Conforme essa concepção, a vida a dois pode se enobrecer a partir de duas esferas de valores distintas. Quando de um lado sua formação se dá segundo normas éticas, por exemplo, sem a *paixão* erótica, mas em virtude da atenção e simpatia mútuas, o casamento é reconhecido como parte da ordem ética; ou quando, por outro lado, a união alimentada pela erótica também o é, mas então como ordem *a-ética*. Porém a relação íntima só se tornará uma forma *orientada pelo ideal*, satisfatória porque nos termos de nossa consciência relativa a valores, quando sua moldura abranger ambas as esferas de valores [o dever e o querer]. Pois o dever não constitui o princípio

> originário criador da comunidade íntima, mas o esforço consciente para realmente cumprir seu sentido e mantê-la perenemente conforme o nível mais elevado de suas possibilidades. Esse é o fermento indispensável, o qual toda comunidade humana, sobretudo pois a sexual, necessita para alcançar seu conteúdo valorativo" (Weber, 1919:223-34).

Apesar do caráter normativo – embora uma normatividade branda – do trecho citado (diferentes dos trechos mais analíticos contidos no *Ehefrau und Mutter*)[113], ele descreve muito bem a forma como Marianne aborda o ideal em sua análise do casamento. O que ela identifica como real é a tentativa de articular liberdade e responsabilidade e descreve essa tentativa conforme os termos do individualismo ético. Portanto, o casamento enquanto "parceria"; uma interação em função da liberdade ética da pessoa. Esse ideal de articulação entre liberdade e responsabilidade aparece orientando ao casamento na prática. Mas é em relação a ele também que Marianne entendeu que o direito vinha sendo medido. Daí sua descrição sociológica da importância do ideal de vínculo conjugal tanto para a vida de casado, quanto para o direito matrimonial. Não sem dificuldades, ela pontua.

> "É difícil vencer a nebulosidade que separa o significado do casamento de sua concepção predominante no direito matrimonial e na vida conjugal da maioria. Ele [o casamento] é para a imensa das pessoas não mais que mera oportunidade para suprimento automático e recíproco de amenidades, renda, segurança econômica, ordem, sustento, boa alimentação, status ou similar. Ele é, como toda forma de vida, recipiente que pode ser preenchido pelas pessoas com os mais diversos tipos de conteúdo. E evidentemente corresponde ao conteúdo valorativo interno de todo casamento na prática a disposição das pessoas para cultivar a relação conjugal. Mas seja qual for a insuficiência empiricamente constatada, nada abala seu significado para as pessoas. Ele impõe [ao pesquisador] tarefas difíceis e importantes. Primeiro aprofundar a concepção média do casamento através da análise da extensão de seu conteúdo significativo além de explicitar em que medida os cônjuges assumem um em relação ao outro a conduta conforme as normas. Também cabe trabalhar na reforma do direito matrimonial, ali onde o mesmo contraria o ideal moderno de casamento e assim obstacula o desenvolvimento de uma atitude conjugal adequada. (...) A mulher precisa, tal qual o homem e também no casamento, ser assegurada enquanto personalidade jurídica e pessoa plenamente responsável" (Weber, 1919:229-30).

Marianne procura vencer, uma a uma, essas dificuldades. Aprofunda a concepção média do casamento, analisando sociologicamente sua extensão e significado; descreve em que medida a conduta se orienta pela lei; apresenta uma análise que recupera a relevância do direito em relação à relevância atribuída na modernidade à possibilidade da liberdade em meio às responsabilidades inerentes à coabitação sexual duradoura. Marianne começa pelo ideal – a concepção média de casamento.

[113] Vide capítulos 3, 4 e 5.

Para nossa autora, o ideal moderno de casamento gira em torno da "possibilidade da liberdade" em meio à comunidade de vida.

> "Constituir um casamento pleno só é possível quando os cônjuges, para além da sagrada esfera da vida doméstica, que em sua impenetrável exclusividade determina a forma de pertencimento mútuo, fazem valer reciprocamente a liberdade para a própria vida pessoal. (...) pois sem uma tal liberdade individual para o desígnio da vida ao lado da vida em comum, o casamento ao longo dos anos só leva a 'uma pobreza a dois no que se refere à própria alma', inibição das possibilidades de desdobramento interno e de justo gozo da existência" (Weber, 1919:229-231).

Como o contexto é de domínio patriarcal, o ideal remete mais diretamente à liberdade da esposa e mãe, às possibilidades de desdobramento de sua personalidade, à sua autonomia moral, às garantias concretas à sua esfera de livre ação enquanto condição *sine qua non* para que o feminino tenha também como trabalhar pelo desenvolvimento da plena humanidade. Uma dessas garantias concretas é o direito matrimonial. Em sendo assim, seja do casamento na prática, seja do direito matrimonial exige-se a orientação pelo ideal de liberdade da pessoa. É essa exigência que Marianne identifica, descreve e analisa em sua sociologia. Como relevante politicamente à época era a emancipação feminina, é precisamente a liberdade da esposa e mãe para agir em ambas as esferas da cultura (a objetiva e a subjetiva) que é colocada em destaque. Por isso, o movimento a ser instruído, inclusive pelo direito, aparece invertido para o homem em relação ao que se demandava para a mulher.

> "Se o ideal de plena humanidade puxa o homem típico de volta, para fora da insistência demasiadamente unilateral nos limitados objetivos parciais (porque limitados à cultura objetiva), na direção do que é vivo, à esfera do pessoal, no que diz respeito à mulher é o contrário, rumo à ampliação de sua base de ação através da inserção de seu ser no terreno da objetividade e dos valores impessoais" (Weber, 1919:201).

Trata-se de um idealismo imanente no sentido da filosofia de Fichte. Um filósofo que, para além das questões inerentes à consciência individual sobre a verdadeira finalidade da ação, incorporou como objetivo da reflexão filosófica a articulação entre reflexividade, existência e formas de organização das relações. Tudo em uma filosofia reconhecida como social, onde individualismo ético (a defesa da liberdade da pessoa como valor absoluto) e iluminismo político (a concepção de Direto enquanto solução cultural para a defesa da liberdade frente aos grupos organizados) se unem para compor o que Georg Zöller denomina como "sistema fichteano da liberdade". O centro dessa filosofia social é uma teoria bastante particular da ação apoiada em uma concepção característica de pessoa humana, nos termos da antropologia da

Aufklärung: um ser destinado a agir, por isso existencialmente dependente do reconhecimento na prática da liberdade moral de ação. Nas palavras da própria Marianne:

> "Quem se coloca como ambição tornar-se personalidade e ser humano pleno em algum momento da vida tem necessariamente que procurar *aprender a viver da própria força*, atribuir por si mesmo sentido e conteúdo à própria existência. Para isso prescreve-se a superação de toda sorte de acomodação – seja ela econômica, espiritual ou também de tipo pessoal. Ou seja, qualquer tipo de escora na vida de outros, sobretudo débil dependência impotente em relação ao homem, que no passado inclusive foi tomada como virtude por parte de mulheres consumidas pela falta de discernimento ético. (...) Quem deseja alcançar o resplendor da existência autônoma e a potência do próprio feito tem que tomar o atalho que leva ao mundo social [ausserpersöhlich]. (...) Não é prejudicial que o caminho até lá signifique normalmente um trabalho árduo ao longo da juventude e da incompletude do destino pessoal no caso daquelas mulheres que não são dotadas de dons e talentos específicos. A juventude é o momento de investir dura e insistentemente na própria humanidade" (Weber, 1919:200-201).

No capítulo 2 evidenciamos a profunda admiração de Marianne pelo caráter social da filosofia de Fichte, especialmente pela assunção como central na explicação teórica da realidade a liberdade de ação enquanto condição para a conquista da plena humanidade. Marianne apreendeu dessa filosofia que há que se explicar sociologicamente o processo moderno de estabelecimento da autonomia moral da pessoa enquanto finalidade última das formas de interação social. Ela submete sua análise do casamento em relação à condição feminina na modernidade à essa mesma gravidade, oferecendo um tratamento do problema da relação entre ideal e forma de organização da coabitação sexual duradoura segundo o receituário fichteano: a relação conjugal como intersubjetividade que pode "servir a um todo moral", mas que deve "tener en cuenta a los indivíduos". Em sua análise, extamente nos termos de Fichte, cabe ao investiador "no sobrevalorar la dimensión del todo moral ni sobrevalorar el individualismo" (Berlanga, 1994:24)[114].

À medida que assumiu o valor da liberdade da pessoa como ideia diretiva da forma de organização da coabitação sexual duradoura, Marianne foi capaz de evitar os riscos de sobrevalorização mencionados por Fichte e, assim, foi além do filósofo, que, por sua vez, não se mostrou capaz de contornar em suas considerações sobre a posição da mulher no casamento a tentação de hipostasiação do todo moral, no caso, o casamento em si. O motivo? Fichte substitui *ali* o valor da liberdade do feminino pelo valor do casamento enquanto "comunidade moral" mantendo a tendência que Marianne já havia criticado em seu estudo sobre o socialismo

[114] Às considerações de Berlanga (1994), de Rivera de Rosales (2005) e de Valera (2006) sobre a filosofia de Fichte devemos todas as informações sobre as características da filosofia fichteana citadas ao longo de nossa discussão sobre a conexão entre a abordagem fichteana e a abordagem weberiana de Marianne.

fichteano[115].

Como vimos no capítulo 2, Marianne demonstra como o filósofo mantém a liberdade da pessoa enquanto ideia diretiva da forma de organização legal das relações de trabalho e produção proposta em sua teoria econômica quando se ocupa de seu *Estado Comercial Fechado*. Considera o papel que a expectativa de ação em função da liberdade moral exerce na instituição de novas formas de organização da interação social, tal qual prescrito em sua *Ética*. A liberdade ética de ação é, assim, mantida como garantia da significação moral da forma de interação defendida pelo filósofo. No entanto, o mesmo Fichte não consegue evitar a reificação de seu "modelo de mundo ético", apresentando uma teoria que reporta mais à imagem de um todo moral em si do que ao valor da liberdade de ação.

Tivemos a chance de apreciar como Marianne avaliou o papel do "modelo" na teoria econômica de Fichte; porque suas pretensões de empiria não chegaram a comprometer tão seriamente a proposta fichteana de (re)organização das relações de trabalho e produção. O socialismo de Fichte insiste na rediscussão das formas de interação enquanto "relações de direito". O que ele não faz para o casamento. Daí a pretensão de "empiria" do casamento enquanto "mundo ético" prevalecer sobre o valor da liberdade da pessoa enquanto valor absoluto, orientador da "relação de direito". A imagem de casamento ideal substitui o ideal de coexistência das liberdades enquanto "unidade de significação moral".

No trabalho de Marianne, ao contrário, o ideal de "casamento entre parceiros" se mostra perfeitamente weberiano: um "tipo ideal", a ser explorado em sua função heurística e não em seu vigor normativo. Nada tem a ver com aquela imagem de "mundo ético" projetada pela consciência do pensador. Seu sentido não é categórico; é apenas "funcional" na nomeação e apreensão analítica da importância da qualidade da sociabilidade para o desenvolvimento da individualidade. Nele não consta a promessa de que é ele o único caminho para o desdobramento da personalidade ética como no caso do "modelo" fichteano de "unidade matrimonial"; que só se realizaria às custas da personalidade mulher casada.

Dito de outra maneira: o preço a ser pago para a realização do casamento enquanto "unidade de homem e mulher" sobre a terra é abrir mão do feminino enquanto igualmente livre, já que o tipo de "todo" defendido por Fichte sempre se opõe ao indivíduo. O resultado dessa amarração é a recusa em atender às demandas (1) pela extensão dos termos do individualismo ético à mulher casada e (2) pela conformação do casamento enquanto "relação de direito". É para o ideal de liberdade da pessoa no casamento então que se buscam condições de imanência;

[115] Cf. capítulo 2.

não para o casamento enquanto valor em si.

O ideal na abordagem de Marianne não aparece enquanto substrato pré-científico. Nem se refere a algum tipo de pré-figuração, fruto das convicções morais (religiosas?) da autora. Primeiro, porque o ideal de casamento de parceria refere-se ao valor atribuído à "possibilidade da liberdade" no casamento apenas. Segundo, porque o verdadeiro valor, a ideia diretiva do Direito, revelada na investigação como índice para a administração da justiça no Ocidente, é também o da liberdade da pessoa, não o da sociabilidade em si. Por outro lado, a liberdade da pessoa enquanto valor não se confunde com o valor atribuído à subjetividade em si a partir de uma noção de individualismo que tem dificuldade com as considerações éticas. A liberdade da qual fala Marianne, que ela identifica como fundamento do ideal de casamento e que vinha sendo demandada como diretriz do direito é a liberdade no sentido fichteano; aquela que só se desenvolve a partir da intersubjetividade. Esse conceito diferenciado de liberdade, desenvolvido por Fichte em sua filosofia marcadamente mais social que a de Kant, evita que Marianne ceda lugar na análise para a imagem do casamento enquanto "todo social", a comunidade de vida enquanto "unidade moral", um valor em si.

Na abordagem de Marianne, o grupo nunca chega a constituir a determinante mais significativa da condição humana face a importância antropológica da autonomia moral. Valor para ela, como relevante na concepção média de relação conjugal, é o significado existencial da liberdade de moldar moralmente o próprio agir. Esse moldar moralmente o próprio agir passa pela experiência da "liberdade com os outros", pelo desenvolvimento da capacidade de articular liberdade e responsabilidade. Na tarefa de cultivo do agir segundo o valor dessa articulação, ajuda uma forma jurídica de organização da relação em função da liberdade da pessoa. Daí a análise do direito matrimonial enquanto oportunidade cultural para fomento da ação dos cônjuges em função da liberdade ética no casamento, qual seja, o fomento da autolimitação do arbítrio (especialmente do marido e pai) em favor da autonomia e integridade (especialmente da esposa e mãe). Idealismo em lugar de dogmatismo como espírito da sociologia, portanto[116].

Ponto de partida de sua investigação não é nem a desarticulação dos valores, nem a absolutização do "todo social". Quaisquer dos dois pontos de vista tenderia perigosamente para a celebração de dogmas que inviabilizariam a análise do princípio interno da interação social no mundo moderno e, em última instância, a adoção do processo de instituição das formas de

[116] "Todo depende, por tanto, de uno de ambos sentimientos: el de la dependencia y la esclavitud (en el dogmatismo), o el de la libertad y la espontaneidad (en el idealismo); según cuál de ellos sea el dominante en un hombre, se aceptará uno de ambos sistemas y se obligará a callar al sentimiento opuesto" (Fichte *apud* Valera, 2006:54).

interação (inclusive do instituo legal do casamento) enquanto objeto de pesquisa. Marianne se mostra atenta para os custos da obliteração da liberdade da pessoa enquanto valor por parte das abordagens a serviço do "todo social", interessadas em elevar a vontade coletiva à condição de unidade absoluta de análise. Para ela, sempre que a teoria se coloca a serviço desse tipo de defesa, identifica-se uma espécie de obliteração teórica com as garantias externas à liberdade já que as formas assumem na análise a condição de "todo ético".[117]

Por outro lado, quando a reação a esse tipo de consubstanciação do "todo ético" se dá segundo uma ética da convicção, o perigo é inverso: incentiva-se o anti-institucionalismo, o culto à liberdade não-impedida, a adesão ao subjetivismo. Entendemos que Marianne nos mostra como moderar a reação a fim de evitar os extremos da absolutização, seja das instituições, seja do indivíduo atomístico. A crítica de Marianne tanto à hiperbolização teórica do "todo social" quanto à reação destemperada – e, por isso, ineficaz, prática e teoricamente falando – contra ele (o subjetivismo) deve seu vigor e senso de proporção à justeza do grau de imanência atribuída ao idealismo característico de sua sociologia.

6.1.2 Ação e Cultivo

Marianne defendeu a participação da mulher na cultura objetiva, já que segundo as premissas do individualismo ético:

> "O que nomeamos como conteúdo da cultura [Kulturgehalt] no sentido estrito do termo é algo que se alcança somente através do atalho da cultura objetiva, através do profundo mergulho no mundo do espírito cristalizado na existência imediata, sobretudo na arte, na ciência e na filosofia" (Weber, 1919:253).

Conferindo prioridade ao "conteúdo e aos objetivos da cultura", Marianne defende *Kultur* como "desdobramento da alma e constituição ativa da existência imediata". Um "valor em si", "dever especial" do humano, que "através do próprio ser e do próprio fazer" há que "infundir cultura no círculo das pessoas à sua volta" (Weber, 1919:252). Infundir cultura nesse sentido implica em se dobrar aos limites da realidade (realidade como o que resiste ao querer individual, para usar as palavras de Hans Blumenberg), adequando a dinâmica de ação ao que

[117] Como no caso do casamento enquanto "relação natural" na explicação de Fichte, a "unidade de homem e mulher" *sacralizada* no pensamento religioso, legal e no caso, também filosófico. Cf. capítulo 2.

a situação exige do indivíduo.

> "Um avanço regular da cultura só é de se empreender conforme o ritmo do acontecimento cotidiano, quando a pessoa tem a possibilidade de testar-se na realização a contento de tarefas e de cultivar em si gradualmente, pois ao longo da vivência do destino humano, civilidade, interioridade, discernimento" (Weber, 1919:251).

Marianne menciona o "cultivo de si" (Weber, 1919:245), "a realização das possibilidades inerentes a cada pessoa" (Weber, 1919:238). Cita a distinção de Simmel entre cultura objetiva e subjetiva como apreensão do "sentido profundo" do conceito (Weber, 1919:238-239) para em seguida aferir as possibilidades de articulação de liberdade e responsabilidade quando o tema é cultura. Nesse momento, Marianne submete o conceito à necessidade de adequação das formas de interação conforme o valor absoluto da liberdade da pessoa que ela identifica na realidade e descreve segundo os termos do individualismo ético. O resultado é a centralidade atribuída na análise aos conceitos de ação e de cultivo. Como antecipado no capítulo 2, a inspiração aqui, mais uma vez, é o "sistema da liberdade" de Fichte e a profícua teoria da ação subjacente à sua filosofia social.

Sabe-se que Fichte pensou a vida ética a partir da ação como exigência moral. Para ele, o "cruzarse de brazos y lamentarse de la corrupción de los hombres sin mover un dedo para diminuirla es afeminado. ¡Actuar!, ¡actuar!, es eso para lo que estamos aquí" (Fichte *apud* Rosales, 2005:12). Em relação ao conceito fichteano de cultivo expresso no caráter imperativo da ação em torno do qual se articula sua filosofia, destaca-se o caráter mais processual (em relação a Kant) da *Kultur*, mais diretamente referida à "verdadeira finalidade" da ação no sentido fichteano: o cultivo da liberdade própria e dos outros enquanto objetivo final. Nas palavras de Fichte:

> "A conquista dessa liberdade de em parte reprimir e extirpar as nossas próprias inclinações defeituosas, surgidas antes do despertar da nossa razão e do sentimento de nossa auto-atividade (...) chama-se cultura [Kultur], e o determinado grau adquirido dessa habilidade é igualmente assim chamado. A cultura (...) é o último e supremo meio para o fim último do homem, a plena concordância consigo mesmo [enquanto ser humano], se o homem é considerado como um ser sensível e racional; ela mesma é o fim derradeiro, se ele é considerado como um mero ser sensível. A sensibilidade deve ser cultivada: este é o propósito supremo e último que se pode visar com ela [a cultura]" (Fichte, 2014:24).

Nada nos impede de considerar o impacto dessa afirmação na maneira como Marianne escolheu analisar a condição feminina no desenvolvimento do direito. Em sua análise, cultura

aparece relacionada à conquista da liberdade de ação; à *liberdade para*; à liberdade com os outros. Em sua abordagem, o agir é descrito como cultivar a si e ao mundo em favor da liberdade no mundo. Cultivo, nesse sentido, passa por estabelecer-se autonomamente algum obstáculo ao que se coloca na experiência como pendor natural. Refere-se a cultivar a reflexividade diante do que se apresenta como reativo, pré-reflexivo. Nesse processo, as possibilidades de orientação do livre-arbítrio de forma eticamente diferenciada desempenham um papel importante – social – à medida que favorecem o cultivo individual da capacidade de autolimitação do próprio arbítrio.

O argumento é francamente fichteano. Nas palavras adotadas por Luc Vincenti em sua inspiradora discussão sobre os conceitos de educação e liberdade nas filosofias de Kant e Fichte, (1994:20-21), a vontade livre na concepção fichteana "não se define por aquilo que ela quer, mas segundo a maneira como quer, segundo a forma de seu querer". Por isso mesmo, para este filósofo "o livre-arbítrio está longe de se confundir com a liberdade moral; ele é apenas o índice da possibilidade, e de modo algum pode representar sozinho a liberdade autêntica" (Vincenti, 1994:20-21)[118]. A liberdade autêntica no caso implica em condições (objetivas e subjetivas) para canalização das inclinações e expansão do espírito[119]. Esse primado do prático sobre o teórico característico da análise de Marianne coloca a necessidade de se pensar a moralidade como algo que pouco tem a ver com "ânimo". Para ela, o desdobramento da personalidade ética há que ser cultivado *racionalmente*, ou seja, a partir do exame tanto das próprias paixões como daquilo que as desencadeia, exatamente como segundo as palavras de Rosales (2005:53) em sua interpretação de Fichte[120].

A exortação fichteana à ação ainda aparece na abordagem e Marianne quando a autora e volta para o "dever de formar o espírito e o corpo segundo o ofício eleito" (cf. Rosales, 2005:45). Um dever que coloca a demanda por formas concretas – jurídicas – de garantia do respeito à integridade e autonomia da pessoa na interação social como Marianne bem observa

---

[118] Portanto, para Fichte a existência da pulsão moral no ser humano não configura garantia da disposição de limitação do livre-arbítrio já que a afirmação de uma bondade original da natureza humana dá lugar em sua filosofia ao reconhecimento da necessidade de orientação dos pendores naturais, de sua canalização conforme o que determina a lei moral: nunca fazer do outro um meio.

[119] Para Fichte, a "consciencia de nuestra naturaleza moral em general y de nuestros deberes concretos em particular" (Fichte *apud* Rosales, 2005:27) depende desse processo reiterado de cultivo subjetivo (de si) e de cultivo objetivo (do mundo) via atividade orientada para o valor da liberdade da pessoa. A pulsão moral é um dado antropológico apenas; não chega a constituir-se como liberdade ética, uma tarefa cultural.

[120] Para Fichte, esse autoexame só era possível, ou na ação conforme determinações estabelecidas para garantia da coexistência das liberdades, ou na ação conforme a ascética que consiste em obrigar a vontade pessoal à lei moral (Rosales, 2005:52). No primeiro caso, a virtude aparece antes nas instituições (no conjunto de normas e regras a partir dos quais se organiza a interação) e apenas se as mesmas cumprem a função positiva de elevar à consciência o compromisso assumido com o valor da liberdade da pessoa na interação. No segundo caso, o que se considera é moral individual.

em seu estudo sobre o socialismo de Fichte. Marianne demonstra como o princípio de inviolabilidade do corpo, a catalogação dos deveres e direitos relativos à propriedade e mesmo a menção geral ao dever mais amplo de promover a liberdade moral na ação, tudo é discutido por Fichte em razão do valor da liberdade de ação (cf. Rosales, 2005:12) e recuperado por Marianne em sua análise do casamento enquanto ideal e forma interação, em suas considerações sobre a importância da institucionalização jurídica da relação no que se refere à relevância atribuída à reciprocidade da liberdade dos indivíduos no casamento[121].

Marianne assume a existência humana "destinada à liberdade" como premissa filosófica, mas promove o salto à medida que identifica sua importância na prática enquanto orientação da vida na modernidade. A liberdade à qual ela se refere é à *liberdade com os outros*, à liberdade de ação (diferente da liberdade na esfera do pensamento conforme nos ensina Hannah Arendt). Liberdade que se realiza à medida que interagimos com os outros e que não se pode definir ou atingir senão a partir do cultivo enquanto perpétua instituição de si e do mundo conforme o ideal ético de coexistência das liberdades. Em sua obra, encontram-se menções frequentes a essa tarefa infinita de cultivo de si e do mundo segundo o valor da liberdade da pessoa nesse sentido. O fato de ela valorizar as relações onde não se verifica a "opressão da capacidade de julgamento, bem como a atrofia do desenvolvimento espiritual amplo" dos indivíduos, mas sim "a alegria de conhecer segundo a própria determinação o agir responsável" (Weber, 1919:76) revela seu ponto de vista: uma análise do casamento com referência ao valor da liberdade da pessoa[122].

Ao focar sociologicamente nos empecilhos objetivos - mais que nos psicológicos - ao cultivo da liberdade no casamento, Marianne deixa claro que tais obstáculos não se restringem às limitações pessoais dos cônjuges. Os obstáculos ao desdobramento da personalidade (especialmente da mulher) priorizados por ela nessa forma de organização da coabitação sexual são aqueles juridicamente instituídos. Por isso, segundo seu ponto de vista, uma das primeiras providências no sentido da eticização do casamento enquanto forma cultural no sentido fichteano de transformá-lo em um vetor da liberdade da pessoa seria "implodir o cerceamento

[121] Nas palavras de Fichte, é por meio da liberdade de cultivo de si e do mundo que o indivíduo pode "tornar a si mesmo sempre eticamente melhor e tornar tudo ao seu redor sensivelmente melhor; e se considerado em sociedade, também eticamente melhor" (Fichte, 2015:27). A "ação recíproca pela liberdade" e a sociabilidade conforme os "talentos sociais", consistem segundo Fichte (2015:71) na "receptividade" [Empfindlichkeit] e na capacidade de comunicação [Mitteilungsfertigkeit]", que por sua vez dependem, para além das condições subjetivas da ação moral, de condições objetivas da autonomia individual.

[122] Receptividade como central nas relações, no encontro, na parceria. O que nesse caso significa abertura de espírito, cultivo sistemático do entendimento via deixar-se afetar generosamente pelas experiências, algo que se conserva "através de um aprendizado contínuo" procurando evitar o "o total fechamento a opiniões e modos de exposição alheios". Nesse sentido, a formação teórica para Marianne consistia em mais um meio para o cultivo do espírito, este sim, o verdadeiro fim como quis o próprio Fichte (2014:71-73).

da ação feminina à esfera do lar" (Weber, 1919:73) a fim de que o feminino também pudesse exercer "a corresponsabilidade na esfera pública (...), lutar por bens mais elevados além da cultura subjetiva" (Weber, 1919:51).

Por comparação com o mundo profissional organizado segundo valores como o da impessoalidade e da objetividade (diferentes das e por vezes até conflitantes com as virtudes treinadas no lar), Marianne avalia as desvantagens da forma tradicional de organização do mundo doméstico no que tange às estratégias para superação (especialmente por parte dos homens) das inclinações naturais estabelecidas no conceito de "cultivo". Liberado - inclusive por força de lei – do trabalho de cultivo das relações (tarefa predominante na esfera doméstica), por exemplo, o homem não se desdobra plenamente.

Sem alguma reciprocidade das expectativas na esfera da cultura subjetiva, a esposa e mãe por sua vez fica sobrecarregada. Presa no círculo da domesticidade, sem condições de praticar a ação orientada por regras gerais, o feminino não apenas tem prejudicado o desenvolvimento de habilidades necessárias ao cultivo do mundo objetivo, mas lhe seriam negadas as condições externas (objetivas) para o desdobramento pleno da personalidade. Visto que o modo feminino de estar no mundo não é reconhecido em seu valor fora do valor atribuído à tarefa de cultivo da subjetividade, a profissão assume no caso da esposa e mãe caráter meramente episódico "enquanto [que] para o homem, a atividade profissional constitui fundamento de sua personalidade" (Weber, 1919:22). Se a exigência moderna "de conciliar profissão e casamento é idêntica para homens e mulheres" não há, portanto como a mesma se concretizar sem a reordenação da "relação com o parceiro e com a sociedade". A expectativa nesse caso é que o indivíduo se coloque na condição de "parceiro [Genoβ] tanto em casa quanto fora de casa" e que seja "reconhecido enquanto tal também no direito" (Weber, 1919:22).

No caso da mulher, a estratégia para implosão do círculo da domesticidade envolveria uma prioridade que podemos caracterizar como ético-institucional: (1) o estabelecimento jurídico de limites ao arbítrio do marido em relação à esposa (cf. Weber, 1919:68), além da (2) garantia jurídica "ao que é considerado o mais profundo e subjetivo na relação entres os cônjuges", qual seja, "a elevação da comunidade sexual à condição de comunidade de obrigações e (...) plena responsabilidade um pelo outro e pelos filhos", sem o que não se justificaria a manutenção do casamento (Weber, 1919:65-66). O primeiro movimento demanda a restrição da liberdade não-impedida (antiética) garantida ao marido e pai no sistema patriarcal de dominação, qual seja, a convocação do masculino para o trabalho referente ao cultivo das relações, seu engajamento também na cultura subjetiva, estabelecimento de um ordenamento jurídico da relação segundo a clareza quanto à importância dessa participação.

Concretamente, Marianne se refere à elevação das expectativas éticas também em relação ao masculino, inclusive no que se refere à sexualidade embora ela afirme que "esse tipo de intensificação das demandas éticas não chega a ter valor prático para a pureza da vida sexual" (Weber, 1919:42). Sua premissa é a de que o cultivo da personalidade no sentido ético não tem como se dar a partir de "uma sequência de sempre novas experiências eróticas" da mesma maneira que a lei nada tem a dizer sobre o que vai no coração do homem.

> "Não é a erótica sozinha que decide em última instância o valor da comunidade sexual. Evidentemente o mesmo vale para o carimbo do cartório" (Weber, 1919:44).

A sexualidade entra na análise como o "natural", a base a partir da qual se procede o cultivo. Por isso, explica Marianne, as exigências de cultivo do espírito sempre entram em conflito com as demandas colocadas no reino das necessidades (sejam as ordenadas à esfera sexual, sejam as ordenadas à esfera econômica...). O ânimo não é suficiente para a canalização das inclinações conforme o preceito ético da coexistência das liberdades. A exigência que se coloca é de *racionalidade* no sentido dos *Aufklärer*, especialmente Fichte: a moderação da vontade de influência sobre o outro como algo a ser praticado (portanto, cultivado). Como dito, e vale repetir, esse esforço reiterado de reflexividade sempre será favorecido, segundo a autora, à medida que regras e normas vão sendo adequadas para garantir o reconhecimento recíproco via limitação recíproca das liberdades na interação. De onde procede a afirmação de que "nossa tarefa central é trabalhar para que a política social da civilização industrializada fomente precipuamente a possibilidade de condução mais eticizada da vida" (Weber, 1919:46).

A assertiva revela o entusiasmo de nossa autora com a proposta de criação ativa de oportunidades mais amplas de cultivo com vistas à elevação do valor da própria personalidade, como no caso do exercício de uma profissão sob condições de "igualdade jurídica, autonomia material e espiritual dentro e fora do casamento" (Weber, 1919:33). Mas também funda seu argumento de que, no caso do casamento, exatamente como no caso das demais esferas de ação, "não é a natureza enquanto tal que nos fornece os parâmetros para o julgamento adequado de nossas ações" (Weber, 1919:39). Relevante no caso é a possibilidade de sua realização no mundo em função do cultivo da liberdade ética.

6.1.3 Individualismo ético e institucionalismo positivo

Depois de discutir a influência da religião na concepção moderna de casamento – Cristianismo e Reforma, em especial –, Marianne passa às considerações sobre o Idealismo Alemão (Weber, 1919:143-145).

> "As exigências derivadas um tempo depois da ideia de liberdade de consciência no que tange à relação do indivíduo com o Estado, ao grupo social, aos semelhantes encontraram sua formulação mais profunda na doutrina da liberdade ética do Idealismo Alemão segundo Kant: enquanto portador da razão, o ser humano é destinado a determinar a si mesmo, ou seja, a agir, não segundo o arbítrio de seus instintos, mas segundo seu entendimento conforme a lei moral. Enquanto portador dessa capacidade para a 'autonomia', ele detém uma dignidade específica, que o distingue de todos os outros seres; ele tem como reivindicar ser fim em si mesmo. A isso se segue o princípio fundamental válido para instituição de todas as interações humanas: que cada um deve observar em cada pessoa a destinação enquanto fim em si mesmo, que ninguém deve tomar o outro como mero meio para os próprios objetivos. De onde se conclui que para a mulher também se coloca a tarefa ética de desenvolvimento da própria personalidade ética, autônoma. Para ela também é antiético se dobrar, ao arrepio do próprio entendimento, a um desejo externo. Por isso ela também não deve ser tomada como mero meio para os objetivos do homem. Desses pressupostos básicos pode-se derivar o princípio positivo de instituição do casamento, onde em lugar de submissão da mulher, passa a valer sua fundação na *parceria* dos cônjuges" (Weber, 1919:146).

Esse individualismo ético e esse institucionalismo político caracterizam a perspectiva de Marianne Weber. Além de possibilitarem a descrição do casamento como instituto superior ao simples agregado de pessoas privadas, levam a autora a considerar a importância de tudo o que orienta a vontade reticente sem lhe ferir a liberdade no sentido moral defendido pelos *Aufklärer*. Como o conceito de indivíduo nessa filosofia é "conceito recíproco" – especialmente na filosofia de Fichte – o casamento aparece na análise como *intersubjetividade necessária*[123], uma comunidade da qual se espera o reconhecimento recíproco dos indivíduos enquanto personalidades igualmente livres[124].

As palavras de Fichte se adequam melhor à tradução dos termos de Marianne. Como só reconhecemos a nós mesmos e igualmente aos outros como "fuerza limitada por el concepto, como influencia y exigencia a la acción libre" (Berlanga, 1994:56) em uma organização que assegure as condições para o reconhecimento recíproco em cada ação, é apenas diante desse tipo de "comunidade" que indivíduo e liberdade constituem uma exigência absoluta a ser

[123] Vide capítulo 2.
[124] "La permanencia y la sustancialidad en el reconocimiento que reclama la noción de individuo sólo es posible si está apoyada, como contrapartida, por el hábito de reconocimiento del otro" (Berlanga, 1994:53).

objetivada no Direito, para além da vontade subjetiva. Importam nesse sentido o instrumento da razão (social) e a forma de objetivação da liberdade. No caso, a estabilidade no tempo do compromisso com o tratar-se mutuamente enquanto igualmente livre[125].

Essa forma de considerar a instituição, de um lado como fruto da ação de cultivo, do trabalho contínuo de configuração do real conforme a lei moral, de outro como instrumento de mediação educativa em favor da reciprocidade do reconhecimento da liberdade dos indivíduos em interação, lança as bases para uma conceituação que só viria a ser desenvolvida na sociologia alemã do pós-guerra, na sociologia das instituições de Arnold Gehlen e na sociologia do direito de seu discípulo Helmut Schelsky[126]. Ambos, tal qual Marianne, evitaram em suas sociologias a absolutização teórica da "essência do sujeito pensante e volitivo", aquela que Hegel alega ter identificado no pensamento de Fichte determinando assim a recepção da obra do filósofo de Jena (cf. Hyppolite, 1968:68). Todavia, o que se percebe é que os três sociólogos, tal qual Fichte, priorizaram o indivíduo em ação, o sujeito prático tem a liberdade como constitutivo de sua existência e cujo cultivo depende da racionalidade (a saber, da moderação da vontade de interferência em reconhecimento da autonomia como o que define a dignidade do humano)[127].

A ideia de que esse reconhecimento se dá na ação e que é sempre reconhecimento da condição de ser igualmente livre tem origem no Idealismo Alemão e sua filosofia onde as concepções de liberdade e reconhecimento colocam a necessidade de se pensar o caráter jurídico das instituições, não como conjunto de "regras procedimentais, mas como proteção real do *status* de pessoa de cada ser humano que se encontra na esfera de poder dessa instituição, ou seja, desse Estado" (Spaemann, 2015:149). No caso, o convite é para pensar a "estrutura de reconhecimento", o como a lei "presentifica" a qualidade pessoal inerente a todo sistema legal[128]. A "estrutura de reconhecimento" pensada nesses termos favorece a prática ética de contenção da própria tendência expansionista em respeito ao outro como "centro de seu próprio contexto de relevância" (Spaemann, 2015:142) independentemente de a capacidade de moderar

---

125 "Permanencia en el tiempo de los compromisos de libre trato recíproco que está en la misma raíz de la palabra 'Estado'" tal qual considerado por Fichte (Berlanga, 1994:56).

126 Vida capítulo 7.

127 "O reconhecimento da pessoa – o que significa, em primeiro momento, simplesmente a renúncia à minha própria tendência expansionista, fundamentalmente irrestrita, a desistência de ver o outro somente sob o aspecto da relevância que ele tem no *meu* contexto de vida, respeito por ele como centro de seu próprio contexto de relevância". As palavras são do contemporâneo representante da Antropologia Filosófica Robert Spaemann (2015:142) em seu livro de título extremamente adequado à reflexão que se pretende aqui: "Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém".

128 A ponto de "todo sistema político eu fizer tais restrições perde seu caráter jurídico e seu direito à lealdade das pessoas" (Spaemann, 2015:149-150).

a própria vontade de influência vir a se tornar hábito ou não[129].

Sabe-se que essa forma de pensar a relação entre indivíduos e instituições foi enfatizada na filosofia alemã, antes da filosofia do direito de Hegel, no momento da revisão profunda que Fichte fez de sua preleção de 1792 sobre a importância da Revolução Francesa. Segundo Berlanga (1994:58-59):

> "(…) la consecuencia más importante de esta revisión consiste en el abandono de las implicaciones individualistas de la conciencia moral, sobre todo de sus exigencias revolucionarias, cuando esta conciencia moral se canaliza en el mundo sensible mediante la teoría del Derecho".

E o fundamental:

> "Esta conciencia moral, cuya clara noticia se entrega a la subjetividad mediante la convicción, ahora integra una dimensión de vida en común no sólo en el sentido de participar de una comunidad simbólica espiritual, sino también en el sentido de exigir racionalmente una ordenación institucional de la que en modo alguno puedo excluirme unilateralmente" (Berlanga, 1994:59).

É essa exigência de uma ordem institucional na consideração das condições de coexistência das liberdades que Marianne enfatiza em sua análise. Seu institucionalismo é positivo, porque adota como questão central a reforma das instituições enquanto "relação de direito" e assim chama atenção para a condição externa de fomento da integridade e autonomia da pessoa. Por outro lado, atualiza sociologicamente um conceito filosófico de individualidade cuja qualidade é empírica e antecede por isso a moralidade (cf. Rosales, 2005:43).

Marianne procurou considerar os efeitos da demanda pelo ordenamento das instituições em função da liberdade da pessoa a partir dos termos do individualismo ético. Face a esse tipo de individualismo, o institucionalismo se mostra positivo porque pensado em função da autonomia moral da pessoa, cuja base de sustentação é uma antropologia: o humano definido a partir da liberdade de propor a si mesmo ações segundo o objetivo da liberdade e de persistir nelas. O exercício de qualquer faculdade individual visando à liberdade nesse sentido aparece na análise fundando os momentos em que o indivíduo cultiva a humanidade em si e no mundo à medida que experimenta sua integração em um todo maior do que ele. Nessa acepção, a liberdade encontra expressão no mundo, não onde o indivíduo vê "sua vontade absolutamente

[129] Precisamente como aprendemos a partir da leitura de Marianne, atenta que esteve ao "sistema da ética" de Fichte (Hyppolite, 1968:70) e sua consideração da possibilidade de limitação recíproca das liberdades e assim de reconhecimento do outro enquanto pessoa [personalidade].

realizada" (cf. Hyppolite, 1968:93), mas onde as relações são de direito. É o que permite à autora afirmar que formas de interação organizadas como "de direito" são produto da evolução histórica, mas apenas onde a política é sinônimo de realização do direito, ou seja, onde a realidade objetiva não obstacula a liberdade da pessoa[130].

Transportado para a reflexão sobre a condição de esposa e mãe na modernidade, o caráter positivo desse institucionalismo se une ao que é ético no individualismo para levar a cabo a discussão, não do casamento enquanto valor em si, mas do direito matrimonial em seu sentido positivo, ou seja, no seu impacto sobre a as ações dos indivíduos. O foco volta para a ação em seu impacto sobre o desenvolvimento da personalidade daqueles com os quais se interage. Na análise que Marianne propõe para o casamento não se trata, portanto, de virtude ou das intenções individuais, mas da forma objetiva - institucional – a partir da qual os indivíduos orientam suas ações, autolimitam o próprio arbítrio. Se os cônjuges são reconhecidos como livres e iguais na lei e se a coexistência das liberdades constitui objetivo da lei, essa orientação da ação passa a ser questão do direito, não apenas questão moral.

Nessa perspectiva ético-institucional, demonstra-se assim que o desenvolvimento do direito matrimonial pode ser interpretado como índice, digamos, da saúde ética do casamento. Em lugar da atenção sociológica voltada para as estatísticas de divórcio como índice da moralidade moderna, essa sociologia esteve menos interessada nos motivos pelos quais os indivíduos se dispõem ao matrimônio ou ao casamento enquanto valor em si que na relação entre interesse pela instituição jurídica do vínculo e capacidade do instituto em atender à demanda por reciprocidade, igualdade na diferença e autonomia no casamento. Ou, nas palavras de Helmut Schelsky (1980), central nesta sociologia é a instituição em função da liberdade da pessoa.

Para Marianne, o reconhecimento jurídico do fato de que o indivíduo é livre para estabelecer a si próprio o casamento como forma de vida está umbilicalmente relacionado à ideia de que o *ultimate end* nesse caso é a liberdade da pessoa, não a instituição em si. O conceito que melhor descreve essa ideia de "libertação" do indivíduo via Direito é o conceito de "iluminismo político" de Martin Kriele (1983). Para Kriele (1983:57), no Ocidente, "a árvore da liberdade cresceu para o alto e para o lado, afundando suas raízes; e esse processo ainda não chegou a termo: achamo-nos no meio dele". Kriele nos descreve os passos: (1) a elaboração das

[130] Esse conceito de política já se encontra em Kant (cf. Terra, 2004:56-57), mas foi levado adiante por Fichte assim que o filósofo de Jena renunciou à "sociabilidade insociável" (o "ardil da natureza" para Kant) como motor da evolução histórica, adotando em seu lugar o cultivo da liberdade na ação institucionalmente orientada ou moralmente determinada conforme a integridade e autonomia da pessoa enquanto valor.

cartas magnas onde governantes passam a se comprometer a respeitar o direito, (2) a ideia de "rule of law" universalmente válido, (3) a divisão de poderes como premissa da organização política, (4) os direitos fundamentais, fruto de uma força expansiva na direção do alargamento do círculo dos livres, (5) a liberdade igual para todos e o dever de justificação da restrição da liberdade derivadas da doutrina do Direito Natural, (6) a ideia de universalidade da lei e de consenso geral em relação à lei, (7) o direito universal e igual de sufrágio, (8) a exigência de que todos frequentem a escola, (9) o estabelecimento do objetivo moral de superação da exploração e da dependência social como condição para que cada pessoa possa desenvolver a sua personalidade que culmina (10) na presunção de responsabilidade das instituições em geral em relação não apenas aos direitos de participação (econômicos, políticos, sociais e culturais do homem), mas sobretudo aos direitos civis e políticos (mesmo que apenas estes últimos obriguem juridicamente o Estado).

A luta pelos direitos das mulheres em geral, e no que tange ao casamento em particular, segue par e passo essas mesmas reivindicações. É o que se pode concluir a partir da obra de Marianne Weber, que permite ver como o valor da liberdade pode se concretizar em instituições - e somente nelas, dado que "instituições permitem competências de decisão" como afirma Martin Kriele (1983:10). Sua abordagem permite entender também que cabe à ciência social afinada com os pressupostos desse iluminismo que é político refletir sobre quais as formas servem ou não à liberdade da pessoa. Entendemos que, seguindo essa prescrição, Marianne opta por não colocar em dúvida a necessidade antropológica, cultural e histórica das instituições para a concretização da ideia da integridade e autonomia da esposa e mãe no mundo[131]. A ideia iluminista de justas instituições jurídicas veio a calhar e foi trabalhada sob a forma de uma sociologia que se manteve fiel aos preceitos da *Aufklärung* em meio à campanha de desacreditação do Idealismo Alemão. Os efeitos desse processo de desacreditação nas coordenadas culturais-morais e políticas da época são evidentes, a começar pela construção de um verdadeiro "esquema teórico", que como nos alerta Kriele, logrou determinar a linguagem dos revolucionários[132]. Os efeitos dessa desacreditação sobre a vida prática por sua vez foram outros. No mundo da vida prevaleceu a convicção mais ou menos clara de que instituições são

[131] Parafraseando Kriele (1983:10), diríamos que a sociologia de Marianne visa a justiça, não a inauguração de um novo mundo, um mundo sem instituições e, portanto, de "libertação *do* direito" em lugar de "libertação *pelo* Direito".

[132] "O antagonismo entre as duas noções de libertação – libertação pelo Direito e libertação do direito – atingiu proporções de um conflito fundamental, abrangendo o mundo todo" (Kriele, 1983:12) e representa esse embate entre o institucionalismo positivo, base do iluminismo político, e o anti-institucionalismo como ideologia. O significado desse embate para a significação prática das questões teóricas parece ser uma das questões de fundo das reflexões de Marianne Weber.

indispensáveis[133]. Ao olhar para a história, Marianne construiu sua sociologia considerando os efeitos deletérios dessa convicção na redefinição das estratégias de luta do Movimento Feminino e mesmo na produção do conhecimento.

Não que ela negue a história da injustiça e de violência contra a mulher. Sua intenção é recuperar o entendimento de que há sim uma outra história; a história escrita a partir da intenção de realização das possibilidades de liberdade no mundo. Uma história narrada "a partir de uma compreensão moral e força política própria", como diria Martin Kriele (1983:9). Essa é a forma como Marianne encara a história[134]. Para ela, e conforme Kriele muito tempo depois (1983:9), "provam-no os esforços por fazer valer não só os direitos humanos no campo civil e político, senão também no campo econômico, social e cultural" [135]. Do campo civil, ela destaca o direito relativo à família e ao matrimônio como alvo de uma mirada potencializada pela filosofia iluminista que vislumbrou as possibilidades de afirmação da liberdade da pessoa diante das organizações. Isso através do Direito.

6.1.4 Crítica ao marxismo

Marianne considera duas questões em especial quando discute o socialismo de Fichte: o que motiva a visão do filósofo e quais os efeitos concretos do conceito de propriedade ali desenvolvido. O que conecta as duas questões evidentemente é a ideia de trabalho como objetivo da personalidade no seu sentido moral. Ideia que, segundo o historiador Justus Hashagen (1932), deita profundas raízes na tradição jurídica germânica e sua predileção pela definição de proprietário em relação a seu dever para com a coletividade. Em estreita conexão com o sistema filosófico fichteano, a porção econômico-social do conteúdo do socialismo de Fichte é tomada pela autora em sua crítica da "doutrina marxista". Alvo da crítica são (a) as

---

[133] Nas palavras de Kriele (1983:16), nos movimentos de luta pela libertação das instituições "renunciamos ao nosso juízo pessoal, que se funda na consciência, para abraçar o espírito da época" e assim nos sobrepormos "à medida da ética iluminista".

[134] "A ideia esclarecida do progresso não visa dar um pulo para o reino da liberdade, mas a encarnação da justiça na realidade" (Kriele, 1983:9).

[135] A menção a Martin Kriele em um trabalho de investigação da obra de Marianne Weber se justifica no fato de que ambos, Marianne e Kriele, partiram dos pressupostos do iluminismo político para fazer a crítica do marxismo. Marianne em 1900; Kriele 80 anos depois no seu *Libertação e iluminismo político, uma defesa da dignidade humana*. O argumento de Kriele, tal qual o de Marianne, destaca a importância do conceito de liberdade na tradição do iluminismo político – que pressupõe necessariamente ações em nome da libertação via direito – em contraste com o conceito de "libertação" (do direito via domínio das ciências) inerente ao discurso marxista.

motivações marxianas em relação às motivações fichteanas e (b) os efeitos secundários dos conceitos de propriedade e trabalho da doutrina de Marx, que avançam em direção oposta aos efeitos pretendidos no socialismo de Fichte. Como por exemplo, o direito à liberdade, que receberia na doutrina de Marx uma interpretação precipuamente econômica ao contrário das considerações jurídicas de Fichte.

Como vimos no capítulo 2, segundo a autora, na doutrina de Marx a definição de homem a partir de suas necessidades básicas (e que, portanto, só se distingue do animal em virtude dos meios complexos de divisão do trabalho e de produção que possibilitam o domínio e a exploração técnica da natureza) é que explicam as dificuldades do pensador na determinação de um lugar para instituições como o Estado e o Direito em seu sistema, haja vista a pujança que o ideal libertário – ver-se livre da dominação exercida pelas instituições – assume na doutrina e a partir dela no movimento social de caráter marxista. O *estar livre de* ocupa o lugar do ideal iluminista de liberdade via Estado de Direito, a essência do socialismo de Fichte[136].

Um outro equívoco, ainda maior, consistiria na interpretação de liberdade e igualdade enquanto conceitos alternativos já que não se parte do princípio de que cabe ao Estado precipuamente garantir e fomentar a liberdade da pessoa[137]. Podemos afirmar, seguindo o argumento de Martin Kriele mais uma vez, que ao destacar com mais precisão a importância das garantias jurídicas da liberdade segundo a tradição da *Aufklärung*, Marianne nos apresenta uma análise alternativa do casamento em franco contraste com a proposta marxista de "libertar-se" do casamento civil. Sua crítica nesse caso é sobretudo à pretensão de domínio da ciência que Kriele identifica como característica do discurso marxista.

Nesse caso, recorremos a Martin Kriele (1983:48) por se tratar do jurista que tem defendido o conceito de iluminismo político como organização onde "a eficácia real dos direitos

---

[136] A referência à presença de um ideal de Estado de Direito na filosofia de Fichte não é descabida. A insistência do filósofo nos direitos originários como fundamento da noção de dignidade humana, a atribuição ao Estado de "um papel maior na realização dos princípios de direito" via soerguimento das instituições jurídicas, condição para a defesa da liberdade e da dignidade humana, garantem o reconhecimento de Fichte como um dos primeiros articuladores do conceito Estado de Direito. Em seu artigo sobre o conceito de Estado de Direito no idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel), Jean-François Kevergan (2007:110) também defende Fichte como um dos precursores da teoria sobre o *Rechtsstaat*, dado que seu "sistema da liberdade" leva o filósofo a avançar no que se refere ao domínio jurídico.

[137] Como bem nos esclarece Martin Kriele (1983:57), "a primeira compreensão e mais importante do iluminismo político é, antes de tudo, que as exigências de liberdade e igualdade não são exigências contraditórias, mas idênticas" já que "igualdade significa liberdade para todos, não só para alguns". Para o conceito de iluminismo político conferir o maravilhoso livro do jurista e sociólogo Martin Kriele *"Libertação e iluminismo político: uma defesa da dignidade do homem*" onde são cotejados os elementos da "libertação do Direito" (via domínio das ciências, socialismo científico, socialismo isento de domínio, progressismo liberal e teologia da libertação) e os elementos da "libertação" pelo direito (via condições institucionais de uma cultura jurídica que reconhece o nexo entre liberdade e dignidade humana). Devemos muito do argumento nesta sessão ao argumento inspirador de Kriele (1983) neste livro.

do homem supõe seu valor jurídico, e este a divisão de poderes". A unidade formada pelos direitos humanos, pela divisão de poderes e pela democracia que configura, pois, "a quintessência do iluminismo político dos tempos modernos" e constitui "condição para a humanidade e a justiça, para a liberdade e dignidade humana de cada pessoa em particular" e defendida em sua abordagem e replicada na abordagem de Marianne, mesmo que de maneira menos explícita.

O ela entre a posição de Kriele na contemporaneidade e a posição de Marianne é a filosofia de Fichte, que apesar de ter minorado de alguma maneira a necessidade da separação dos poderes, insistiu na necessidade da vinculação jurídica de toda autoridade (especialmente a pública) se o que se pretende é algo mais que a mera catalogação dos direitos fundamentais; ou seja, se o que se pretende é o cultivo de formas que intentem a realização desses direitos[138]. Ao defender que a eficácia real dos direitos da mulher supõe o reconhecimento de seu valor jurídico, Marianne segue os ensinamentos de Fichte e, parafraseando Kriele (1983:57), identifica nas formas primevas de institucionalização do vínculo conjugal a possibilidade da liberdade como privilégio de um cônjuge em relação ao outro. Critica nessa análise o fato de as liberdades serem prescritas para determinadas pessoas em determinadas situações e mesmo concedidas e asseguradas juridicamente a partir de um direito refém de preceitos tradicionalistas. A desigualdade no caso é a da sujeição – na prática e na lei – de um mais que o outro à arbitrariedade sendo que a demanda social aponta para a necessidade de se tomar as liberdades como igualmente obrigatórias para cada pessoa envolvida na interação.

Se o ao longo do desenvolvimento do direito o que se lê é o modo como as liberdades vão perdendo seu caráter de privilégio, porque não especialmente no que toca ao marido e pai em relação à esposa e mãe? Essa é a pergunta de fundo que Marianne nos coloca estabelecendo como passo analítico seguinte alargar os conteúdos dessas liberdades até que as liberdades individuais concretas da esposa e mãe sejam consideradas nas formas de organização da coabitação sexual duradoura segundo o princípio fundamental da liberdade da pessoa. O ponto fundamental, diferentemente da perspectiva marxista, é o ideal de estabelecimento das condições externas para o exercício da liberdade, isto é, o acento teórico nas formas de organização social por meio das quais seja possível promover a liberdade dos cônjuges. Nas palavras de Kriele (1983:57), podemos dizer que "a fim de superar a falta de liberdade condicionada pela ignorância, miséria e dependência social"[139], a proposta de Marianne aponta

[138] O argumento é de Martin Kriele, que entendemos, corresponde à concepção de Marianne Weber e a posição do grande jurista seu contemporâneo Georg Jellinek, grande amigo do casal Weber.
[139] Kriele (1983:57) complementa: "Assim a árvore da liberdade cresceu para o alto e para o lado, afundando suas

para a relevância da liberdade ética antes do peso da desigualdade material. Se na saída marxista, "se identifica ideia social com a fraternidade" (no sentido de cooperação igual) como nos ensina Kriele, o conceito de liberdade adotado por Marianne não permite ignorar "a história dos direitos civis e políticos de liberdade em nome da superação da fome, miséria e quiçá analfabetismo"[140]. Para ela, tal qual para Kriele, direitos civis e políticos não consistem em "luxo individualista frente à emergência dos direitos econômicos" já que "a noção de libertação não suprime a legitimidade das instituições jurídicas"[141].

Marianne deixa claro em seu estudo que, se o socialismo "científico" é entendido como período de transição para o "comunismo", momento em que Estado e Direito se tornariam dispensáveis de alguma maneira, sua posição pressupôs sobretudo Estado e Direito. Em comum com os marxistas, a preocupação com as condições necessárias ao desenvolvimento de todos, por certo. A diferença é a consideração de Estado e Direito a serviço da liberdade enquanto condição irrenunciável para esse desenvolvimento já que, para recorremos às palavras de Kriele (1983:127) mais uma vez, "a liberdade em todas as circunstâncias - com ou sem propriedade - pode colidir com a liberdade dos outros e que, por essa razão, são necessárias leis que assegurem a liberdade de cada um, cujo cumprimento deve ser garantido pelo Estado".

Marianne transporta essa premissa, aqui traduzida a partir do vasto uso das expressões e raciocínio de Kriele, para dentro de sua sociologia do casamento e, a partir da análise que faz do direito matrimonial conforme esse postulado, confronta a leitura marxista da questão criticando especialmente a posição da mulher na doutrina. Marianne questiona, por exemplo, o discurso a favor da "transformação da consciência" como o problema decisivo do Movimento Feminino ou a crença de que toda a questão da alienação da mulher no casamento pudesse se

raízes; e esse processo ainda não chegou a termo: achamo-nos no meio dele". Kriele nos apresenta a cronologia: (1) a elaboração das cartas magnas onde governantes passam a se comprometer a respeitar o direito, (2) a ideia de "rule of law" e "common law" universalmente válidos, (3) a divisão de poderes como premissa da organização política, (4) os direitos fundamentais fruto de uma força expansiva na direção do alargamento do círculo dos livres, (5) a derivação da liberdade igual para todos do direito natural e o dever de justificação da restrição da liberdade, (6) a ideia de universalidade da lei e de consenso geral em relação à lei, (7) o direito universal e igual de sufrágio, (8) a exigência de que todos frequentem a escola, (9) o estabelecimento do objetivo moral de superação da exploração e da dependência social como condição para que cada pessoa possa desenvolver a sua personalidade que culmina (10) na presunção de responsabilidade das instituições em geral em relação não apenas aos direitos de participação (econômicos, políticos, sociais e culturais do homem), mas, sobretudo aos direito civis e políticos, mesmo que apenas estes últimos obrigam juridicamente o Estado. A luta pelos direitos das mulheres em geral, e no que tange ao casamento em particular, segue par e passo as mesmas reivindicações. É o que se pode concluir da obra de Marianne Weber como teremos oportunidade de ver no próximo capítulo.

[140] Mais uma vez, nossa dívida com Kriele (1983:63-67) que analisa brilhantemente a relação fundamental entre a garantia efetiva das liberdades individuais (os direitos civis e políticos da liberdade) e o problema social da desigualdade dos direitos de participação (direitos econômicos, sociais e culturais do homem).

[141] Exatamente como para Kriele, Höffe, Spaemann, Marquard, Lübbe, Gehlen e Schelsky, os representantes da Antropologia Filosófica fundada a partir do legado de Joachim Ritter.

resolver a partir da readequação das condições econômicas da família[142]. Recoloca, sempre e mais uma vez, em todas as oportunidades, que a condição necessária seria o investimento em formas de organização da vida que favorecessem a "saída da menoridade" no sentido kantiano: o fomento da capacidade humana de se servir do próprio entendimento sem ser guiado por outrem[143].

Sua resistência em substituir o ideal de liberdade da pessoa pela forma ideal de sociedade garantiu a ela um ponto de vista favorável para a crítica à tradição, à religião, ao casamento patriarcal, ao parlamento, à doutrina do Direito Natural e às mais diversas posições teóricas, sempre no que se dissesse respeito à integridade e autonomia do feminino. Contudo, soou como afronta à abordagem anti-institucionalista defendida a partir do socialismo de Marx. Sua abordagem tomava a atividade, o pensamento e o juízo independentes, a "iniciativa pessoal" ou a autodeterminação (como as valorizadas por Fichte em seu socialismo a partir do respeito profundo às premissas do individualismo ético) como possibilidades a serem defendidas a partir de uma organização jurídica estabelecida em função da liberdade para no sentido fichteano. Estendeu esse dever do Estado para além da esfera de produção, do mundo do trabalho, da cultura objetiva e assim evitou que existência e essência do ser humano coincidissem simplesmente. O foco na importância desse enquadramento das relações humanas - inclusive a economia de mercado e o vínculo conjugal - num contexto jurídico institucionalizado segundo um Estado que podemos denominar socialdemocrata evitou que a autora defendesse aquela "unidade indissolúvel entre moralidade e expectativa histórica da vitória" da qual nos fala Kriele (1983:116) em sua crítica ao marxismo[144].

Uma vez que seu argumento estabelece como objeto "a reflexão sobre os princípios morais e políticos" (Kriele, 1983:114) que conformam a convivência, ela se posicionou contrariamente ao mote que prevaleceu na descrição marxista da história como "luta", "libertação". Contemplou a modernidade como trabalho incessante de cultivo das instituições

---

[142] Desse ideal de "transformação sistemática da consciência" (Kriele, 1983:133-172) pode-se dizer que, também no caso de Marianne, advém a desconfiança em relação à "pregação" do marxismo, dele mesmo como instrumento do *domínio* agora da *classe dos intelectuais*. Trata-se da posição defendida pelos neomarxistas nas universidades alemãs já naquela época; mais uma vez, nas palavras de Martin Kriele, o ideal de "libertação via um socialismo isento de domínio", que "*desloca seu centro de gravidade da economia para a instrução e a educação*" (Kriele, 1983:133 – grifo do autor).

[143] Vale mais uma menção às palavras de Kriele (1983:132): "Toda libertação autêntica, todo progresso, toda humanidade, dependem do fato de recuperarmos e aprendermos a confiança própria na razão humana, de sairmos da nossa menoridade culposa do círculo-ideológico, de traspormos o 'intransponível' marxismo e reconquistarmos a liberdade a fim de organizarmos o nosso mundo tomando por critério os direitos do homem". Enquanto iluminista no sentido político e não técnico-científico como no caso da doutrina de Marx – Marianne endossaria estas palavras.

[144] "Nesse sentido, o marxismo não compõe a tradição do iluminismo político" (Kriele, 1983:114).

em função do valor da liberdade da pessoa; um contexto em que a subversão das condições econômicas não aparece como garantia do progresso da humanidade (embora as condições de propriedade constituam sim a base da dignidade humana) e no qual o investimento em reformas para transformação das formas de interação em "relação de direito" aparece como prioridade na pauta política. A responsabilidade do político na defesa externa e direta do ser humano contra as investidas contra sua integridade e autonomia é realçado de maneira lateral em sua sociologia a passo que o ideal revolucionário orienta a estratégia marxista.

6.1.5. As quatro visões básicas da realidade

Diferentemente do marido, que como Hegel e Carlyle era fascinado com o protagonismo histórico dos grandes homens no desenvolvimento histórico, Marianne privilegia em sua sociologia o que viria a ser denominado Estado de Direito: a forma cultural desenvolvida para garantir as condições externas de coexistência das liberdades. O Direito aparece na teoria de Marianne como "o artifício necessário" (como diria Hegel[145]), e nas palavras de Fichte, como o meio para sensibilização dos indivíduos quanto à necessidade ética de moderação da influência sobre o outro. Claro que a opção por esse artifício depende do ponto fixo [Standpunkt] a partir do qual o indivíduo se dispõe a agir, diria Fichte (*apud* Rosales, 2005:25). Esse ponto fixo por sua vez depende do princípio básico da visão de realidade vigente que pode ser (1) o objeto sensível (natural), (2) a lei, (3) a ação ou (4) o absoluto (o divino). Cada princípio básico dá origem a uma visão distinta da realidade: a visão materialista, a visão legalista, a visão ética e a visão religiosa. Explicar como as visões se articulam foi tarefa assumida na Doutrina da Ciência de Fichte. E é nas palavras de Rosales (2005:29) para descrição dessas quatro visões básicas da realidade segundo Fichte e que identificamos como replicadas na sociologia de Marianne que nos apoiaremos aqui.

Digamos que em relação ao objetivo ambicioso da filosofia de Fichte, Marianne priorize na realidade do fenômeno casamento dois princípios básicos - a lei e a ação - para em seguida estabelecer como tarefa de sua sociologia a explicação sobre a articulação entre direito e ética bem como a discussão dos limites das teorias que partem do natural e do absoluto como o que define o casamento e a posição da esposa e mãe em relação á coabitação sexual. Para tal,

[145] Cf. Hyppolite, 1968:97.

Marianne considera em sua sociologia a simultaneidade de quatro visões básicas da realidade que podemos descrever como afins às categorias de Fichte: (1) como dado que obedece à lei da natureza; (2) como contrato conforme a lei; (3) como objetivo ético porque prescrito livremente ao indivíduo por ele mesmo e porque em função da liberdade da pessoa casada; (4) como mandamento divino.

Figura 5 - As quatro visões do casamento

Fonte: da autora.

As críticas de Marianne aos efeitos das visões materialista, legalista e religiosa do vínculo conjugal parece se orientar por seu olhar para a realidade conforme o princípio básico da ação, portanto, da liberdade da pessoa enquanto valor. Um direito matrimonial que remete à limitação recíproca das liberdades dos cônjuges como condição da integridade e autonomia da pessoa casada e que, assim, faz frente ao Direito Natural e ao Direito Canônico defendidos a partir da valorização do "natural" e do "absoluto" se revela em acordo com esse princípio.

A maneira como Marianne substitui o princípio da lei pelo princípio da ação distingue sua abordagem da visão legalista. Embora o direito seja central também na abordagem dos jusnaturalistas, a diferença é a consideração do mesmo prioritariamente em função da liberdade da esposa e mãe e não em função do sistema. Na abordagem de Marianne, a visão revela a

dimensão ética do casamento enquanto "relação de direito" face ao instituto em função dos interesses individuais absolutizados ou das finalidades práticas estabelecidas ao casamento enquanto mero contrato.

Defendemos aqui que a visão em função da ação permitiu a Marianne identificar e distinguir as condições (internas e externas) determinantes para a possibilidade de encarnação do ideal de coexistência das liberdades em uma forma concreta de organização da coabitação sexual duradoura. No caso, sob a forma de "relação de direito". E embora a dualidade entre ideal e forma não desapareça[146], a explicação que ela nos oferece do casamento favorece a articulação mais do que a cisão entre ética e direito. Como a explicação deixa de considerar exclusivamente, seja o ponto de vista do indivíduo em separado, seja alguma das visões básicas da realidade do matrimônio isoladamente, pode-se detectar e explicar por um lado como o valor da liberdade da pessoa assume a centralidade quando o tema é casamento. De outro, a autora consegue atestar em sua análise a centralidade do direito matrimonial como garantia externa a essa liberdade. Ou seja, Marianne aponta para a centralidade da prescrição, a partir de fora (ético-jurídica), de uma *racionalidade* específica para a ação sempre que se assume o valor da liberdade da pessoa como diretriz. A maneira como a lei é considerada na visão legalista da realidade é diferente. Nela prevalece a referência aos interesses do indivíduo atomístico e, não raro, ao objetivo de perpetuação do casamento sob a forma de costume, tradição, dogma onde quer que se defenda a legitimidade do contrato sem consideração da dimensão ético-institucional do casamento.

Em relação à visão religiosa da realidade, a diferença consiste na prescrição da racionalidade a partir de fora em vez da moral pessoal e sua aposta na convicção individual quanto ao valor do casamento enquanto "unidade moral". Essa ética da convicção não deixa espaço para se refletir sobre a necessidade de se articular – cultivar – liberdade em relação à responsabilidade, portanto mal deixa espaço para se pensar as condições externas para uma distribuição mais justa de direitos e deveres. O casamento, nesse caso, é considerado enquanto valor em si, sem espaço para a liberdade da pessoa.

A visão do casamento segundo o princípio da ação pelo contrário desvela a importância da forma de organização da interação (1) garantindo reconhecimento jurídico ao vínculo estabelecido a partir da livre disposição dos indivíduos para a intersubjetividade e (2) nomeando juridicamente o vínculo quando não se reconhecem as responsabilidades em relação às consequências da interação. Nos dois momentos, a forma se coloca em função da liberdade

[146] Exatamente como afirma Hegel em relação à filosofia de Fichte.

de ação do feminino: no primeiro, reconhecendo-lhe o interesse individual de estabelecer-se os objetivos da própria ação; no segundo, assegurando-lhe o "mínimo ético" a partir do qual são distribuídas as responsabilidades referentes às consequências da interação (como no momento do divórcio ou do reconhecimento de paternidade, por exemplo).

Diferentemente do primeiro momento, onde identifica-se a intenção de agir conforme as expectativas éticas depositadas na relação, no segundo momento o caráter das regras é mais objetivo, coercitivo. No primeiro caso, conta-se com a manifestação espontânea das partes como desencadeadora da oficialização do vínculo. No segundo, o vínculo é considerado a partir de fora, juridicamente, muitas vezes em razão do desacordo quanto às expectativas morais envolvidas na relação. Marianne contempla os dois momentos em sua análise. Mas, para ela, a fixação de critérios objetivos para a distribuição das responsabilidades não é prioritária em relação à promoção da consciência ética. A lei matrimonial não tem como se contentar com o apelo ao sentimento de responsabilidade sem cuidar dos contornos jurídicos da responsabilidade (cf. Neumann & Schultz, 2000:16). Embora o casamento no sentido ideal seja imaginado como intersubjetividade que vive da disposição para assumir as obrigações da existência comum, a realização da liberdade no casamento se revela em dependência direta dessa espécie de equipamento ético básico[147].

A função do Direito à qual Marianne se refere por isso não é apenas negativa, em sua competência para impor decisões conforme a plenipotência transferida atribuída à lei. Ao lado da função negativa de coerção, sua posição teórica nos ajuda a distinguir o Direito em função da instrução da liberdade da pessoa, o que define o caráter complementar de sua visão em relação às demais. E mais. Longe de se explicar como demanda da autora, trata-se de pressão social efetiva em relação ao direito no seu tempo. A iminência de liberalização do divórcio, o clamor por igualdade perante a lei contra a discriminação jurídica de parceiros e filhos "ilegítimos", o debate sobre a importância do reconhecimento *de jura* dos relacionamentos *de fato*, a crescente importância atribuída ao bem-estar dos filhos, dos doentes, dos desempregados, dos dependentes de toda ordem em relação à família, tudo apontava para o caráter inequívoco da necessidade de se considerar o princípio da liberdade da pessoa na fundamentação jurídica da coabitação sexual duradoura. Consequentemente, de considerável

[147] Que a questão sobre os contornos da responsabilidade com o cônjuge e o ex-cônjuge está longe de ser respondida vê-se na brochura *Partnerschaft und Ehe. Entscheidungen im Lebensverlauf* do Ministério para a Família, Idosos, Mulheres e Juventude do Governo Alemão (disponível em: http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Broschuerenstelle/Pdf-Anlagen/Partnerschaft-und-Ehe,property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rw). Na sessão sobre a ideia de responsabilidade pelo ex-cônjuge (pp. 54-59) consta que na Alemanha de hoje 66% dos homens e 52% das mulheres entendem que a responsabilidade persiste após a separação.

investimento na construção de uma cultura legal onde o Direito se colocasse em função da integridade e autonomia da esposa e mãe diante do arbítrio do marido e pai.

7 COORDENADAS PARA A LOCALIZAÇÃO DA SOCIOLOGIA DE MARIANNE WEBER

Defendo que a perspectiva de Marianne em relação ao Direito no que se refere à sua análise do casamento enquanto instituição é o que permite não apenas a definição de seu trabalho como sociologia, mas também a localização de sua sociologia no quadro de referência atual.

Instituição enquanto unidade de análise sociológica remete necessariamente às obras de Spencer, Parsons e Merton. Mas também às sociologias das instituições de Arnold Gehlen e Helmut Schelsky. Em minha tentativa de localização da sociologia de Marianne no quadro de referência atual comecei pelas duas últimas, priorizando a sociologia das instituições de Gehlen que conheci através de *A construção social da realidade* de Berger & Luckmann (1993). Gehlen foi um estudioso da filosofia do direito de Fichte e a primeira coisa que se apreende com sua sociologia é como as instituições permitem articular ideal e forma de interação social.

O raciocínio me levou de volta ao argumento de Merton, para quem instituições aparecem sempre referidas ao valor cultural seja da reciprocidade (para Merton, meta-parceria), seja da expressão individual (para Merton, meta-êxito). Caráter mediador das instituições, então, ou de instituições em seu sentido "funcional" como afirma Helmut Schelsky: forma de organização da interação seja em função da liberdade objetiva, seja em função do sistema (ou do "todo social"). Schelsky foi discípulo de Gehlen e assumiu coo fundamento de sua sociologia do direito instituições enquanto conjunto de regras e normas que permitam a socialização com prejuízo mínimo da liberdade (Arnold Gehlen).

O foco na abordagem das instituições dessa maneira, digamos, mais positiva (porque em função da liberdade da pessoa), retorce em alguma medida a tendência sociológica de concentrar-se na "comunidade de vida", no "todo social" e assim a priorizar na análise a relação entre desigualdade social e estrutura. Essa tendência parece ter alimentado o fascínio pelo ideal de "parceria" enquanto conceito fundamental na sociologia de Marianne, distraindo para a relevância atribuída na análise ao conjunto de normas e regras relativos à coabitação sexual duradoura. O olhar sociológico, quando determinado pelo cânone, parece ter olhos apenas para o ideal. Quando enxerga as instituições, o faz reduzindo-as não raro a instrumentos de dominação. A proposta era evitar esse tipo de circunscrição.

Para caracterizar e analisar a abordagem de Marianne sem hipostasiar teoricamente o ideal e sem reduzir instituições à sua função negativa em relação à liberdade, deveria buscar por uma sociologia que procedesse da mesma maneira. Foi quando reencontrei o meu anti-sociólogo preferido[148], Helmut Schelsky, reconhecido como o iniciador da sociologia do direito na Alemanha do pós-guerra. Schelsky (1971:121-25) defende como "objeto legítimo da atual sociologia, não os objetivos, mas os limites do agir social, e isso justamente por causa da liberdade e da efetividade do agir social". Ele se refere ao sistema social como algo que "essencialmente se baseia na liberdade do não ser obrigado a agir"[149] e por isso consegue identificar a liberdade ética nos termos do Idealismo Alemão como ideia diretiva do Direito Ocidental e assim considerar em sua sociologia a função positiva do mesmo à medida que assume como central na análise a relevância atribuída na modernidade à integridade e autonomia do indivíduo diante das organizações e descreve como demanda prioritária colocada ao Estado de Direito em nossa civilização o dever de garantir externamente a liberdade da pessoa.

Ao distinguir entre a análise sociológica do Direito em função da liberdade da pessoa e a análise sociológica do direito em função da estabilidade do sistema, Schelsky ensina que a primeira faz referência aos termos da *Aufklärung* exatamente como na abordagem de Marianne. Já a segunda, por adotar, no lugar da capacidade e do direito humano de estabelecer ele mesmo o sentido da própria ação, a consciência coletiva, a consciência de classe, o espírito do povo enquanto "unidade política" e de análise acabam caindo vítima de uma espécie de cegueira parcial na visão que oferecem do Direito enquanto instituição moderna. O Direito só aparece ali em função do sistema.

7.1 UMA ABORDAGEM DO CASAMENTO EM FUNÇÃO DA LIBERDADE DA ESPOSA E MÃE

Dentre aqueles que se mantiveram fiéis aos pressupostos do individualismo ético na

[148] Ao lado de Friedrich Tenbruck (1984), em seu inspirador *As Indomáveis Ciências Sociais ou a Eliminação do Ser Humano*. Schelsky nomeia como anti-sociologia "a crítica sociológica à sociologia na Alemanha dos anos 1970, que ele acusa de fomentar (voluntária ou involuntariamente) a dominação de classe bem como a dominação salvífica de tipo social-religiosa". Num sentido amplo, denomina-se anti-sciologia "todos os questionemntos modernos da sociologia por meio da sociologia" (www.wirtschaftslexikon.co). Para maiores detalhes, cf. Callus, 2013.

[149] Para Schelsky (1971:121-25), o agir social é "entendido basicamente como um sistema de cooperação e especialização no qual (...) as próprias formas de ação e pensamento são divididas e dependem uma da outra".

sociologia alemã contemporânea, Schelsky é considerado o primeiro a assumir o Direito como central na análise das formas de organização da interação social. Consideramos ao lado de Schelsky, a abordagem de Marianne enquanto análise sociológica do casamento em função da liberdade da personalidade feminina. Pioneira em relação a esse tipo de abordagem então. O uso do par conceitual de Helmut Schelsky (1980), "abordagem em função do sistema" e "abordagem em função da liberdade da pessoa" para descrever a abordagem de Marianne permite localizar sua análise do desenvolvimento do direito relativo à esposa e mãe como parte dessa tradição.

Em sua sociologia, Marianne defende que, apesar da regressão patriarcal no código alemão depois do século XIX, não há como negligenciar a pressão social por um direito matrimonial e de familia em sua função positiva de instrução da integridade e autonomia do feminino na contemporaneidade. Sua sociologia, tal qual a de Schelsky, se apresenta em solução de continuidade com as premissas do individualismo ético e sua consideração da prescrição social de deveres ao Estado em relação a seus cidadãos e sua identificação da liberdade da pessoa como o valor absoluto a ser garantido nos mais diversos tipos de interação. Por oferecer as bases para o esclarecimento da conexão diferenciada entre filosofia do direito e sociologia das instituições na tradição alemã, a sociologia de Helmut Schelsky nos permite identificar o caráter complementar da abordagem de Marianne em relação às abordagens alternativas sobre o direito matrimonial e de família ao longo da história das grandes codificações desde o início do século XX e assim localizar sua sociologia em relação àquela tradição weberiana, fiel aos termos do individualismo ético.

A leitura da sociologia de Marianne com base nos termos de Schelsky que propomos aqui é feita assim a partir de quatro pontos de referência. O primeiro, a ligação decisiva da abordagem de nossa autora com as premissas da *Aufklärung*, especialmente a antropologia de Kant e o individualismo ético de Fichte. A antropologia de Kant enquanto fonte da concepção de humano e, de forma derivativa, do valor do feminino enquanto dinâmica de existência tão legítima quando a masculina. O individualismo ético de Fichte como inspiração para a prioridade conferida à liberdade de ação do indivíduo mesmo quando o objeto de análise são as formas de cooperação.

O segundo ponto de referência é a valorização da demanda moderna por adequação das formas de interação enquanto "relações de direito" e, portanto, a solução de continuidade dessa sociologia com uma tradição que assumiu a centralidade do Direito na modernidade quando em uma função que, para além da restritiva (negativa), enquanto instrumento de dominação, é instrutiva (positiva) enquanto "caminho para a liberdade".

O terceiro ponto de referência é a relação desse tipo de ciência como vocação com a política como vocação. A conexão entre as vocações se expressa na postura de Marianne diante do Movimento Feminino, ponto de partida para a sua reflexão teórica sobre a própria atuação política e para definição do seu método de investigação e forma de intervenção. Defendemos que é em relação à qualidade da participação de Marianne no Movimento Feminino que se distingue a importância teórica e política de sua abordagem do direito matrimonial e de família em função da liberdade da esposa e mãe.

O quarto e último ponto de orientação para a localização da sociologia de Marianne é a "parceria" com Max Weber. Não há como desprezar o domínio profundo de Marianne em relação à sociologia reconhecida como weberiana. Sociologia que Schelsky identifica como a vertente - ao lado da sociologia de Alfred Schütz[150] - que resistiu à fascinação pela análise em função do todo organizado (a classe, a família, a comunidade, a sociedade, o sistema) diante da qual o campo disciplinar sucumbiu ao longo dos séculos XIX e XX. A perspectiva "antropológico funcional", marca da sociologia legitimamente weberiana, e que Schelsky reclamou no final dos anos de 1940 como base para uma abordagem sociológica em função da pessoa, é defendida aqui como marca distintiva da sociologia do casamento elaborada pela esposa de Max.

7.1.1 A centralidade do individualismo ético nessa tradição sociológica

> "A sociologia alemã, em particular, deve ser entendida como uma associação da teoria e da problemática da sociedade economicamente liberal com a filosofia idealista. "

As palavras são de Helmut Schelsky (1971:17)[151] e nos permitem identificar o que o substrato filosófico da sociologia de Marianne tem a ver com sua localização no quadro de referência atual. Vimos que a filosofia de Fichte, para além do casamento enquanto objeto comum, tem um significado especial para a autora, para além de Kant e mesmo Hegel. E Fichte é o grande filósofo alemão sob julgamento quando o tema são os limites entre filosofia e política como vocação. Claro que o aproveitamento que se fez da interpretação fichteana da ideia de

[150] Vale expressar que concordamos com Thomas Luckmann que é da opinião de que o conceito de ação social na sociologia de Schütz tem um valor heurístico mais elevado que na sociologia de Weber.

[151] Schelsky (1971:17) prossegue: "Encontramos a combinação destes elementos fundamentais com maior ou menor intensidade, naturalmente, desde a "Filosofia do Direito de Hegel, desde Marx, Lorenz von Stein, através da escola histórica da economia nacional, até Max e Alfred Weber, em Tönnies e Sombart, em Simmel e von Wieser, Freyer e Spann e mais unilateralmente em Mannheim e Scheler de um lado e em Schumpeter do outro".

nação no século XIX e no século XX altera substantivamente a "composição" da imagem que temos do filósofo de Jena[152], a começar pelo significado das considerações de Hegel para a qualidade dessa recepção.

Fichte cedeu sim, em alguma medida, às ambições "platônicas" em relação às responsabilidades do intelectual, com todos os inconvenientes que isso tenha gerado a ele pessoalmente e para a recepção de sua obra em particular[153]. O mérito de Fichte, ter conseguido elevar à consciência - valorizando a base empírica no filosofar idealista - a problemática da liberdade de ação em uma abordagem onde o Direito aparecesse como instrutor dessa liberdade mal tem lugar nessa recepção embora Schelsky chame de "sociologia" (entre aspas) a filosofia que valorizou empírica e teoricamente o indivíduo em ação *conforme a medida do Direito*, mas, sobretudo, *no seu direito*.

Entendemos a partir de Schelsky (1980:96) que a ideia de demanda individual pelo direito à consciência (da própria liberdade e da própria responsabilidade) a ser protegido pelo Direito é originária e original na *Aufklärung* em seu conjunto de premissas. Os *Aufklärer*, inclusive Fichte, procuraram esclarecer a relação jurídica, social e política dos indivíduos assumindo como ponto de partida da análise a concepção do humano enquanto sujeito que determina a ação social através da consciência individual e, assim, através de seu "horizonte de experiência". Embora essa perspectiva tenha sido "generalizada e abstraída" sob a forma do que viríamos a conhecer como "abordagem individualista", é nela que Schelsky identifica a verdadeira perspectiva complementar à "abordagem em função do sistema": a "abordagem antropológica" ou a "análise em função da pessoa" (Schelsky, 1980:98) à qual ordenamos a perspectiva de Marianne.

Figura 3 - Abordagens complementares da sociologia segundo Schelsky (1980)

[152] Patriotismo é mesmo que nacionalismo? Mesmo que as ideias se conectem, o sentimento que define o ânimo de quem se refere à "nação" é profunda e decisivamente distinto no caso das "preleções" de Fichte se comparado aos absurdos do discurso nazista. Essa minha impressão baseada mais na intuição que no estudo sistemático – em relação a Fichte, claro – foi motivo de conversa muito agradável e inspiradora com a querida professora Dra. Rita Aldenhoff-Hübbinger sobre o que entendo como o "patriotismo" dos Weber: de Max e de Marianne. Marianne sobreviveu à segunda guerra defendendo a importância do compromisso com o próprio país, mas sem fazer concessão alguma ao regime.

[153] Imagino sempre que é o que incomoda mais quem faz parte e quem passa a conhecer melhor os preceitos da Antropologia Filosófica. Vide a qualidade da crítica dirigida à postura – teórica e prática – dos representantes e herdeiros da Escola de Frankfurt.

Fonte: da autoraa.

Não consigo identificar quem tenha defendido mais apaixonadamente - na teoria e na prática - as pessoas mesmas como capazes de formação e autodeterminação da vontade e assim de determinação a si mesmas dos fins de sua própria ação, do que Marianne. Ao procurar identificar a inspiração para essa paixão, cheguei a Fichte, que a autora reconhece como o representante mais consequente do individualismo ético “depois de Paulo”. Como É como “correção” da visão fichteana sobre o casamento em relação à liberdade do feminino no casamento que ela propõe seu programa de trabalho: estender as consequências do individualismo ético à condição feminina dentro do casamento. Um programa desses não poderia dar origem a outra sociologia que não uma que subordinasse a análise do sistema social à análise da ação a partir da pessoa como unidade política.

Com a ajuda dos termos de Schelsky, pudemos afirmar aliás que é nesse sentido que Marianne distingue o socialismo de Fichte da doutrina de Marx: o primeiro consiste em uma análise da em função da pessoa; o último, uma análise em função do sistema. A análise em

função da pessoa segundo Schelsky apresenta a ação social vinculada ao processo individual ético de estabelecimento autônomo dos fins da própria ação[154]. O importante nesse individualismo ético é, por um lado, a pessoa como unidade de ação; por outro, as responsabilidades assumidas livremente pela pessoa na interação. A expectativa moral se refere nesse caso tanto à liberdade quanto à responsabilidade. Por isso, individualismo ético, onde a personalidade aparece como "uma combinação de papéis"; ou nas palavras de Schelsky (1980:140), "uma síntese variada de expectativas sociais e direcionamento institucional". O foco da análise é a pessoa em interação, aquela que constitui a "síntese de expectativas" que ao Direito (e à teoria!) é demandado reconhecer como "alguém", quem tem "direito" a uma esfera de livre ação. Ou nas palavras de Marianne, ao cultivo via ação e assim ao desdobramento pleno da personalidade.

Marianne relaciona o conceito de cultivo com a necessidade antropológica do ser humano por liberdade exatamente como no Idealismo Alemão, onde o individualismo ético parte da compreensão da "posicionalidade excêntrica"[155] do ser humano. Um ser que se apresenta para a ação no mundo de maneira aberta, não-especializada, cujo comportamento é carente de estabilidade em comparação com o animal. Esse ser determinado pela carência da segurança do comportamento instintivo é entendido como refém da necessidade de conferir culturalmente alguma segurança ao próprio comportamento via formação de hábitos. Todavia, a segurança do comportamento orientado institucionalmente se revela assim em sua precariedade já que nunca chega à condição de substituto eficiente do comportamento instintivo[156].

O que importa nessa antropologia em relação à maneira como Marianne entende o humano e a orientação institucional é menos o peso do conjunto de regras e normas (instituições) na estabilização do comportamento que a abertura originária do humano em relação ao mundo, sua não-especialização. A plasticidade do humano, sua condição enquanto ser cuja existência depende do cultivo (de si e do mundo) compõem sua definição de

---

154 Conforme a linguagem kantiana, ação racional segundo fim; conceito onde racional significa autônomo (livre) e fim implica em "o fim", qual seja, a liberdade ética. Mas também exatamente o que se defende na "filosofia da liberdade" de Fichte, talvez com mais *pathos* que no "imperativo categórico" kantiano.

155 "Posicionalidade excêntrica" do ser humano se refere à "capacidade de auto-objetivação" e consequente "autorrelativização", a capacidade de adotar "um ponto de vista fora de si mesmo" e "ver a si mesmo como acontecimento no mundo". Para as expressões adotadas aqui na descrição da concepção de Plessner, conferir Spaemann (2015:20).

156 Como nos ensina Arnold Gehlen, embora as instituições sejam culturalmente alocadas no lugar de instintos, embora os hábitos se formem com a ajuda da institucionalização da conduta, o comportamento humano nunca conta com segurança do comportamento instintivo. Daí a definição de cultura como processo de transformação da carência constitutiva – total, biológica e existencial – do humano [Mangelwesen] em sua força; o que define sua especificidade em relação ao animal. Cf. Berger & Luckmann (1993).

personalidade idêntica à concepção de Kant, mas menos "transcendental" porque temperada a partir da filosofia da ação de Fichte.

Mencionar a personalidade remetendo necessariamente ao trabalho de desdobramento, de cultivo das possibilidades do humano permitiu que Marianne considerasse o valor do feminino ao lado da possibilidade do modo masculino de ação. Caberia ao direito matrimonial garantir e fomentar para a esposa e mãe enquanto unidade política - de ação - a participação tanto na cultura objetiva, quanto na cultura subjetiva enquanto condição para o desdobramento pleno (cultivo) da personalidade feminina.

Como a liberdade considerada por Marianne remete ao valor do feminino num mundo organizado conforme a dinâmica masculina, sua conclusão é pela promoção do "encontro", da "parceria" entre os diferentes no que se refere ao modo de estar no mundo, mas iguais em dignidade. Feminino e masculino constituem em sua abordagem modos alternativos de como o humano distingue e escolhe dentre as possibilidades de ação colocadas à sua disposição. Independentemente do modo, uma regra é de ouro: é preciso colocar limites à própria vontade de intervenção na esfera de livre ação do outro.

É nesse contexto que o ideal de casamento de parceria entra no argumento para nomear a coexistência das liberdades feminina e masculina, lado a lado, igualmente dignas, igualmente racionais. Nesse sentido, o conceito está algo além da referência moral à solidariedade, à divisão sexual do trabalho, da complementaridade dos diferentes como se poderia considerar a partir de uma análise do vínculo conjugal em função do casamento enquanto "unidade moral". Em uma abordagem em função da liberdade da pessoa, a "parceria" preserva o sentido ético da liberdade nos termos do individualismo ético: o igual direito-dever de reconhecimento da integridade e da autonomia da pessoa enquanto limite da ação individual e institucional.

A integridade e autonomia da pessoa é o valor absoluto identificado no topo da hierarquia de valores da sociedade moderna como vimos no capítulo 6. O caráter do ideal de parceria é imagem; ilustra esse que é o "fim último" daquele que decide pelo casamento: a "possibilidade da liberdade" em meio às responsabilidades inerentes à vida conjugal. A demanda nesse caso é por um direito matrimonial em função da liberdade da pessoa enquanto meio para a instrução do reconhecimento da integridade e autonomia ao longo da coabitação sexual duradoura. Um Direito que abra mão de "funcionar" como "direito" do dominador.

O cuidado de Marianne na consideração simultânea da opção pelo casamento a partir do valor "liberdade da pessoa" e da consideração do significado do casamento a partir do valor teoricamente atribuído à "estabilidade do sistema" é instrutivo e antecipa a proposta de Schelsky para a sociologia do direito nos anos 1980. Marianne começa sua reflexão assinalando

os limites da abordagem em função do "todo social" (que é a socialista) para, em seguida, reforçar a importância da abordagem em função da liberdade ética quando a ciência se aproxima da soleira da política. Demonstra claramente como o "sistema" tende a ser absolutizado como fim de toda forma organização social toda vez que se deixa de considerar o "indivíduo". Sua reação à consequência prática da hipostasia teórica de quaisquer tipos de "vontade coletiva" é realmente fleumática. O que não quer dizer que em sua abordagem ela ignore a importância do "todo social". O que define sua perspectiva, pode-se afirmar, é antes uma *hierarquia* entre as duas possibilidades de análise da interação onde a prioridade é concedida à ação que é *racional livre* precisamente por se apresentar *segundo o fim da liberdade da pessoa*.

O que essa opção significou para o não-reconhecimento da abordagem de Marianne enquanto sociologia é o mesmo Schelsky (1980:104) que nos permite explicar. A partir da metade do século XIX, a sociologia alemã deu início a sua campanha de afirmação diante do individualismo ético dos *Aufklärer*. A opção metodológica pela abordagem em função do todo social passou a determinar a consolidação do que viria a constituir o cânone. No futuro, sociologias como as de Dahrendorf, a política da moral de Habermas, a teoria dos sistemas de Luhmann - isso para ficarmos somente no território da sociologia alemã (cf. Schelsky, 1980: 80-93) dariam mostras do poder de conceitos como os de classe, grupo, povo, comunidade, sociedade, sistema, todos generalizados como "sujeitos coletivos". A virada em favor do "coletivo enquanto vontade", segundo Schelsky, ocorreu quando o "espirito objetivo" de Hegel deu ar de sua graça, negligenciando a filosofia do direito do mesmo Hegel e animando com seu sopro o furor revolucionário de Marx e a inquietação conservadora de Riehl.

A partir das alturas das abstrações em que passaram a planar os sistemas de um Parsons e de um Luhmann e sua vasta tradição, o indivíduo não tinha como ser reencontrado, afirma Schelsky. Até que dele só permaneceu uma vaga lembrança, confusa, imprecisa, ao mesmo tempo opaca e fugidia como um espectro. Nem rastro do legado da *Aufklärung* (séc. XVIII) e do Liberalismo (séc. XIX)[157]. A partir da segunda metade do século XIX e ao longo de todo o século XX, diz Schelsky, a única tradição sociológica que se manteve fiel à prescrição originária de subordinação da análise em função do sistema à análise em função da liberdade da pessoa foi aquela que tem em Max Weber e Alfred Schütz seus representantes (cf. Schelsky, 1980:95). Estamos defendendo um lugar para Marianne Weber nesse panteão como a "mother founding" da sociologia que assume como objetivo final da ação (inclusive a de conhecer) a autonomia e

[157] O desacordo moral quanto ao significado do conceito "liberalismo" e o tipo de reação típica nos dias que correm *contra* a pessoa que se diz "liberal", ostensiva – tanto que obriga sempre uma espécie de libelo de autodefesa – e impaciente exemplificam na prática a história de Schelsky.

integridade da pessoa.

Além de seu papel como uma das fundadoras dessa tradição sociológica, defendemos a originalidade de sua articulação entre os conceitos de ação, liberdade, ética e racionalidade. Depois de muito refletir sobre "porque Fichte, não Kant", me arrisco a expressar minha opinião ao estimado professor Gangolf Hübinger: é orginalmente kantiana essa associação, embora eu acredite que seja fichteana a inspiração para o exercício de aplicação da fórmula $\frac{Liberdade\ da\ Pessoa}{Direito}:\frac{Liberdade\ da\ mãe\ e\ esposa}{Casamento\ civil}$. A opção por conferir uma dimensão empírica a essa articulação teórica resultou em uma sociologia do casamento em função da liberdade da mãe e esposa.

E se o que une as sociologias de Max e de Marianne é o cumprimento da exigência de se agir em observância estrita à integridade e autonomia do humano segundo os ensinamentos da *Aufklärung*, talvez esteja na atenção que a autora concede weberianamente à filosofia do direito – mais que à filosofia da moral – uma pista melhor para explicar porque são igualmente weberianas as sociologias de Marianne e de Max.

7.1.2 A função positiva do direito na instituição de "relações de direito"

Marianne aborda o Direito também em sua função do "reconhecimento e estabilização social da esfera de livre ação do indivíduo", o que "pode constituir fundamento também de uma sociologia e antropologia moderna do direito" (Schelsky, 1980:192). Com base nessa afirmativa, defendemos que, ao decidir por estender os fundamentos da filosofia do direito da *Aufklärung* - especialmente a filosofia do direito de Fichte - à condição feminina no casamento, Marianne antecipa os fundamentos da sociologia do direito defendida por Schelsky (1980:193): uma sociologia cuja tarefa central seria "esclarecer [aufklären] sobre a centralidade do Direito na sociedade moderna".

Caberia à sociologia do direito assim concebida investigar e avaliar (1) a relação da "população com o Direito e seus diferentes órgãos" e (2) a "realidade à qual o Direito se aplica e sobre a qual ele deve agir". Relação e realidade analisadas e significadas em seus "direcionamentos metodológicos, políticos e ideológicos"; abordagem em função da integridade e autonomia individuais diante das organizações. Mas sociologia a ser encarada, não como "ação política direta". O "esforço é de entendimento científico" (Schelsky, 1980:193).

Ainda segundo Schelsky (1980:214), há dois pontos de partida para essa teoria sociológica do direito: (1) o indivíduo em ação e (2) o processo social. A análise que parte do indivíduo em ação é aquela que considera a "consciência" humana como "real fator da vida social". Vetor que ao assumir posição em relação ao mundo (Schelsky, 1980:221), ao impor às instituições a tarefa de satisfação da demanda por autonomia, condições para a atitude reflexiva, de referência concretamente identificada do humano a si mesmo (Schelsky, 1980:226), transforma o mundo, reconsidera as formas de organização das relações sociais.

A atenção de Schelsky se volta para essa demanda antropológica por liberdade, "objetivamente constatável", que dirige todos os processos de "transformação crítica da consciência" na modernidade. A demanda revela que a liberdade da pessoa é a ideia diretiva que se impõe como medida às instituições na contemporaneidade. Ela impõe uma nova "necessidade" a ser satisfeita pelas instituições que para a própria estabilidade passam a ter que orientar conscientemente seus programas conforme a integridade e a autonomia da pessoa enquanto objetivo institucional final. Não é à toa, segundo o sociólogo, que a pressão social seja para que as instituições modernas se tornem "fonte do direito" (Schelsky, 1980: 116). Ou seja, à medida que o fomento da esfera de livre ação individual passa a ser o fim em absoluto, todas as formas de interação são necessariamente submetidas à pressão por reforma que consiste na adoção do Direito enquanto instrumento para instrução da liberdade objetiva. A liberdade ética passa a ser "a necessidade última" e a "reivindicação de liberdade" a se dar sob a forma de "luta pelo Direito" em sua função positiva (Schelsky, 1980:227).

Como essa noção de liberdade é ética no sentido da *Aufklärung*, ela está diretamente relacionada à intersubjetividade; uma liberdade que só se realiza em uma ação social que reserve lugar para a demanda por autonomia do sujeito reflexivo (Schelsky, 1980:230). Dito de outra maneira, a liberdade demanda a eticização das formas de interação para que as mesmas sejam colocadas a serviço do fomento da *ação racional segundo o fim da liberdade*. Ou seja, é em virtude da centralidade existencial da liberdade para a dignidade do humano que o Direito deve ser instituído enquanto vetor cultural no seu sentido positivo; um instrumento a serviço da institucionalização da conduta em função da liberdade da pessoa; a serviço da criação de uma "segunda natureza", uma verdadeira "cultura da liberdade" onde a "possibilidade da liberdade" possa ser vislumbrada na interação.

A institucionalização do modo de ação em favor da liberdade da pessoa aparece nessa teoria como resposta à situação de ação do ser humano que só age a partir da diferenciação, significação, julgamento, escolha e responsabilidade. Ao lado da linguagem, o Direito constitui, nesse sentido, um vetor cultural originário essencial ao humano que, diferentemente do animal,

age referenciado a si, refém da necessidade de estabelecer a si mesmo os objetivos da própria ação. Não é fácil vislumbrar a função positiva do Direito quando as lentes teóricas das quais se dispõe na sociologia distorcem o conceito de instituição. Onde prevalece o anti-institucionalismo enquanto convicção não há qualquer possibilidade de si encarar a dependência humana desse tipo de orientação da conduta.

A dificuldade da sociologia em assumir a centralidade do Direito na modernidade tem uma história que explica essa relação preferencial com a tradição de análises teóricas do "fato social da dominação", explica Schelsky. Essa inclinação ignora a necessidade de investigação da "tendência moderna em apostar no Direito como recurso para diluição da dominação" (Schelsky, 1980:134), onde o foco é menos o "direito do todo social" (e por consequência a capacidade de sanção ou exclusivamente a "dominação praticada sob a forma de sanções legais") que o "direito da pessoa humana" (e consequentemente, a demanda hodierna pelo "Direito em sua função de fomento da justiça na distribuição das responsabilidades entre os diferentes". As considerações são de Schelsky (1980:134) e chamam atenção para a complementaridade tanto das funções negativa e positiva do Direito[158], quanto dos dois tipos de análise que deveriam segundo o autor compor a sociologia do direito.

Aplicada ao trabalho de Marianne, a classificação de Schelsky nos permite falar em uma análise do Direito em função da liberdade da mãe e esposa em relação a uma análise em função do sistema de dominação patriarcal onde o direito aparece reduzido à sua velha função de restrição da esfera de ação do feminino em favor da liberação do poder masculino.

Figura 6 - A complementaridade entre as análises na sociologia de Marianne

[158] Para Schelsky (1980:133-34), a dupla função do Direito – favorecer os dominadores e proteger os dominados – conduz à análise bipartida em *função do sistema* e em *função da pessoa*.

Fonte: da autora.

É em função da integridade e autonomia da pessoa no casamento que se empenhou, tantas vezes ao longo da história, e empenha-se ainda hoje, pela reforma do direito matrimonial, onclui Marianne. A forma positiva do casamento foi mantida à disposição dos indivíduos, menos em resposta à demanda por intersubjetividade necessária ao cultivo da personalidade (no sentido moral), que enquanto solução cultural eficiente para a expectativa quanto à "possibilidade da liberdade" na interação. Evidente que, apenas quando o direito é colocado em função da liberdade dos indivíduos casados. O que justifica segundo Marianne conclusões sobre a importância da forma jurídica como solução cultural a serviço da mediação da ação em prol do cultivo da liberdade.

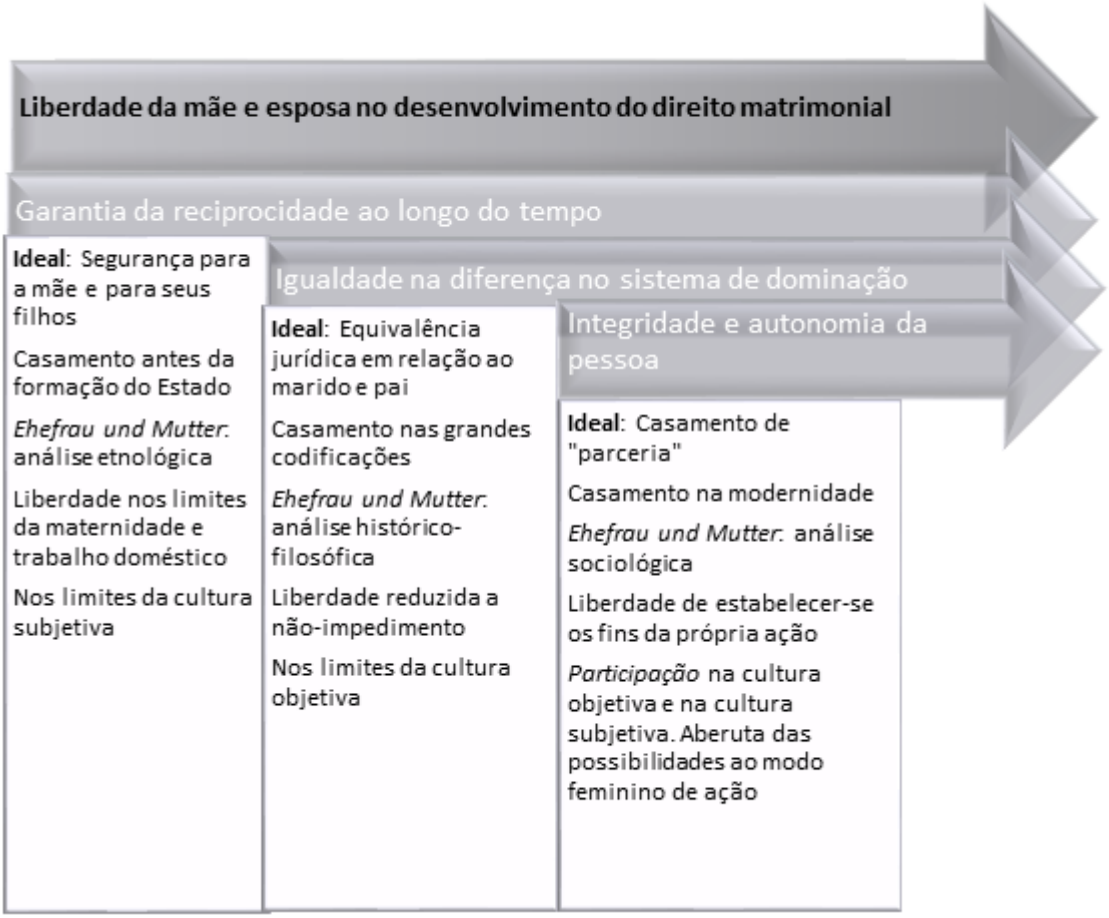
Marianne atesta esse "movimento" contínuo de demanda pela função positiva do direito relativo à esposa e mãe ao longo de seu *Ehefrau und Mutter* em seus três momentos[159]. Exatamente como descrito por Schelsky nos anos de 1980. Schelsky (1980:125) explica que para se constituir como análise em função da liberdade da pessoa, a tese precisa ser formulada, ou a partir das "ideias diretivas do Direito em relação ao indivíduo", ou dos "motivos absolutos da pessoa em relação ao Direito". O caráter diretivo dessas ideias (ou o caráter absoluto desses "motivos" do Direito) remeteria, segundo ele, à necessidade antropológica por liberdade. O que explicaria a perenidade do Direito em seu sentido mais amplo enquanto vetor cultural ao longo

[159] Vida capítulos 3, 4 e 5.

da história humana (cf. Schelsky, 1980:126). Seriam três as ideias diretivas do Direito, segundo Schelsky (1980:126): ao Direito demanda-se (1) reciprocidade ao longo do tempo, (2) igualdade na diferença, (3) integridade e autonomia da pessoa diante da organização. No caso de todas as demandas há que se considerar, segundo o sociólogo, a dimensão histórica de cada uma, os diferentes níveis de legitimidade alcançados em cada tradição, a co-incidência das três ideias no caso da situação jurídica das sociedades ocidentais contemporâneas.

Ehefrau und Mutter ilustra como essas demandas foram colocadas ao conjunto de normas e regras relativos à coabitação sexual ao longo do desenvolvimento do direito em relação à esposa e mãe. A estrutura tripartite do livro permite a visualização de conexões, sobreposições, avanços e retrocessos na institucionalização jurídica das três ideias referentes à liberdade conforme a dinâmica particular do sistema analisado, mas, predominantemente, conforme a elevação das expectativas morais em relação à forma de organização "oficial" adotada em cada tempo e cultura para a interação conjugal. Sua análise revela que a dinâmica da mudança estrutural do Direito em relação à liberdade da mulher parece sempre ter início a partir do princípio básico da demanda por alguma reciprocidade duradoura no casamento. Ao conjunto de normas e regras demanda-se nesse caso garantia da integridade (inclusive física) da esposa e mãe diante da desproporcionalidade do poder do marido e pai. À medida da elevação das expectativas éticas em relação à "possibilidade da liberdade" da esposa e mãe, exige-se mais do casamento "legítimo" enquanto forma de instituição do vínculo. Ele passa a ter que atender à demanda por limitação do arbítrio do marido e pai.

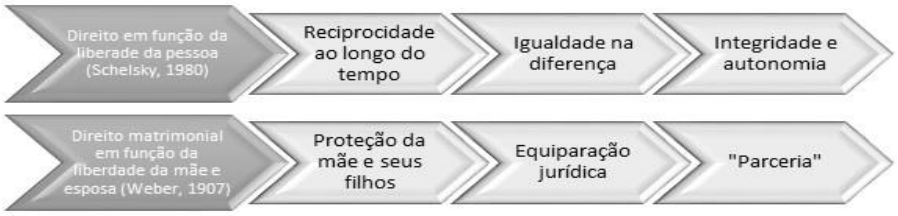
Figura 7 - Liberdade da esposa e mãe no desenvolvimento do direito



Fonte: da autora.

Ehefrau und Mutter se distingue assim como um livro complexo, tanto pelo fato de obedecer ao ideal de *complementaridade* das abordagens em função da pessoa e em função do sistema, quanto pelo fato de nos permitir uma visão panorâmica (que impressiona pela nitidez) do "funcionamento" do direito matrimonial ao longo da história conforme o *ulterior end* da liberdade da esposa e mãe. Extremamente significativo ainda porque afinado com um "conceito de sociologia" que só viria a ser desenvolvido no pós-guerra e que reclamaria precisamente uma reconsideração por parte da sociologia face ao papel periférico, unidimensional, conferido ao Direito na explicação da interação social na modernidade. O paralelo entre as abordagens pode ser ilustrado sem maiores dificuldades.

Figura 8 - Comparação entre as sociologias de Schelsky e Marianne



Fonte: da autora.

Exatamente como Schelsky viria a explicar, meio século depois, o "conceito narrativo" de Marianne permite apreender a relação entre instituição do Estado e demanda ao Direito por garantia da "igualdade na diferença" para além da demanda por "reciprocidade ao longo do tempo" apenas. No *Ehefrau und Mutter* pode-se identificar a pressão sofrida por todas as grandes codificações - ora mais, ora menos – por uma atuação em função do casamento enquanto valor em si e, consequentemente, a pressão em favor do "direito" do patriarca de restringir a liberdade da esposa e mãe. A justificativa dessa desigualdade na diferença dos sexos se torna recorrente e a função demandada ao Direito se distingue - ora mais, ora menos - por sua obrigatoriedade negativa em relação à liberdade da mulher. O que explica a pressão pública na Alemanha de Marianne pela adequação da forma de organização jurídica da interação conjugal à demanda por "igualdade na diferença" (ou seja, a demanda por equivalência jurídica dos direitos de guarda, de propriedade, de herança, por exemplo) para além da reciprocidade básica (na segurança jurídica para a integridade física, por exemplo).

O conceito *Ehefrau und Mutter* ainda permite elevar empiricamente à consciência a ideia diretiva do direito matrimonial na contemporaneidade.

Figura 9 - Níveis de liberdade da esposa e mãe no Ehefrau und Mutter

Fonte: da autora.

No caso, a ideia diretriz do casamento civil em sua função de proteção da mãe e de seus filhos permite uma visão do Direito diferente do casamento em função do sistema de dominação masculina. O casamento aparece como instituição orientada pelo princípio do auxílio do mais fraco ao contrário da forma forjada enquanto instrumento de submissão. O caráter da "solidariedade" nesse caso também se mostra diferente daquela defendida nas análises em que o "todo social" (como a família enquanto comunidade moral, por exemplo) constitui a unidade priorizada na análise. A "solidariedade" na análise em função da comunidade aparece como unilateral, um ato moral que exclui a possibilidade de pensar o casamento como "reciprocidade duradoura" de acordo com "o primeiro princípio da justiça" que se exige ao Direito quando em função da liberdade da pessoa. O prolongamento da "comunidade" nesse caso depende em primeira linha do prolongado compromisso com as responsabilidades derivadas da relação. Especialmente no que se refere aos descendentes. Daí o avanço se dar em primeira linha no que se refere às responsabilidades inerentes ao papel de pai, o reforço crescente dos direitos das crianças, de guarda e de herança, e não necessariamente no que se refere às responsabilidades inerentes ao papel de esposo. Duração e obrigações derivadas dos papeis ocupados na interação é que são fixados nas normas. Mas quando o reconhecimento decisivo da estabilidade das obrigações relativas ao casamento cabe precipuamente aos costumes, o avanço em relação ao que se demanda para o conjunto de normas e regras no que se refere aos limites do poder do pai é menos lento do que aquele que se verifica para os limites do arbítrio do homem na função de marido.

Já o casamento considerado a partir da ideia diretriz da "igualdade na diferença" faz frente à análise individualista centrada no conceito de liberdade como não-impedimento e,

assim, nas subjetividades sempre desconfiadas das formas (especialmente as estatais) de estabilização das relações entre os sexos. Nesta perspectiva, a grande questão é como fundamentar a regulação social dos conflitos das liberdades no casamento. Uma vez que há tantas dúvidas sobre a função do Direito como garantia institucional (menos na regulação do conflito que na instrução das liberdades), prevalece a oposição aberta à "forma oficial" em um discurso cada vez mais agudo em seu anti-institucionalismo. A demanda pela forma em função da liberdade da pessoa é traduzida como "obrigatoriedade do casamento civil" imposta por razões de poder. Um discurso que não parece reconhecer na teoria o que, na prática, se mostra evidente: a expectativa ética em relação ao casamento enquanto forma de organização (inclusive jurídica) da relação conjugal se elevou; o princípio da igualdade na diferença continua sendo demando ao Direito, mas não é mais suficiente; o que se demanda à forma é que ela se coloque em função da integridade e autonomia do indivíduo face aos grupos organizados; inclusive a própria família.

Seguindo a curva de elevação dessa expectativa, a demanda por liberdade para a atuação da mulher na esfera privada em termos do princípio da "igualdade na diferença" se amplia para abarcar a demanda por "parceria" conforme o princípio do valor da "integridade e da autonomia" do feminino. A expectativa em termos de "igualdade na diferença" insiste em uma "política de identidade" que prioriza o valor da igualdade. A expectativa por "parceria" segue o princípio do valor específico do modo de ação feminino, da singularidade do lugar que ele ocupa, não apenas na cultura subjetiva, mas que tem o direito de desempenhar na cultura objetiva também. A perspectiva de Marianne desvela a incongruência de um discurso pela liberdade da mulher que tem dificuldades em reconhecer o valor do feminino em si enquanto dinâmica de existência.

Todavia, acostumados que somos com a abordagem em função do sistema de dominação masculina, tendemos a carregar moralmente os conceitos de Marianne, especialmente os conceitos de casamento "legítimo" e de casamento "de parceria". O primeiro impulso é o de hipostasiar o "ideal de parceria" e tomá-lo como "o valor". Contudo, como tivemos oportunidade de ver no capítulo 6, o casamento em si, independentemente da forma que ele venha a assumir, nunca é o valor na análise de Marianne. Tanto a forma jurídica de organização da interação conjugal quanto o ideal que orienta essa organização aparecem em função do valor da liberdade da pessoa. A "parceria" nesta sociologia cristaliza tão somente a "possibilidade da liberdade" do indivíduo casado, à medida que orienta a prescrição jurídica aos cônjuges do dever recíproco de autolimitação do próprio arbítrio em sinal de reconhecimento dos limites recíprocos das respectivas esferas de livre ação. Inclusive e,

principalmente, a esfera de livre ação do feminino.

Essa prescrição é "racional" nos dois sentidos: (1) ela é objetiva; (2) ela está em função da liberdade da pessoa, ou seja, é ética. Ela funda o casamento civil conforme a expectativa ética de opção livre pelo estabelecimento a si mesmo da liberdade moral enquanto condição e fim da ação. Vale repetir. Parceiros são, na obra de Marianne, aqueles que impõem limites à tendência expansiva da própria vontade de interferência em nome do mútuo reconhecimento, *na ação*, dos limites que definem a integridade e a autonomia do outro. Na forma jurídica copilam-se os referidos limites e daí a importância do casamento "legítimo" enquanto garantia da liberdade. Todavia é o fato de os indivíduos acordarem livremente quanto a esses limites, assumirem livremente a forma, que torna na origem o casamento civil um instrutor da liberdade, que para além da reciprocidade duradoura e da igualdade na diferença, protege a integridade e a autonomia da pessoa.

Da pessoa. Ao feminino é demandado o reconhecimento jurídico enquanto personalidade plena, enquanto "pessoa" titular da "liberdade para" que haveria de ser instruída para além dos limites da cultura subjetiva, sim, mas sem desvalorização do lugar único que o feminino ocupa ou poderia ocupar tanto na esfera objetiva da ação. Igual ao masculino, o feminino tem direito à participação na cultura objetiva, conclui Marianne. Para ela, a reserva da cultura subjetiva enquanto "reduto feminino" num mundo de homens, impede o desdobramento pleno da personalidade. Tanto a feminina, condenada ao cultivo das relações, quanto a masculina, consumida pela obsessão com a obra. Ao homem caberia responder igualmente pelas expectativas morais envolvidas no trabalho de cultivo das relações. Ao feminino, o direito igual de desdobramento das virtudes demandadas na esfera objetiva de ação.

Aprende-se com Marianne que, quando o engajamento masculino e a participação feminina são tratados como questão moral, ficamos limitados a campanhas de sensibilização. Os discursos mal se distinguem de sermões. Diante dessa constatação, mencionar a importância do Direito na promoção tanto do engajamento do masculino na cultura subjetiva, quanto da participação do feminino na cultura objetiva pode parecer um exagero no sentido oposto por carregar na fé no poder das instituições. Todavia, como sua teoria é da ação, sua análise se volta para a dimensão ética da conduta: aquela em conformidade com a prescrição institucional - no caso, jurídica - de respeito aos limites da esfera de livre ação da mulher no casamento. Dito de outra maneira, a posição teórica é constrangida a seguir a tendência de pressão por reforma da lei à medida que a análise se assume em função da integridade e autonomia da mulher mãe e/ou esposa, sendo secundária a análise do significado do casamento em si. Essa visão que se entende complementar em relação às demais parece mais promissora que a atração dos impulsos

revolucionários despertos no decorrer do movimento pela reforma do sistema no início do século.

Para além da luta no campo da educação formal, a perspectiva institucional de Marianne levou-a a identificar o curso de investimento (1) na extensão legal da condição de "pessoa jurídica" à esposa e mãe, (2) na segurança jurídica equivalente (em relação ao marido e pai) e (3) no direito à não-discriminação em virtude do sexo. Essa extensão legal à esposa e mãe das condições jurídicas objetivas - externas - de fomento e proteção da esfera individual de livre ação correspondia ao reconhecimento do feminino como ser humano igualmente digno e autônomo diante das organizações que marcou a era do racionalismo. Nada mais coerente que considerar também o casamento em si no conjunto das referidas organizações e, assim, o casamento civil como uma forma diferenciada de organização da interação precisamente em virtude da possibilidade de sua adequação enquanto "relação de direito".

São duas, então, as ilustrações que Marianne nos oferece de sua teoria sobre a relação complementar entre a tarefa de cultivo do espírito e a tarefa de reforma da lei. É "de fora" que o Direito atua como meio para a proteção da integridade e autonomia da pessoa. Mas a capacidade de reagir contra as tentativas de redução da personalidade à funcionalidade do todo social também depende das condições internas do indivíduo, de sua proteção a partir "do espírito". O valor *existencial* da formação [Bildung] como potenciação da capacidade de julgamento, da riqueza de experiências, da lida humana com a constante reciprocidade de expectativas constitutiva da intersubjetividade é o que Marianne considera em sua sociologia[160].

O conceito é fugidio e há uma resistência de ordem subjetiva à sua consideração, posto que se tornou hábito[161] reduzi-lo à educação formal. Parece ser exatamente essa a visão que condicionou a interpretação predominante dos motivos que levaram Marianne a se ocupar da formação feminina ao lado da condição feminina no casamento. Caso se consiga perceber que

[160] No desenvolvimento da ideia decisiva para sua sociologia, o ideal de *institucionalização da reflexividade ao longo do tempo*, Schelsky (1979:268-297; 1980:82, 140) considera prioritariamente dentre as "condições internas" para o estabelecimento dos "limites subjetivos" (morais) à heteronomia, a educação; dentre as "condições externas" para os "limites objetivos" à heteronomia, o *Direito*. A fórmula se revela **reflexividade do indivíduo-"moral da pessoa"** está para **justiça do sistema-"direito da pessoa"** na proteção **subjetiva** e **objetivamente** contra a instrumentalização de si, no caso, da integridade e autonomia da pessoa na ação social. Coincidência ou não, *formação da mulher* e *direito em relação à mulher* são os temas centrais do trabalho de Marianne. Nos dois casos, sempre em função da liberdade do feminino e do masculino como possibilidades da pessoa.

[161] O que minora drasticamente chegando mesmo a substituir a necessidade de reflexão, escolha, decisão. O hábito nesse sentido "descarrega", desonera o humano em relação à responsabilidade implicada em sua liberdade enquanto ser não-especializado, aberto, por isso "carente" [Mangelwesen] em relação à estabilidade que os instintos asseguram aos animais. Os termos são de Arnold Gehlen que fez da Antropologia Filosófica sustentáculo de sua Sociologia da Instituição. Essa *antropológica* Gehlen identifica na filosofia de Kant e Fichte; e eu diria mais em Fichte que em Kant, como se pode perceber no apreço de ambos pela "*sustentação empírica* do filosofar alemão" (Schelsky, 1971:20).

a teoria (e a prática) de Marianne está em função da pessoa e não do sistema, pode-se avaliar melhor tanto a conexão entre os temas, quanto a relação entre formação e valor do especificamente feminino em suas considerações sobre a qualidade da participação do feminino na produção do conhecimento. A primeira conexão já foi elucidada e se explica na fórmula:

$$\frac{Bildung}{Liberdade\ do\ Feminino} : \frac{Direito\ Matrimonial}{Liberdade\ do\ Feminino}$$

Se aplicarmos as premissas de Schelsky (1980:82,140), podemos identificar a preocupação simultânea de Marianne com as condições internas e com as condições externas da liberdade de ação da mulher moderna (a solteira, a mãe e a casada). A formação, propiciando condições pessoais de defesa da própria autonomia no contexto de dominação, mas também de ampliação das oportunidades para o desdobramento da personalidade. O Direito, alinhavando em todos os campos de ação social as condições institucionais básicas necessárias tanto à defesa da própria integridade quanto ao fomento da liberdade do feminino.

Penso que se, em lugar de formação, se considerarmos a ideia de cultivo (como é nossa proposta nesta tese), além de conseguirmos um conceito didaticamente mais eficaz - porque quebra a indisposição com o conceito de *Bildung* e permite considerar a abrangência do conceito de ação na sociologia de Marianne -, abre-se adicionalmente a possibilidade de distinguir (e então compreender) como a autora articula liberdade da mulher, participação no trabalho cultural, condições internas e externas para essa participação, desdobramento pleno da personalidade e valorização do modo feminino de ação.

$$\frac{Cultura\ Objetiva + Cultura\ Subjetiva}{Valor\ do\ Feminino} = \frac{Obra + Vida}{Personalidade} = \frac{Ação}{Liberdade\ da\ Pessoa}$$

O cultivo se dá mediante a participação simultânea na cultura objetiva e na cultura subjetiva. Como cada um dos contextos de ação prioriza uma dinâmica em detrimento da outra, a autonomia se revela e é desenvolvida (no jargão ainda filosófico da sociologia à época de Marianne, a personalidade é desdobrada) à medida que o indivíduo cultiva a objetividade e a (inter)subjetividade. Nessa descrição do processo humano de cultivo, o feminino aparece como unidade política, uma unidade de ação imune às tentativas de sua redução à ideia de indivíduo atomístico seja enquanto "pura consciência", seja enquanto "pura vontade" (cf. Schelsky, 1980:140) que vitimou o masculino ao longo da história. O feminino constitui, para Marianne,

um modo de ação diferente, disponível (para homens e mulheres), necessário na neutralização da força centrípeta tanto da cultura objetiva, quanto da cultura subjetiva. Preso um dos campos gravitacionais, a personalidade não se desdobra plenamente.

É quando a impressão de que Marianne não consegue evitar o "filosofar alemão" pode parecer dissipada. Gostaríamos de ressaltar o que há de mais fichteano nesta sociologia: o esforço para prover o filosofar (kantiano, em especial) de uma "sustentação empírica" à medida que a Marianne investe no desenvolvimento de sua "sociologia da liberdade". É fichteano o esforço de aplicação empírica do individualismo ético kantiano, como é fichteana o substrato filosófico da teoria da ação racional em conformidade com o fim da liberdade que Marianne nos oferece. O empírico - ou seja, o "sociológico" - que brota dessa análise da estrutura social em função da liberdade ética do indivíduo é o fato social das instituições como mediadoras entre indivíduo e sociedade. O próprio Kant reconheceu o esforço de Fichte na análise desse processo de estabilização da subjetividade - cuja marca é a "euforia da consciência em relação à própria autonomia". Foi a partir de Fichte que o famoso "rigorismo kantiano" passou a ter que considerar mais de perto os momentos de restrição e/ou instrução objetiva da individual no mundo (Schelsky, 1980:82).

Primeiramente a moção fichteana em favor da força instrutiva do Direito nas relações econômicas. Em seguida, nas relações familiares; com exceção da relação conjugal como nos mostra Marianne. A seguir a linha de raciocínio que a sociologia de Schelsky nos proporciona, a recusa fichteana em considerar o Direito como "instrumento da liberdade" também no caso do vínculo conjugal só se explica pela tendência fichteana para a análise em função do sistema, do "todo social", da unidade matrimonial em detrimento da análise em função da liberdade da pessoa que anima sua filosofia da ação. O reconhecimento da complementaridade entre as abordagens (também em relação à filosofia social de Fichte) garantiria o que Schelsky defendeu para a sociologia contemporânea. Mas no meio do caminho há toda uma história da produção do conhecimento a ser considerada.

O "espírito objetivo" de Hegel com seu "povo" logrou o que a filosofia da liberdade de Fichte com sua convocação do indivíduo à ação nunca alcançaria: determinar o ponto de partida de praticamente todo o filosofar depois da *Aufklärung*. Destino diferente caso a filosofia hegeliana do direito não tivesse sido relegada a segundo plano. No caso da história da produção do conhecimento sociológico o mesmo fado: o interesse de ordem "moral" pela estabilidade do todo continuou desde então tentando suprimir a necessidade antropológica por liberdade no sentido ético. O reconhecimento das sociologias de Weber, Schütz, Tenbruck, Eisenstadt, Schelsky, Luckmann, Berger, Zijderveld e Joas e daqueles que como Plessner, Marquard,

Schapp, Lübbe e Spaemann defendem nos dias de hoje as premissas do individualismo ético, atesta o apreço do campo sociológico pela importância da abordagem do direito em função da liberdade ética como fundamento da produção de conhecimento sociológico. Por isso entendemos, na esteira de Marianne, que a denegação desse reconhecimento é incompatível com as responsabilidades assumidas pelo campo disciplinar em relação às possibilidades de vida do ser humano no mundo moderno. Em especial o ser humano feminino.

7.1.3 Movimento Feminino, ciência e política como vocação

> "A política da moderação depende de equilíbrio entre a certeza essencial e muitas possibilidades de ação - e nenhuma delas tem a qualidade da certeza. Essa certeza essencial se fundamenta na liberdade e nos direitos do indivíduo" (Berger & Zijderveld, 2012:135).

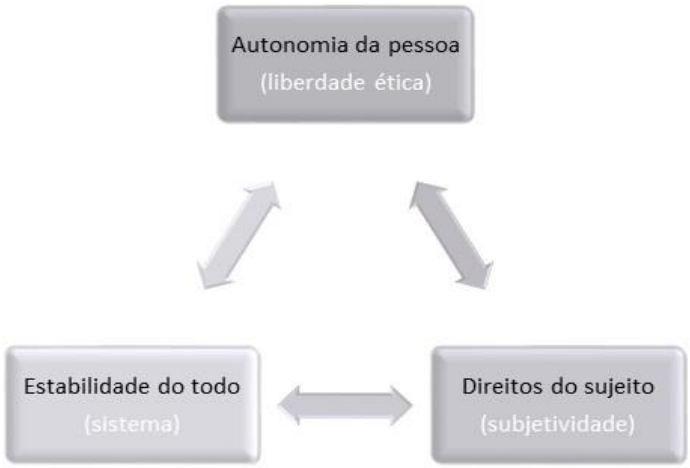
As palavras são de Peter Berger e Anton Zijderveld e remetem ao esforço de institucionalização da liberdade e da igualdade de todo indivíduo. Para esses dois autores, a liberdade tornou-se no Ocidente o que Zijderveld chama de "imperativo institucional": a ideia de que, depois de encarnado nas instituições, o valor da liberdade da pessoa pode vir a ser "internalizado na consciência e, em consequência, transmitido de uma geração a outra" (Berger & Zijderveld, 2012:135). Essa política demanda uma ética: a ética weberiana da responsabilidade. Berger e Zijderveld (2012:141-42) a denominam "ética da moderação" que, diferentemente da ética da atitude - a "ética dos fins absolutos" - dos fundamentalistas e "a ética do 'vale tudo' do relativista radical", se realiza conforme "uma verdadeira paixão" pelo humano.

Defendemos que uma sociologia cuja análise do casamento em função da liberdade da pessoa – em especial da esposa e mãe, pois em um contexto de prevalência do ideal patriarcal de relação conjugal – necessariamente tem em vista essa política da moderação aplicada tanto na produção do conhecimento, quanto em na militância feminista. A conclusão de Marianne de que, apesar da deturpação do espírito da instituição jurídica no que se refere à vida a dois, o casamento civil tem sido esterçado em sua capacidade de formalizar a liberdade dos cônjuges; sua afirmação de que só por isso o casamento enquanto instituto vem persistindo como vetor cultural, foi acionada para moderar o debate entre a abordagem em função do todo social e a abordagem individualista do mesmo; abordagens que concorriam enquanto posições majoritárias na arena de discussão sobre condição feminina e relacionamento íntimo na

sociedade alemã no início do século XX[162].

A partir do que Berger e Zijderveld (2012) constatam para o ponto de interseção entre o fundamentalismo com sua ética da atitude e o relativismo radical com seu niilismo ético, podemos ensaiar algo parecido na análise do que os discursos da ala radical e da ala conservadora do Movimento Feminino representaram em relação ao que defendemos como a ética da moderação priorizada por Marianne Weber.

Figura 10 - Liberdade ética, Direito do Sujeito e Estabilidade do todo social



Fonte: da autora.

Marxistas (com foco na estabilidade do "todo social") e expressivistas (e sua prioridade quase que absoluta do direito à expressão da subjetividade) se aproximavam naquele momento no que se refere ao anti-institucionalismo inerente à abordagem do casamento e consequentemente no que tange à opção pela revolução enquanto estratégia de luta. Não se deve esquecer nesse quadro a importância do discurso dos representantes da moral religiosa (católica, protestante, judia) e sua abordagem aproximada dos "socialistas" em virtude da conferida ao "todo social", mesmo que no caso, ao casamento enquanto "unidade moral". Ironicamente, a perspectiva religiosa foi lida como "conservadora" por parte dos adeptos da postura revolucionária que distinguiam em três as alas do Movimento Feminino Alemão à época.

[162] Sobre a diferenciação entre perspectiva universalista, antropológica e individualista, remetemos a Schelsky (1980:96) mais uma vez.

Figura 11 - Alas do Movimento Feminino e categorias centrais dos discursos

Fonte: da autora.

Moderada, a "certeza essencial" de Marianne com relação ao caráter da liberdade da pessoa enquanto *ulterior end* no mundo moderno é equalizada diante das muitas possibilidades de ação e pontos de vista disponíveis na arena de debate como um todo e dentro do Movimento Feminino Alemão em particular. Ao lado de sua fidelidade à filosofia da *Aufklärung*, sua classificação enquanto "conservadora" por parte de muitas das representantes do Movimento Feminino como um todo determinou, mais que sua experiência como uma das mais destacadas intelectuais da *Liga* (BDF), a recepção de sua sociologia, evidentemente construída a partir de sua participação efetiva no intenso debate teórico suscitado por ocasião da promulgação do Código Civil Alemão (BGB) em 1900 e de sua atenção para com a opinião pública e a posição majoritária no BDF irmanadas naquele momento na *luta via Direito* pela consolidação da equivalência jurídica entre os sexos no direito matrimonial. O debate já vinha se arrastando fazia pouco mais de uma década e, desde o início, havia contado com a participação das representantes das diversas associações femininas que compunham o Movimento Feminino como um todo e àquela altura, a divergência quanto à estratégia de luta mal havia se instaurado.

Interesse, participação e divergência semelhantes só viriam a ser testemunhados novamente no pós-guerra, mais precisamente em 1949, quando as associações femininas já haviam feito o inventário do que havia sido conquistado a partir da estratégia de "luta via Direito". Ao que parece, entretanto, as conclusões quanto aos limites da equiparação jurídico-política não pareceram muito favoráveis, ou pelo menos não tão avançadas. Mesmo no pós-guerra a ideia da "igualdade na diferença" passou a ser a diretriz para a reforma do direito

trabalhista a exemplo da política para o direito de família (cf. Willenbacher, 1988:141-143)[163]. Igualdade mais que liberdade, então, a partir da afirmação, segundo Will Kymlicka (2006:304) de que "aspectos importantes da concepção liberal-democrática têm predisposição masculina". Instituições sociais continuavam refletindo sobretudo os interesses masculinos o que legitimava a conceituação da "desigualdade sexual como um problema, não de discriminação, mas de dominação". E "como o problema é a dominação, a solução não é apenas a ausência de discriminação, mas a presença do poder" (Kymlicka, 2006:312-313), a "luta por autonomia" passou a implicar em rejeição dos padrões dados e criação de novos (cf. Gross *apud* Kymlicka, 2006:314).

Continuava-se a ignorar as relações dentro da família como um problema da justiça. As suposições quanto ao papel das mulheres na família continuavam praticamente as mesmas; "as questões de justiça dentro da família; excluídas do tribunal" (Kymlicka, 2006:318). Família e casamento continuavam constituindo o "centro da desvalorização cultural e da dependência econômica vinculada aos papéis tradicionais das mulheres" (Kymlicka, 2006:319) à medida o compromisso com a autonomia do feminino continuou a sendo visto como problema na "delimitação do terreno para a busca de projetos pessoais" imunes às responsabilidades relativas às necessidades dos dependentes, a criação dos filhos (Kymlicka, 2006:372), em geral, ordenados à esfera da cultura subjetiva. A dificuldade na articulação dos conceitos de justiça (no que se refere à reciprocidade da liberdade) e responsabilidade foi atribuída à perpetuação do sistema de dominação patriarcal em lugar de restrita a "uma noção mais expansiva de autonomia" que "só pode surgir a preço do abandono de nossas responsabilidades" (Kymlicka, 2006:372).

Para entender essa persistência e avaliar as dificuldades que ela impôs à recepção do argumento de Marianne, devemos considerar que somente em meados da década de 1980, as normas tradicionais relativas aos papéis assumidos pela mulher no casamento voltaram a ser judicialmente combatidas na Alemanha enquanto política sistemática do Estado de Direito[164]. Lemos nesse contexto o momento em que a consciência quanto a demanda ao Direito em sua função de garantia da integridade e autonomia do indivíduo face às organizações se firmou como tendência também para a sociologia, mais precisamente, a sociologia do direito de Helmut Schelsky. O paralelo com o momento vivido por Marianne é promissor e revela como a

[163] Willenbacher (1988:141-143) conclui que tanto a restauração do direito de família no pós-guerra quanto a reforma do direito trabalhista seguiram conforme a política pela *Gleichberechtigung* [igualdade de direitos] iniciada na constituição de Weimar, atingindo seu ponto máximo na década de 1970.
[164] Willenbacher (1988:141-143).

integridade e autonomia do indivíduo diante das organizações assume a condição de ideia-força do direito contemporâneo no Ocidente ao longo do século XX e convoca a sociologia para uma análise consequente da centralidade desse vetor cultural em nossa civilização.

Na época de Marianne e do nascimento da sociologia alemã, o processo se dá a ler na crítica cada vez mais aguda e disseminada da tendência dos diversos códigos civis em proteger o casamento em si, à insistência na organização jurídica da interação em função de algum "todo", à fidelidade do direito ao sistema de dominação em última instância. Esse ponto de vista – histórico e sociológico – atesta a originalidade e, basilarmente, a eficácia da posição tanto política quanto teórica de Marianne sobre a importância da reformulação das regras jurídicas conforme o valor atribuído à liberdade de ação do feminino na modernidade.

Todavia, há que se levar em conta a dinâmica do campo disciplinar no sentido de Bourdieu. E a verdade nesse caso é que esta abordagem impôs limites severos demais ao pensamento das radicais, que naquele momento predominavam no Movimento Feminino Alemão como um todo. E falamos aqui do radicalismo como um todo. No caso da perspectiva subjetivista das representantes do libertarismo sexual, foi o institucionalismo de Marianne que causou estranhamento. Para esse grupo, manter a tradição de "luta via Direito" priorizada pelo Movimento Feminino Alemão desde sua concepção começo a soar como anacronismo. Há que se destacar ainda que o conceito de liberdade das radicais mais se aproxima da liberdade como não-impedimento, no sentido de que era sobretudo a "liberação" da responsabilidade inerente à família e/ou ao casamento que interessavam sobretudo (vide as propostas das marxistas para a organização do trabalho doméstico e das libertárias em relação ao que se considerava como formas de regulação das relações sexuais). Nessa perspectiva, em vez de a estratégia de combate à submissão feminina passar pela mudança na legislação, o que passou a ser defendido foi o combate à ideia do casamento reduzido à normalização da sexualidade. Naquele contexto político e de produção do conhecimento, a instituição jurídica da equivalência ou de formas de equiparação formal-legal deixou de ser prioridade em relação à luta pela igualdade na dimensão material e na ocupação das posições de poder. Libertários se uniram em torno de propostas digamos, mais performáticas, fracas enquanto ações afirmativas no plano jurídico e assim avaliaram o argumento institucionalista de Marianne.

Defendo aqui que, o que causou estranhamento nas defensoras da "nova ética sexual" foi o institucionalismo positivo sustentáculo da posição teórica e política de Marianne. Já no caso das defensoras da "nova ética social", a outra base de sua ética pessoal e de sua sociologia: o individualismo ético. Entendo que em ambos os casos o problema é o pré-conceito. E como para o alemão o "diabo mora nos detalhes", vale especificar: o problema parece ser na

adjetivação ou na falta dela, melhor dizendo. Os distintos pontos de vista teóricos alternativos ao apresentado por Marianne não consideravam institucionalismo que fosse positivo, nem individualismo que fosse ético. Como a política de moderação se faz via adjetivação de forma a garantir o "retorcimento" necessário do significado em benefício da certeza essencial em relação ao valor das dignidade e autonomia da pessoa humana, Marianne aproveitou a vantagem. Desconfiou tanto das propostas dos que acreditam no poder das ideias sem encarnação institucional, quanto daqueles que atribuíam superpoderes às instituições.

Penso que ela sempre soube que a crítica de que seu institucionalismo só foi possível em virtude do uso de abstrações como "vontade de grupo" e "indivíduo de vontade" como ponto de partida para o julgamento do mundo. Para ela, nenhuma dessas abstrações se mostrariam eficazes na investigação da relação entre liberdade do feminino na modernidade, casamento civil e transformação social e por isso sua crítica, tanto às radicais quanto às conservadoras: (1) em ambos os casos, as teorias só permitiam identificar o *Faktum* da dominação, nunca o significado antropológico da liberdade humana; (2) em nenhuma delas o direito matrimonial fora analisado em função da liberdade da pessoa no casamento. Esse entendimento determinou a identificação de Marianne, por ambos os grupos, como porta-voz da ala moderada do Movimento Feminino Alemão. Essa identificação tem a ver em primeiro lugar com sua opção pelo direito matrimonial como tema. Em segundo lugar, com o fato de ela não concordar com nenhuma das posições expressas a partir das explicações teóricas alternativas.

Ao analisar a legislação, Marianne Weber ressalta como o apego a prescrições tradicionais para os papéis de mãe e esposa decidiu sobre as possibilidades de se avançar no fomento da liberdade do feminino via direito matrimonial. Esse apego a visões morais do todo social - em especial a família – veio dirigindo em grande medida o processo histórico de desenvolvimento do direito relativo à condição feminina na sociedade em geral e esteve relacionado a uma ideia de liberdade que entendemos com Schelsky enquanto reduzida à reciprocidade ao longo do tempo apenas.

Ao refletir sobre a administração da justiça por outro lado, Marianne revela as consequências dessas permanências em detrimento dos avanços do Direito em favor da autonomia da mãe e esposa diante do próprio instituto conformado juridicamente ao sistema de dominação patriarcal. Ela demonstra como modelos de legitimação das normas patriarcais consagradas pela tradição dirigiam a decisão de juízes, parlamentares, advogados e mesmo os litigantes além de se revelarem em flagrante conflito com o acordo tácito sobre a imoralidade (e em muitos casos, sobre a ilegalidade) da discriminação do feminino em favor dos privilégios do masculino no casamento.

Ao defender a autonomia dos cônjuges no que se refere à vida à dois, Marianne ainda combateu a tendência a se renunciar teoricamente ao acento ético-institucional do casamento em nome da ideia de relacionamento íntimo imaginada como esfera "livre" do direito, insistindo na institucionalização da ideia de parceria como sinal da elevação à consciência moderna do valor do reconhecimento mútuo das respectivas esferas de livre ação enquanto condição para a manutenção do vínculo conjugal.

Defendemos que o significado desse seu trabalho, no caso do Movimento, foi sim reconhecido, mas de maneira parcial, enquanto solução de continuidade em relação programa feminino originário e sua estratégia de "luta via Direito". Nenhuma quebra com as formas tradicionais de poder; nenhuma criação de nova forma de poder. Se foi mesmo isso, explica-se o fato de a importância prática de sua sociologia para o avanço na luta pela causa feminista quase nunca se explicitado. A chancela de "conservadora" foi a que lhe coube em referência às estratégias priorizadas pelo feminismo a partir daquele momento na Alemanha.

Mas há que se refletir também sobre a importância prática da participação de Marianne no Movimento Feminino para o desenvolvimento de sua sociologia. Uma importância evidente demais para ser ignorada. Defendemos que ao apresentar a problemática da instituição casamento como problemática do Direito, Marianne não apenas obedece ao curso de emancipação da sociologia em relação à filosofia. Essa sua opção pode ser perfeitamente descrita como a forma adotada pela intelectual para a participação ativa do processo de democratização da produção do conhecimento naquele momento histórico da política e da produção de conhecimento em relação à condição feminina na modernidade. O contato com as diversas alternativas de análise, as diversas visões de mundo, as diversas propostas de ação, as diversas histórias de vida, as diversas frentes de ação, as diversas possibilidades de encontro na *Liga* (BDF) realmente compuseram a base forte do desdobramento desta sociologia. Se partimos do pressuposto de que a modernidade é "processo de diferenciação crescente" (Noah Shamuel Eisenstadt), então há que se considerar que, o que a diferenciação suscita, sobretudo, é o que é ética na natureza humana; coisas como consciência vinculada à memória, a capacidade de valorar, a empatia enquanto vigília em relação à demanda por reciprocidade das expectativas como nos ensinam Alfred Schütz e Thomas Luckmann. Trata-se precisamente do que identificamos como o que compõe a ética que anima Marianne nos limites de sua esfera de livre atuação social, política e científica (seja na produção do conhecimento, seja na divulgação do conhecimento produzido).

Seu método expõe a solução de continuidade de sua sociologia tanto com a tradição da *Aufklärung* (que adotou o Direito como *Medium* para refletir sobre as relações sociais e

políticas[165]), quanto com a tradição de luta do Movimento Feminino contra a "discriminação jurídica da mulher" (Gerhard, 1987:45 e 51). No entanto, nem a tradição de estudos sociológicos no que tange ao impacto das formas de organização social sobre a condição feminina, nem a tradição de estudos feministas atribuiu a mesma centralidade ao Direito quando em função liberdade da pessoa na modernidade e assim deixou escapar o potencial da análise de Marianne. Eis o fator que identificamos como determinante no não-reconhecimento ou para o semi-reconhecimento de sua colaboração no que se refere a ambos os campos do saber. A timidez ou mesmo a dificuldade na consideração do Direito – uma vez que prevalece sua redução à força coercitiva – explica não apenas a atenção lateral dos estudos de gênero, mas também a miopia da sociologia em relação ao trabalho de Marianne.

Schelsky nos permite retroceder bem mais na história para compreender as raízes dessa dificuldade – no caso, por parte da sociologia alemã – na consideração complementar da função positiva do Direito em função da liberdade da pessoa na modernidade.

> "A própria união de filosofia e de economia, união que neste contexto resultou particularmente na sociologia alemã, determinou decisivamente esta ciência durante todo o século XIX até o primeiro terço do nosso século na Alemanha" (Schelsky, 1971:17).

A pergunta diante dessa constatação seria: por que não considerar os mesmos termos para descrição da abordagem de Marianne? Ao assumir explicitamente como ponto de partida de seu trabalho o *Estado Comercial Fechado* e o *Direito Natural* de Fichte (sabidamente a filosofia-referência do próprio Hegel[166]), Marianne ergue sua análise precisamente a partir da encruzilhada onde economia e filosofia se articulam no pensamento alemão; no caso, no pensamento do primeiro socialista alemão. Cabe aqui frisar que a reação à filosofia de Fichte sempre foi bipolar - de fascínio e desconfiança - e que a complexidade dessa recepção não tem como ser discutida aqui. Mas o fato de ser Fichte o autor que conecta tantos dos autores

[165] Schelsky nos oferece uma excelente história sobre a importância dessa tradição no pensamento social alemão. Para o sociólogo germânico, sobretudo "a 'sociologia' de Fichte", mas também a *Filosofia do Direito* de Hegel são "vistas como origem da sociologia alemã em sua especificidade" como atestam os trabalhos de Lorenz von Stein, Karl Marx, Wilhelm Heinrich Riehl e Max Weber, e mais tarde também Niklas Luhman e Jürgen Habermas (cf. Schelsky, 1980:254-55).

[166] A história da *Rechstsphilosophie* de Hegel como obra construída em referência à *Naturrecht* de Fichte é interessante por si só, embora não caiba aqui. Mas é importante para chamar atenção para o impacto que a recepção da obra de um autor tem no curso de toda história de produção do conhecimento num dado campo. A recepção negativa, altamente seletiva porque focada apenas no nacionalismo de Fichte, certamente é determinante da história que *opta* por localizar e "celebrar" como origem da Sociologia do Direito a filosofia do direito de Hegel que no decorrer da recepção tende a ser seletivamente considerada como totalmente positiva, como se pode aferir no sucesso da filosofia hegeliana da *luta pelo reconhecimento*. O sucesso desta filosofia é tão estrondoso que "cega" para a importância capital do outro Hegel, o primeiro Hegel, o Hegel teórico do Direito.

referenciados aqui, pode nos ajudar a justificar não apenas a localização que propomos para a sociologia de Marianne, mas o destino partilhado com o filósofo de preocupações econômico-sociais (ou ético-institucionais) no que se refere às dificuldades enfrentadas para o reconhecimento da própria obra em relação ao que prevaleceu nos distintos campos disciplinares enquanto cânone.

O professor Arnold Gehlen, fundador da sociologia das instituições na tradição alemã, se dedicou a estudar a obra de Fichte (cf. Heinz, 1995). Seu aluno, Helmut Schelsky, também. Mas é especialmente a "sociologia da sociologia" de Schelsky que nos permite explicar a "união específica com e entre economia e filosofia, na qual se originou a sociologia alemã" e que "permaneceu até o nosso século" e ainda "está se desenvolvendo" (Schelsky, 1971:18)[167]. É justamente a filosofia de Fichte que aponta mais claramente para a necessidade de uma base empírica "para o filosofar alemão". Necessidade que Schelsky (1971:20) vê atendida na liberação da sociologia alemã das tarefas relativas ao campo filosófico[168]. Para ele, é "a partir de Fichte e Hegel" (e isso até os anos de 1920), que "a experiência político-social" se tornou (depois da experiência artística na fase anterior, a exemplo das filosofias de Herder, Schelling e Schleiermacher) "um dos mais destacados alicerces experimentais da filosofia alemã" (Schelsky, 1971:21)[169].

É essa história que nos permite afirmar que, ao se dedicar ao tratamento ético-institucional da "experiência" do casamento civil, Marianne contribuiu para a autonomização da sociologia alemã por ocasião da instituição do campo. Ou seja, nas palavras de Schelsky (1971:21), sua atuação pode ser lida como contribuição para a constituição da sociologia alemã enquanto "portadora empírica da filosofia alemã". Se aprendemos algo com Marianne é a lição fichteana, que – nas palavras de Schelsky (1971:21) – consiste no entendimento de que "a interpretação filosófica da experiência da realidade" é "cientificamente obrigatória em relação à vida social e política". No caso da sociologia alemã, a tradição garantiu reconhecimento à "tarefa interpretativa sociocultural e histórico-filosófica" em solução de continuidade com a abordagem "funcional-empírica" (Schelsky, 1971:22) a exemplo da sociologia weberiana, de

[167] "(...) até esta altura, a sociologia não era uma 'pura' disciplina autônoma em si mesma, mas vivia em contato íntimo ou, por assim dizer, em união pelo mesmo com uma das ciências vizinhas", as ciências sócio científicas e estatais na visão de Schelsky (1971:17), já que o sociólogo (Schelsky,1971:18)é do entendimento que "a comunhão da Etnologia (...), com raras exceções, não desempenhou um papel importante na Alemanha; tampouco – o que é de se estranhar – a combinação com a História, que só entrou na sociologia através da economia.

[168] "Na velha economia [política] alemã, a sociologia era o 'sustentador teórico' desta ciência". Ou seja, tornou-se cada vez mais econômica a análise do agir social para a sociologia (Schelsky, 1971:20).

[169] Ao contrário da virada *existencial-formalista* da sociologia do século XX dedicada aos problemas de Teoria dos Símbolos e de "interpretação das vivências metafísicas como a Ontologia" e que se acredita, dispensariam "uma relação obrigatória com o empirismo exterior" (Schelsky, 1971:22).

Max e de Marianne também.

Uma sociologia que seja a um só tempo "filosófico-social" e "funcional-empírica" que Schelsky defende para o caso alemão, cujos termos nos permitem localizar a perspectiva de Marianne numa interseção, em sua condição de "ponte" num momento decisivo da organização do campo disciplinar, portanto de decisão quanto ao "rumo e tarefas" da sociologia alemã (Schelsky, 1971:23). Quando a concentração é empírica, o que se testemunha na obra de Marianne é o esforço de "compreensão científica, radical e responsável da experiência". O que por sua vez "impele para a especialização", como prevê Schelsky. De maneira que a sociologia se torna "do direito matrimonial" sobretudo. A especialização por sua vez reforça o desconforto em relação à "dimensão da interpretação crítico-cultural ou histórico-filosófica" de seu trabalho (Schelsky, 1971:24-25).

Se a intenção é resistir ao apelo de adjetivação da sociologia por um lado e aos excessos que, vez por outra, envolvem a discussão metodológica e sobre a "verdadeira" função da sociologia, o problema que se coloca é o de não deixar margem para que o trabalho de Marianne seja confundido com a "intenção de fazer valer ideologicamente" uma concepção de ordem da vida social (Schelsky, 1971:27). Óbvio que, em relação à "realidade" analisada por Marianne, a recepção se mostrou pouco à vontade não apenas com o recorte, mas sobretudo com os procedimentos de análise. Não pareceu possível analisar de forma "suficientemente exata" o casamento, de maneira que se optou-se pela interpretação de sua explicação enquanto "atitude corretiva", de cunho moral-conservador. Dito de outra maneira, a recepção de suas considerações ter se deu ora a partir da visão empirista-especializada, ora a partir da intenção crítico-cultural. Para o empirista-especializado, o problema está no método adotado por Marianne; para o crítico-cultural, sua visão sócio-política.

7.1.4 Esposa e *founding mother* da abordagem sociológica do direito em função da liberdade da pessoa

Para Günther Roth (2003: xi), Marianne redige a biografia de Max como se a parceria dos dois, seu companheirismo "vivido e lembrado, continuasse sendo o fundamento de sua vida".

"A preocupação primordial de Marianne era como homens e mulheres poderiam viver

> vidas morais, responsáveis em relação a seus companheiros (...) e, sobretudo, à geração seguinte" (Roth, 2003: xii).

A observação de Roth ganha outra proporção depois de tudo que discutimos sobre a posição empírico-especializada e crítico-cultural de Marianne. Enquanto exemplo vívido "da luta pela emancipação de seu sexo", a autora conferiu acento tanto à "solidariedade entre as mulheres" quanto à "troca intelectual" entre os sexos (Roth, 2003: xiii-xv). Sua ideia de realização pessoal, "contrasta agudamente com qualquer busca hedonista de 'encontrar-se a si mesma' e 'concretizar seu potencial'" (Roth, 2003: vvii). Em suas "convicções sobre as obrigações éticas do casamento" revelou-se uma intelectual e "destacada feminista" (Roth, 2003:vi, xvii) cujo principal interesse, segundo Roth, (2003: xlix) teria sido o "resgate da moralidade sexual".

Importante não confundir aqui "resgate da moralidade sexual" com narrativa científica em função da intenção de moralização. A posição de Marianne não se explica através da tentativa de usar o conhecimento para moralizar os costumes, mas através do que Berger e Zijderveld (2012) descreveram como "ética da moderação". Defendemos aqui que Marianne foi capaz de exercer o ofício de intelectual nesse sentido, à medida que manifestou "convicções sem se tornar um fanático". A belíssima introdução que Roth dedica a ela na biografia de Max Weber nos permite confirmar essa nossa posição. "Seu livro contém um forte ataque ao patriarcado e uma vigorosa súplica pela igualdade no casamento", nos diz Roth. Sua obra compôs a estratégia mais ampla do Movimento Feminino contra a manutenção dos privilégios masculinos no casamento civil e a confiarmos no que ela nos diz sobre o casamento com Max e no que se sabe de sua "popularidade como oradora pública sobre ética social e sexual" (Roth, 2003: xlix), foi mesmo o elevado coeficiente de "desafio ético" inerente à parceria no próprio casamento e no conceito operado em sua sociologia que orientou sua ação em quaisquer das esferas de cultivo. Ética não no sentido imediato.

Ao lutar contra a parca mediação legal oferecida pelo Direito às mulheres (cf. Roth, 2003: xviii) e ao fundar uma sociologia do casamento a partir dessa luta, Marianne defendeu a tese de que "a subordinação diminui não apenas a felicidade da mulher, mas também o valor ético da relação conjugal" (Weber *apud* Roth, 2003: xix) e deixou claro que o valor central – em sua vida e em sua obra – seria sempre o da liberdade. Daí uma sociologia do direito matrimonial como "caminho para a liberdade". A dificuldade em se descrever e localizar essa sociologia a partir de um campo do saber que tem priorizado análises em função do sistema (especialmente o sistema de dominação, qualquer que seja ele) suscita indagações sobre

motivos da denegação do reconhecimento a partir de duas constatações pelo menos:

(1) Se a sociologia de Max é representante exemplar da análise em função da liberdade da pessoa segundo Schelsky, o que autorizou seu "aproveitamento"- e assim seu reconhecimento - no interesse da abordagem em função da estabilidade do todo canonizada no campo sociológico?

(2) porque a sociologia de Marianne não foi submetida ao mesmo tipo de aproveitamento?

A pista que queremos seguir para refletirmos sobre essas questões foi-nos dada por Schelsky (1980:135, 141) e diz respeito à diferença do tratamento dispensado ao Direito em ambas as sociologias; a de Marianne e a de Max. A autonomia da pessoa como "fim em si mesma" na análise jurídico-sociológica de Marianne assume uma outra qualidade em relação à abordagem de Max. A qualidade "é programática" à medida que assume a liberdade da pessoa humana como "ideia cultural e politicamente diretiva do Direito" (Schelsky, 1980:141). É o que Schelsky denomina como "centralidade da autonomia da pessoa" na análise do direito enquanto vetor cultural. Dito de outra amaneira, a "ideia diretiva do Direito" orientou o objetivo da investigação no caso de Marianne mais que a atenção em relação ao seu potencial coercitivo. Não que a sociologia de Max não tenha reconhecido essa função diretiva – positiva – do direito em relação da liberdade da pessoa, obviamente. O que parece, contudo é que por comparação, a atenção sociológica que Marianne concede ao Direito nessa função é mais aguda em relação à tendência da sociologia weberiana de Max a dar mais atenção ao direito em relação à liberdade negativa.

A atenção à liberdade digamos, negativa, leva à priorização do direito não como instrumento que pode "desnaturalizar ou diluir o poder" inerente às formas de dominação (Schelsky, 1980:135), mas como assegurador das estruturas de poder apenas. O mesmo efeito em relação a uma explicação sociológica que parece não conseguir ultrapassar o momento da afirmação da igualdade como ideia diretiva absoluta. Efeito da prevalência das descrições e críticas do mundo reduzido a relações de poder? Talvez, à medida que se seleciona o que se deve relevar nas palavras do próprio Max, que definiu o direito enquanto "forma de dominação no interesse da pessoa". "Forma de dominação" parece ser a senha para reconhecimento dessa perspectiva. Um reconhecimento parcial porque releva precisamente esse "em função da pessoa" e a consequente valorização sociológica do direito enquanto instrumento para a divisão do poder necessária para a neutralização do poder (*apud* Schelsky, 1980:135-36), ou nas palavras de Marianne, para a proteção da pessoa contra o arbítrio, a variação de humor daqueles com os quais ela interage. A recepção da sociologia weberiana parece ter se dado a partir do

que se entendeu como prioridade de Max e de Marianne na análise que ambos fizeram do direito. Em uma, conseguiu-se defender como responsabilidade do intelectual, criticar a função restritiva do direito enquanto parte de um sistema de dominação, e isso apesar de o sociólogo fazer explicitamente da liberdade da pessoa o centro de sua sociologia. Na outra, não se reconhece como sociologia o fruto da dedicação da intelectual à análise da função instrutiva do direito em relação à liberdade da pessoa na interação social, e isso apesar das reiteradas declarações de Marianne sobre a importância política concomitante da análise das relações de poder[170].

Defendemos aqui, na esteira de Schelsky que, no caso da sociologia weberiana das formas de interação é a função instrutiva do Direito que é posta em relevo de maneira que o mesmo não apareça na análise apenas como subsistema na ação social reduzida a dominação, mas se revele como instrumento para defesa das esferas de ação, de vida e de pensamento livres. Um Direito que é demandado e se apresenta por vezes como instrumento para proteção dos indivíduos contra arbitrariedades de toda ordem; nesse sentido, "caminho para a liberdade" necessária para o preenchimento conforme o próprio entendimento das possibilidades de ação que se abrem à pessoa ao longo das interações que ela trava no mundo. A sociologia weberiana "de raiz" contempla essa dimensão, seja ela a de Marianne, seja ela a de Max. A diferença entre ambas parece se justificar na visão mais suave que Marianne tem da modernidade se comparada com a imagem sombria que atormenta Max.

Para ela, assegurar a liberdade diz respeito a assegurar o pluralismo, como diria Böckenförde (2006:60-61). Portanto, modernidade enquanto processo de diferenciação crescente, pluralização, ampliação das possibilidades de escolha e em sendo assim oportunidade histórica para elevação da demanda por formas de proteção da pessoa contra o arbítrio daqueles com os quais se interage. Marianne fala inspirada pela imagem fichteana do humano enquanto ser fadado à liberdade e por isso exigente em relação às condições subjetivas de ação, mas também atento e demandante de condições objetivas mais favoráveis para a ação igualmente livre no mundo a partir de sua diferença. O primeiro tipo de condições remete à abertura de possibilidades de cultivo da (inter)subjetividade; o segundo, à abertura de oportunidades de cultivo da objetividade. O Direito em sua função positiva, para Marianne, diz respeito a essa abertura de possibilidades de cultivo no duplo sentido, porque diz respeito diretamente à forma de organização da interação. Uma vez organizada para a liberdade da pessoa, a intersubjetividade favorece o cultivo na esfera objetiva de ação concomitantemente ao cultivo

[170] Para os conceitos de função restritiva e função instrutiva do Direito recorremos ao vigoroso *Liberdade e Direito, Liberdade e Estado* do jurista Ernst-Wolfgang Böckenförde em parceria com Christoph Enders (2006:42-57).

na esfera da subjetividade. O cultivo nas duas dimensões é fomentado a partir da (re)forma de organização da relação segundo o ideal de coexistência das liberdades. Esse tipo abordagem, segundo Schelsky, alcança a ideia de liberdade em uma formulação especial; a mais exigente já colocada ao Direito: o direito à integridade e à autonomia diante da organização. E ao que parece, o aroma da sociologia assim maturada difere daquele que emana da sociologia que reduz as interações à relação de poder. O lugar de destaque conferido à análise weberiana do fenômeno da dominação (racional-legal, tradicional e carismática) parece apontar para um critério importante na seleção do que é ou não é sociologia no caso dos Weber. Apesar da clareza de que, também para Max, cabia à sociologia a análise do direito em função da liberdade da pessoa, nos parece, contudo que a sociologia de Marianne reverbera, melhor e mais que a imagem da "jaula de ferro" foi capaz, essa força programática do direito.

Temos ciência de que uma explicação desse tipo só se justifica no caso de consenso quanto ao caráter sociológico do trabalho de Marianne. Esse consenso não existe. Por isso uma tese para apresentação e defesa de Marianne Weber como *founding mother* da sociologia do direito matrimonial em função da liberdade do feminino. E embora a tese remeta ao não-reconhecimento enquanto sociologia, conforme a curiosidade original do público especializado em relação ao que a obra de Marianne deve à sociologia de Max, ela foi construindo à medida que procurei evitar o pressuposto negativo, da falta, em relação à certeza quanto à localização do marido no sistema. Não quis reduzir a relação dos Weber à questão de poder. Também evitei esse enquadramento na análise do não-lugar de sua obra na sociologia enquanto injustiça de gênero, já que, uma das coisas que se aprende com Marianne a suspeitar da eficiência do modo ataque quando a questão é a relação entre liberdade e organização política. No caso do não-reconhecimento, inverter o polo da dominação nada resolveu. Por exemplo, as conclusões de Barbel Meurer (2010:243-274) com base na certeza sobre a influência do trabalho da esposa na sociologia do marido; um ponto de vista que determinou negativamente a recepção do primeiro trabalho de fôlego sobre a obra de Marianne[171]. História da recepção que chamou minha atenção para a necessidade de considerar a possibilidade e a necessidade de adotar outra estratégia.

Imaginei que, se o que intriga é principalmente o fato de que, em relação à *Ética Protestante*, não é possível apontar em *Ehefrau und Mutter* qualquer diferença substantiva na forma adotada, deveríamos começar por aí. Em sendo assim, se podemos dizer que *A Ética Protestante* é sociologia, *Esposa e mãe* também é[172]. A diferença digna de nota é o fato de o

[171] Cf. a crítica de Graf (2011) à afirmação de Meurer (2010:265) de que o conceito de racionalização se originou da pena de Marianne, não de Max.

[172] Interessante atentar para o fato de que ambas as obras foram ordenadas originalmente ao campo de estudos

eixo de uma ser a Religião e o da outra, o Direito. A afirmação causa muito desconforto e reações apressadas. Especialmente, chama-se atenção para a importância conferida por Marianne à Religião em seu *Ehefrau und Mutter* e para sua ética de vida. Sobre os fundamentos religiosos da moral dos Weber muito já se especulou e não pretendo aqui engrossar o coro. No caso de Marianne, digo novamente, importa mais a obra que a vida. E embora eu não tenha sido capaz de encontrar registro de estudo mais avançado na comparação entre as *Kultursoziologien* de Max e Marianne e não tenha condições de me dedicar à tarefa no escopo deste trabalho, penso que o que cabe é um esforço no levantamento dos motivos sociologicamente relevantes para as dificuldades do campo do conhecimento em relação à sociologia de Marianne. Em relação ao caráter weberiano de sua sociologia também é possível considerar alguns apontamentos.

A comparação entre *A Ética* e o *Ehefrau und Mutter* revela algumas semelhanças: a relevância concedida ao método histórico para a investigação sociológica da realidade; o caráter neokantiano da reflexão; a importância do esforço de refinamento dos conceitos no decorrer da investigação da realidade (uma premissa rickertiana); as afinidades na forma de conceber racionalização, objetividade e pluralismo de valores; a atenção para o papel das ideias na organização do conhecimento sobre os fenômenos sociais. Ambos os Weber abordam a sociação, mais que a "sociedade"; a ênfase é no indivíduo enquanto um ser de ação e na ação social como objeto privilegiado (cf. Kaesler, 2011). Processos de eticização em meio ao contexto de pluralismo dos valores são destacados em ambas as obras como problemas cruciais da *Kulturtheorie* e mesmo a objetividade é apresentada como vigília, um esforço, expressão da responsabilidade do intelectual. A sociologia weberiana observa rigorosamente estes princípios: a de Max e a de Marianne.

Sobretudo, o que aproxima essas obras é o que permite defender Marianne como "mother founding" da abordagem sociológica em função da liberdade da pessoa ao lado do marido. Ambas as sociologias analisaram Economia, Política, Religião e Direito em função da integridade e autonomia da pessoa. De pleno acordo com as observações de Werner Kraewietz (1988:263), trata-se de uma sociologia onde, tal qual a concepção de Max, considera-se:

> "(...) que la función decisiva de todas las reglas jurídicas socialmente establecidas e institucionalizadas consiste en que cada cual «puede orientar su propio comportamiento a través de las expectativas inequívocas creadas por ellas». Así pues, tampoco aquí el elemento estructural decisivo de la regla jurídica es la amenaza de la sanción o la

históricos.

> coacción, sino la «expectativa» normativa directamente expresada en la prescripción jurídica y con respecto a la cual se puede suponer que para el jugador, es decir, para el destinatario de la norma jurídica, es obligatoria, o sea, que debe cumplirla."

Portanto, para Marianne, tal qual "para Luhmann, al igual que para Weber, Geiger y Schelsky, el derecho «no es en modo alguno primariamente un orden coactivo, sino un medio para facilitar expectativas» que, con la ayuda de las reglas del Derecho («selección de expectativas de comportamiento») es establecido institucionalmente con carácter de permanencia y funciona como una «estructura de los sistemas sociales» más o menos generalizada. As palabras são de Werner Krawietz (1988:265), que recorre às palvras de Helmut Schelsky para afirmar em seguida que "por lo que respecta al concepto sociológico del Derecho -al menos en la teoría y en la sociología del Derecho alemanasdesde Ihering, Max Weber y Geiger hasta Scheisky y Luhmann, se considera que el aporte principal de todas las instituciones jurídicas reside en la creación normativa de expectativas" (Krawietz, 1988:266).

> "Así pues, ni el reconocimiento, ni la coacción ni la sanción ni la existencia de un equipo judicial constituyen el elemento estructural decisivo de la norma jurídica, sino una expectativa expresiva (prescriptiva) seleccionada por la norma jurídica, establecida con carácter de permanencia y eficacia" (Kraewietz,1988:266).

Trata-se, pois de uma sociologia no sentido weberiano, com foco nas "expectativas normativas" estabelecidas para estruturação do casamento enquanto campo de ação dos cônjuges; que convida a investigar o cumprimento e aplicação das regras instituídas juridicamente como "pressupostos" da vida a dois concretamente falando, sem que com isso se diga nada acerca do desdobramento dessa relação na realidade (cf. Krawietz, 1988:261). Seu trabalho deixa claro como esse tipo de regra permite formular com maior segurança suposição quanto à forma de ação dos cônjuges, isso se comparado com casos em que não há como contar com esse tipo de tradução em premissas normativas da ação submetida à expectativa da coexistência das liberdades. Ao analisar o apoio e garantia adicionais por parte do Estado à essa ordem de vida estabelecida como valor, Marianne atua ao lado do marido como co-fundadora dessa perspectiva sociológica alemã bastante específica em relação ao conceito de Direito e de Justiça. É o que justifica a meu juízo, o investimento nos estudos weberianos, agora também de Marianne.

7.2 A ABORDAGEM DE MARIANNE EM RELAÇÃO AOS CLÁSSICOS

A relação entre nossa autora e os "pais da sociologia" tem sido priorizada ao longo do trabalho desenvolvido até agora para recuperação de seu legado. No caso de Durkheim, há que considerar os trabalhos de Stephan Elkins (1989) e Fernado Álvarez-Uría (1999). Já a crítica de Marianne Weber a Simmel conta com um rico material fornecido pelas obras de Wobbe (2004), Berian (2000), Eckjardt (2000), Tijssen (1991) e Meurer (1991). Em relação ao marido, no que diz respeito à tese da autonomização da esfera erótica, importantes estudos foram feitos por Lichtblau (1996), além de Käsler (2011) e de Ringer (2004).

Vamos nos concentrar aqui na resenha que Durkheim escreveu para o *Ehefrau und Mutter*[173] e na crítica de Marianne ao conceito simmeliano de "cultura feminina"[174].

7.2.1 Marianne e Durkheim: casamento em função da sociedade e casamento em função da liberdade

Marianne redigiu *Ehefrau und Mutter* ainda sob o impacto da "luta dentro das próprias fileiras"[175]. O código civil alemão, o direito matrimonial em especial, dominava a pauta do Movimento Feminino. Explicitamente, discutia-se o que o direito tinha a ver com a condição feminina; sem consenso. A disputa entre a corrente socialista (liderada por Clara Zetkin e Lily Braun) e a corrente liberal burguesa havia se acirrado dividindo o Movimento exatamente nos momentos finais de discussão e promulgação do Código Civil em 1900. A convocação para a luta pelos direitos das mulheres passara desde então a ser feita em duas frentes: de um lado, a convocação para o engajamento na mudança social através do Direito (portanto, para a análise

---

[173] Uma tradução para o espanhol da resenha de Durkheim realizada por Fernado Álvarez-Uría está disponível em: http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999330189A/24710. Acesso dia 05/01/2017. Uma tradução da mesma resenha em inglês se encontra no livro editado por Markus Traugott (1978), *Emile Durkheim on Institutional Analysis* (pp. 139-144). A referida tradução se encontra disponível em: https://books.google.com.br/books?id=4axJAQAAQBAJ&pg=PA139&lpg=PA139&dq=Durkheim+Review+of+Marianne+Weber,+Ehefrau+und+Mutter+in+der+Rechtsentwickelung&source=bl&ots=IcbYQA9Cx-&sig=wo8NaXZZ2kCCq10NIPcJgib4iW8&hl=pt-BR&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Durkheim%20Review%20of%20Marianne%20Weber%2C%20Ehefrau%20und%20Mutter%20in%20der%20Rechtsentwickelung&f=false. Acesso dia 05/01/2017.

[174]Para Simmel *Cultura Femenina* y otros ensaios cf. Revista de Occidente (1934) disponível em: http://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Simmel-George-Cultura-Femenina.pdf. Acesso: 05/01/2017.

[175] Vida capítulos 4 e 5.

e exploração das possibilidades e limites da mudança institucional); de outro, a convocação para o engajamento contra a "ordem do capital" (portanto, contra as instituições que sustentam tal ordem, inclusive o direito entendido como mera superestrutura face às relações de produção).

O jusnaturalismo e o historicismo, predominantes no pensamento jurídico alemão da época alimentaram a revolta socialista contra o judiciário em lugar de potencializar a visão do Direito como instrumento. De maneira que as moderadas foram perdendo força. O Direito, que pelo menos desde Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, era tido como frente de luta fundamental, teve sua importância relativizada até o convencimento geral de que a questão feminina tinha a ver sobretudo com o nexo causal entre propriedade privada e patriarcalismo matrimonial (a tese de Engels). A reflexão sobre a condição jurídica da mulher no casamento e no interior da família como um todo parecia menos relevante diante da desigualdade material.

As socialistas saíram na frente no que se refere ao campo teórico e sua função de convencimento. Lily Braun publicou em 1901 o celebrado livro *A questão feminina: seu desenvolvimento histórico e sua dimensão econômica*[176]. Também em 1901 foi publicada a tradução do aclamado livro da feminista americana Charlotte Perkins Stetson Gilman, *Women and Economics: a Study of the Economic Relation Between Men and Women as a Factor in Social Evolution* (1898). A entusiasmada tradutora foi ninguém menos que Marie Stritt, à época presidente da *Liga das Associações Alemãs de Mulheres* (BDF). Stritt estava convicta do caráter determinante da divisão sexual do trabalho e da sexualização da mulher como efeito dessa ordem de coisas. Apostava no regime socialista de realização do "trabalho doméstico" como solução para a questão do trabalho feminino como consta do livro de Perkins-Gilman. Quando Marianne levantou sua crítica contra o determinismo econômico do conceito de liberdade por detrás desse tipo de explicação, eram esses os termos que dominavam a opinião em geral. Tanto, que sua crítica ao argumento de Perkins-Gilman foi a causa da tensão que prevaleceu na relação entre ela e Stritt dentro da *Liga*, determinando inclusive o veto da presidente à publicação de uma resenha do *Ehefrau und Mutter* na revista do BDF.

No mesmo ano da publicação do *Ehefrau und Mutter*, Durkheim (1907) escreveu uma

[176] Braun, Lily (1901). Die Frauenfrage. Ihre geschichtliche Entwicklung und wirtschaftliche Seite. Leipzig, Hirzel. Disponível em http://www.gutenberg.org/files/14075/14075-h/14075-h.htm. O propósito do livro, nas palavras de Lily Braun é ressaltar a luta por condições de existência como fator decisivo da questão feminina. Trata-se da "situação econômica da mulher nas mais importantes civilizações", um livro onde se discute e critica-se "a legislação político-social, identificando claramente os limites de sua influência" além de "lançar um olhar sobre as condições baixo as quais uma solução orgânica para a questão feminina é possível". Lily Braun ainda anuncia na apresentação do livro um segundo volume, cujo objeto é a condição jurídica da mulher no direito civil e no direito público além da "dimensão psicológica e ética da questão feminina".

resenha crítica de sete páginas do livro na *Année Sociologique* (Anexo 1). Na resenha nota-se como a atenção de Durkheim se volta para a maneira como a Sra. Weber articula moralidade e instituições. E a crítica fundamental, voltava-se para a recusa de Marianne em reconhecer a sociedade como fonte da moral. Mas quando o pai fundador da sociologia francesa escreve sua resenha, ele provavelmente pouco sabia sobre os detalhes da disputa entre perspectivas teóricas dentro do Movimento Feminino Alemão. Se soubesse, não teria julgado o esforço de Marianne em esclarecer os limites do determinismo econômico na definição marxista de liberdade como fruto de uma "preocupação excessiva" em "combater" a tese de Engels, cujo valor científico a autora teria "hiperdimensionado" (cf. Durkheim, 1907)[177]. A insistência de Marianne na necessidade de refutar a absolutização do econômico como base para definição da liberdade do feminino no casamento foi vista por Durkheim como negação "simplória" do fato social da correlação entre os regimes econômicos que se sucederam ao longo da história e a condição social da mulher e assim, o sociólogo dá a entender em sua resenha que não reconheceu o significado epistemológico da relativização do econômico enquanto vetor cultural que orienta boa parte do argumento de Marianne no *Ehefrau und Mutter*. Ainda parece escapar-lhe o fato de que ela o faz à medida que ressalta a importância do direito matrimonial enquanto vetor cultural.

Temos defendido que Marianne fez esse movimento a partir do esforço de complexificação do real tal qual descrito na teoria socialista. Um movimento que explica e justifica seu método de trabalho. Ao destacar o Direito como mais um vetor cultural (ao lado da Economia e da Religião), Marianne age de acordo com o que o próprio Durkheim defendeu ao abraçar identificar ali uma oportunidade para observar e medir na prática o nível de solidariedade social (Massela, 2014:269). Entretanto, a seguirmos o diagnóstico de Schelsky (1980), podemos classificar a abordagem durkheimiana do direito como institucional-objetiva; aquela com foco na influência das instituições sobre a conduta dos sujeitos com vistas à estabilidade e duração da organização social. O Direito na abordagem de Marianne, por outro lado, pode ser descrito sob outra perspectiva; algo mais que "ordem social objetivada" de Durkheim, cujo foco é o indivíduo em ação "no Direito e segundo o direito" como viria a ser defendido nos anos 1980 por Helmut Schelsky (1980:80).

Se a autora prioriza o indivíduo, prioriza-se a oposição em lugar da complementaridade das abordagens. A análise do direito matrimonial em função da liberdade

[177] Para a tradução em espanhol da resenha de Durkheim, à qual reportamos aqui, cf. bem como Álvarez-Uría (1999).

da pessoa pareceu ao sociólogo francês algum tipo de tentativa de reindividualização[178] quando observada a partir de uma análise do mesmo fenômeno, mas declaradamente em função do "todo social". Segundo essa lógica binaria, o argumento de Marianne aparece forçando a oposição ao que se defende em uma análise em função da sociedade como a de tipo durkheimiano. A reação é a classificação da abordagem alternativa como análise em função do indivíduo atomístico. A resenha de Durkheim tende para esse julgamento.

Depois de tudo que dissemos aqui, nossa posição em relação a essa classificação de inspiração durkheimiana do que seria a perspectiva de Marianne é sobretudo divergente. A perspectiva de nossa autora é ética. A centralidade de sua análise se concentra na integridade e autonomia individual para a autodeterminação do próprio agir e diante dos grupos organizados em geral. Trata-se de perspectiva que Schelsky denomina como "em função da liberdade da pessoa". Em função da liberdade da pessoa, o Direito na obra de Marianne aparece como linha mestra e fator social indelével da mudança social. Nesse tipo de análise, ambiciona-se verificar como as diversas facetas do contexto social referentes à condição feminina interferem no ritmo e na forma da mudança social. Ali, o direito matrimonial continua sendo entendido como uma dimensão teórica particular, mas essencial, contudo, para a liberdade da pessoa no casamento moderno.

Essa perspectiva que estamos chamando com Schelsky de análise sociológica em função da pessoa impõe uma diferenciação na maneira de pensar o processo de institucionalização em comparação às conclusões possíveis a partir da perspectiva durkheimiana caracteriza aqui, também segundo Schelsky, como perspectiva em função da sociedade e sua concentração nas "formas sociais superstáveis" conforme a intenção explícita do partidário em domesticar o processo de mudança social[179]. É o que se pode identificar no caso do argumento sociológico de Durkheim e por derivação, como o que dirigiu as observações feitas pelo sociólogo à perspectiva de Marianne[180]. Nas palavras de Marcela Cristi, em sua

---

[178] Vida capítulos 6 e 7.

[179] Não é à toa que, como Gehlen, "a caracterização da instituição" também em Durkheim provém "da análise das sociedades primitivas", ou seja, enquanto "formas superstáveis" (Schelsky, 1980:81).

[180] Para detalhes sobre a sociologia de Durkheim em relação ás questões discutidas por Marianne, cf. o denso texto de Marcela Cristi (2012), Dsponível em: https://ejournals.library.ualberta.ca/index.php/CJS/article/download/12253/14602. No artigo analisa-se ao detalhe como "contemporary scholars discuss his notion of individual rights in neutral terms, as if Durkheim applied it equally to both sexes, ignoring the fact that women are excluded from Durkheim's vision of a just society". O artigo "places Durkheim's theory of moral individualism and social justice in the context of his views on women, and offers a critique both of his theory and its present-day interpretation. It is argued that his reputation as defender of human rights is undermined by his theoretical treatment of the female sex". A conclusão: "Durkheim refers to the 'individual' in generic terms, but his approach to a just social order and rights is essentially formulated in terms of the 'social' male individual" (Cristi, 2012:409).

resenha, Durkheim "claims that legal equality would have a deleterious effect. It would compromise the "organic unity" of the family and weaken the matrimonial bond". (…) "in another review, written the same year, he reiterates that women's inferior position in the family is required 'only insofar as [it] is needed for good conjugal discipline and the shared interests of the household'" (Cristi, 2012:424).

Vale uma citação mais extensa das observações de Cristi para a posição de Durkheim na resenha.

> "Durkheim agrees with Weber's thesis that domestic evolution has determined the evolution of women's right, and that her place in the family has determined her position in society. This represents, for him, an 'undeniable' principle. However, he finds Weber's conception of family history 'simplistic' to the point of concealing how difficult it is to analyze or even solve the problem. Yet, he does not reject Weber's contention that the conditions of wives have grown 'increasingly worse', since the establishment of the wife's civil incompetence, or that the 'sovereignty of men' has been maintained 'by the force of prejudices', resulting in 'everlasting subordination'. Neither does he dispute her claim that while in modern society patriarchal power 'is no longer justified', women are still treated as 'inferior' and precluded from 'freely developing' their individuality both 'inside the home [and] in public life'. Even so, he insists that the moral importance of the wife's role has increased to the degree that the conjugal society has become more patriarchal and strongly organized" (Cristi, 2012:425).

A análise de Marcela Cristi prossegue de maneira a nos permitir a identificação do que necessariamente afasta Durkheim de Marianne.

> "Durkheim's rejection of gender equality appears to have been grounded on a fear of the disruptive effect it could have on the institution of marriage. His fundamental concern is a radical transformation of the family. It is worth noting that on personal family matters, Durkheim held a very 'puritanical disposition'. He opposed his daughter's desire to pursue a university career. He wanted the modern family guided by a 'rigid moral code' which, in terms of sexual morals, was similar to that of the Catholic and Protestant religions. In addition, he was alarmed by the rising rates of illegitimacy and divorce in France. Not surprisingly, he took the position that women's emancipation would affect marital solidarity and, ultimately, have deleterious consequences on society as a whole. In Suicide, he admonishes defenders of equal rights for women that they 'forget that the work of centuries cannot be instantly abolished', that legal equality cannot be legitimate as long as the 'psychological' inequality between men and women is so 'flagrant. Our efforts must be bent to reduce the latter'. To be equal in front of the law, and equally protected by the institution of marriage, they must be first of all 'creatures of the same nature'. In his earlier writings, in short, he took the position that due to woman's psychological and social backwardness, equality could not be granted at that particular historical juncture" (Cristi, 2012:426).

Para comparação entre as abordagens, teríamos então, seja a partir das observações de Cristi, seja das considerações de Schelsky, o seguinte quadro.

Figura 12 - Marianne e Durkheim

Fonte: da autora.

Outrosim, mantenhamos o foco na diferenciação das abordagens segundo a classificação proposta por Helmut Schelsky. Quando o que se considera é o efeito da liberdade da pessoa sobre o mundo das instituições, parte-se da possibilidade de, através do Direito,

alterar o funcionamento das organizações justamente para proteção e fomento da autonomia e integridade do indivíduo contra os efeitos institucionais nocivos. Enquanto vetor cultural diferenciado, o Direito nesse caso é analisado em seu constante efeito sobre a existência das organizações no mundo moderno, portanto algo mais que mero instrumento de organização a serviço da funcionalidade social geral (cf. Schelsky, 1980:82).

Por isso pode-se dizer a partir do argumento de Schelsky que, em relação à sociologia de Durkheim, a de Marianne também é genuinamente weberiana. Diferencia contexto institucional que "faz valer" - impõe a presença de - as normas e, por meio delas, a "ideia" diretiva da ação e a consciência individual em relação à ideia, ao valor da liberdade se é esta a diretriz do Direito e da ação individual. O fundamental nesta sociologia é a autonomia da pessoa no cumprimento de seus papéis num sentido diferente daquele que ocupou Durkheim, precisamente em virtude do valor que conceitos como o de "efervescência coletiva" assumem na explicação sociológica. E embora a perspectiva de Marianne, como a de Durkheim, seja a da "integração" (ou seja, as formas de cooperação da sociedade aparecem em destaque no que se refere ao espaço concedido ao conflito na análise), para a autora o verdadeiro fato social na modernidade é o Direito enquanto meio de se resguardar a possibilidade de liberdade em relação ao poder das organizações.

Segundo Schelsky (1980:83), a "consideração do Direito", quando a perspectiva é de integração, "é inevitável" ao contrário das perspectivas que priorizam o conflito que tendem a valorizar a importância da estratégia revolucionária[181]. A perspectiva de integração nesse sentido explica a importância atribuída tanto por Marianne quanto por Durkheim ao Direito. Contudo, apenas Marianne parece aceitar o Direito em função da liberdade como constante cultural. Para Durkheim, o indivíduo é sobretudo um vetor do conflito em potencial e, enquanto tal, a função do direito que prevalece culturalmente é a coercitiva, ou seja, a de restrição da liberdade. O que "vem do Direito, o referido indivíduo deve acatar passivamente como motivo de sua ação" como diria Schelsky (1980:112) em suas considerações sobre as análises em função do "todo social" cuja sociologia de Durkheim figura como exemplo privilegiado no universo francês.

A partir de uma sociologia onde a ação aparece, via de regra, como "dirigida pelo sistema", onde os interesses e motivos dos indivíduos praticamente não contam no

[181] O desprezo do Direito constitui segundo Schelsky (1980:84) marca distintiva da "perspectiva do conflito" e a consequente radicalização política que ela justifica. Embora boa para mobilizar, se mostra ineficiente como base da explicação sociológica pois reduz a integração a um caso especial de coerção. Ou seja, as relações de poder explicam por si só a estrutura social. A "difamação sociológica da justiça" em várias das abordagens fieis à premissa da dominação masculina segue o roteiro descrito por Schelsky.

esclarecimento do motivo da ação caso divirjam dos "motivos da sociedade", nesse tipo de abordagem, o "Direito se impõe ao indivíduo"; é sempre "direito do sistema" (Schelsky, 1980:112). A análise que Durkheim faz do casamento é também em função da sociedade bem como sua visão da condição da mulher casada[182]. Tal qual o direito enquanto instituição, que aparece quase que exclusivamente vinculado aos costumes, aos usos, às convenções (cf. Schelsky, 1980:122-123; 148), o casamento na visão de Durkheim nada tem a ver com a demanda moderna por espaço para ação consciente em relação ao fim como cabe na análise da mudança social através do direito matrimonial proposta por Marianne em seu *Ehefrau und Mutter* onde o "funcionamento do Direito" é que é privilegiado. Em lugar de virtude da tradição, a parte mais consolidada da vida social, o Direito como instituição que pode ser aperfeiçoada[183]. Além do que, seu estudo comparado das diversas legislações relativas ao casamento em relação à condição feminina desvela a questão enquanto fenômeno social cuja explicação não cede à pergunta durkheimiana pela origem do Direito ou pela evolução do mesmo a partir dos costumes (ou da consciência coletiva)[184].

Em síntese e nos valendo da terminologia de Schelsky mais uma vez, enquanto a sociologia de Durkheim coloca lado a lado uma teoria das instituições e uma abordagem em função da sociedade, a de Marianne identifica as instituições como mediadoras entre o "eu" em ação e o "nós" em interação. Enquanto o sociólogo privilegia a estabilidade da sociedade, a unidade política valorizada em sua ciência, Marianne coloca toda a análise em função da autonomia da pessoa. Central na teoria da ação que compõe o pano de fundo de sua abordagem são o direito individual de determinar-se eticamente os fins da própria ação, o acesso aos meios subjetivos e objetivos para realizá-los, além de proteção jurídica contra o poder institucional; ou seja, o reconhecimento jurídico da condição de subjetividade reflexiva diante de todas as dimensões funcionais e objetivas de cada uma das organizações da qual o indivíduo participa.

Durkheim não atentou para nada disso em sua resenha do *Ehefrau und Mutter*. Ele só conseguiu olhar a tese de Marianne a partir da orientação substantiva fundamental em sua sociologia, qual seja, "a sociedade como causa determinante dos fenômenos sociais" e, portanto, "a legislação enquanto codificação dos costumes populares" (Massela, 2014:269). A perspectiva em função do "todo social" não liberou o sociólogo para a apreciação da qualidade da abordagem complementar do direito matrimonial em função da liberdade da esposa e mãe

[182] Cf. Cristi (2012).
[183] Sobre vários desses procedimentos de Marianne em relação ao que se definiu para o "jurista sociólogo" nos termos de Jhering, cf. Schelsky (1980:151).
[184] Sobre os limites das doutrinas nativistas sobre a origem do Direito, mais uma vez, Schelsky (1980:153)

proposta por Marianne. Sem conseguir identificar o esquema explicativo proposto pela autora, as unidades de análise privilegiadas e os problemas de investigação eleitos por Marianne, Durkheim se concentra no que considerou como uma tentativa de debilitar a unidade orgânica da família e do matrimônio - para ele a fonte privilegiada da "grandeza feminina".

A negação da origem religiosa do respeito ao papel social da mulher na família parece ser um dos itens que mais incomoda o sociólogo francês na análise de Marianne, junto da desconstrução da ideia de que o tratamento dispensado à mulher seja mera questão de hábito, superável à medida que o centro de gravidade da vida masculina passa a ser o lar. Durkheim professa em sua resenha sua crença que a situação moral da esposa e mãe foi engrandecida ao longo da história; argumento em conformidade com sua teoria sobre a origem do Direito. Segundo essa perspectiva, uma sociologia cujo centro de relevância no caso do direito matrimonial não seja a família em si lhe parece indefensável.

Surpresa nesse caso seria se Durkheim agisse de outra forma e não julgasse como "simplista" a "maneira como a Sra. Weber" vincula "história da mulher e história da família". Para ele, ao "inferir soluções para os problemas da atualidade em tudo que se refere ao que deve ser a condição jurídica da mulher, tanto no interior da família quanto na sociedade" (Durkheim, 1999:190-191), Marianne perde de vista o fato social. E embora reconheça como legítima a preocupação da autora com a condição jurídica da mulher no interior da família e na sociedade, ele não foi capaz de nomear como objeto central do *Ehefrau und Mutter* a discussão e análise do problema da submissão da mulher à menoridade jurídica na vida civil. Segundo Durkheim:

> "Estamos lejos de cuestionar la idea de que el estatuto jurídico de la mujer tal y como viene determinado en el derecho civil de los pueblos europeos, deba ser sometido a importantes reformas. Pero, por otra parte, la argumentación simplista de la señora Weber; y las conclusiones que extrae, desconocen demasiado, a nuestro juicio, la complejidad del problema" (Durkheim, 1999:193).

Marianne Weber demonstra como as reformas da legislação e da prática jurídica são a expressão de um processo de institucionalização jurídica da liberdade da pessoa a partir do interesse real pela segurança das posições dos indivíduos dentro da família. Afirma que a liberdade da esposa e mãe continuadamente se apresentou ao longo da história do desenvolvimento do direito como pedra de toque a partir da qual se definem direitos e deveres na institucionalização jurídica do vínculo conjugal. Como é conhecida a rejeição durkheimiana ao individualismo de interesse meramente pessoal, é possível compreender porque o sociólogo tende em sua resenha a identificar a posição de Marianne com algo nesse sentido. Todavia,

como demonstrado claramente ao longo de todo seu livro[185], Marianne se opõe categoricamente ao que Hans Joas, na esteira do próprio Durkheim, chama de "individualismo destrutivo", aquele onde indivíduos aparecem como seres que "não são guiados por nenhum propósito mais elevado que a obtenção de seu próprio prazer egoísta ou de seu próprio proveito econômico" (Joas, 2012:81). Tal individualismo utilitarista-egoísta configura o valor oposto do que fundamenta o valor da "personalidade institucional" segundo Marianne Weber.

O mal-entendido da parte de Durkheim poderia ter a ver então com uma outra tendência: a de confundir o acento weberiano de Marianne no caráter institucional da personalidade com o processo de "sacralização" (outro tema caro a Durkheim) da condição de esposa e mãe. Mas o uso do termo "sacralização" para nomear o processo que Marianne Weber descreve em *Ehefrau und Mutter* é inadequado se o mesmo não for relativizado a exemplo da proposta de análise de Joas (2012), a partir de uma "genealogia afirmativa" dos direitos da mulher enquanto esposa e mãe. Em especial porque a origem da elaboração jurídica da liberdade da esposa e mãe assenta em um interesse, digamos, prático: o interesse na proteção das filhas "dadas" em casamento. Mas não há dúvida de que a reciprocidade como a primeira diretriz jurídica para a liberdade da pessoa tal qual defendido por Schelsky (1980) é aqui o componente decisivo nessa valorização do feminino enquanto indivíduo em relação. São os limites da esfera de livre ação desse indivíduo, não do titular da liberdade desimpedida, que interessam ao Direito garantir e promover num primeiro momento, segundo a leitura de nossa autora.

Para Marianne, portanto, os efeitos do desenvolvimento do direito relativo à mãe e esposa não devem ser confundidos com os efeitos do que poderíamos chamar a partir de Joas de "sacralização da mulher". Primeiro, porque a partir do que se lê em Marianne, uma teoria da ação que descole o agente de sua posição institucional, de seu contexto de interação seria indefensável. Segundo, porque a sacralização no sentido da elevação das expectativas morais em relação ao que se entende por feminino sempre envolveu ao longo da história o problema da falta de reciprocidade na elevação das expectativas em relação ao masculino. Tal como afirma Joas (2012:84), pode-se dizer que, também para a Marianne, é na definição da situação institucional que se encontra a "referência à socialidade necessária do indivíduo e a um tipo específico da vida social, do qual a personalidade de cada indivíduo é constitutiva"[186].

Contudo, a "sacralização" à qual Durkheim parece fazer referência, e que o sociólogo parece defender como objetivo primordial da institucionalização jurídica do casamento, pode

[185] Vide capítulos 3, 4 e 5.
[186] É como Joas distingue o conceito de pessoa do conceito de indivíduo.

até “fazer ver” teoricamente a demanda prática por formalização da preocupação social em relação a tudo que diga respeito à condição de esposa e/ou mãe, às dificuldades impostas a quem assume tal papel, ao abandono institucional dos indivíduos nestas funções. Todas preocupações de caráter social no sentido durkheimiano. Mas não é esse tipo de demanda que Marianne prioriza em sua análise do casamento ou quando menciona o que nomeamos a partir de Joas como “sacralização” do feminino ao longo da história. Ela se volta para os efeitos práticos da objetivação jurídica do valor, não da mulher em si, ou da esposa e mãe em particular, mas da integridade e autonomia da pessoa no casamento, inclusive quando titulares dos referidos papéis.

Outro ponto a ser levado em consideração é o reconhecimento partilhado pelos dois autores de que a interação social nem sempre se dá entre competentes. Ambos os autores concordam que, não raro, é a interdependência que define muitas das relações humanas, as familiares, íntima, em particular. Eles ainda concordam quanto ao princípio de que não é sempre que indivíduos irão pensar por si mesmos na necessidade de sustentar essa rede de relações. Desligar-se dos vínculos é opção que sempre se coloca, como se coloca também, contrariando a fé do libertarismo, a necessidade de se pensar maneiras que encorajem “a manutenção de certos vínculos sociais, entre eles os familiares” (Kymlicka, 2006:330). A necessidade de tornar “a extinção destes vínculos mais difícil” realmente é considerada por ambos apesar do acento diferenciado no que cabe ao direito nesse caso.

Como defende Durkheim, é evidente que a liberdade dos cônjuges no sentido objetivo depende de algum tipo de restrição da liberdade subjetiva a qual somente o Direito é autorizado no contexto de Estado de Direito. Sendo assim, pode-se dizer que Marianne reconhece sim a função de restrição da liberdade que, segundo o argumento durkheimiano, diz respeito diretamente ao fato de os indivíduos nem sempre pensarem por si mesmos em sustentar a rede de relações legadas a eles. Todavia, é a função de instrução da liberdade que Marianne destaca em sua abordagem de maneira a fazer lembrar a demanda antropológica do humano por autonomia moral necessária à ação e significado que dirigirá sua existência.

Por fim cabe deixar registrado que em sua resenha Durkheim mitiga a importância do que se revela como o mais fundamental na perspectiva de Marianne: o processo histórico de institucionalização jurídica da liberdade da esposa e mãe nas diversas culturas. Encantado com o ideal de solidariedade, Durkheim não apenas minora a importância metodológica da perspectiva histórica na análise proposta por Marianne, mas também deixa passar que ideal para a autora no caso é a integridade e autonomia da esposa e mãe. O primeiro momento, o durkheimiano, pode ser lido a partir do sentimento em relação a um ideal; o segundo, o

weberiano, a partir da realidade da institucionalização de uma ideia. Durkheim concorda com as críticas de Marianne à concepção libertária de autonomia pessoal. Mas parece não aceitar a crítica da autora àqueles que conclamavam ao fortalecimento das concepções tradicionais no decorrer das propostas de reforma do código civil. Marianne discorre longamente sobre o fato de os antigos elementos não cumprirem mais com o que se demandava contemporaneamente à lei no Ocidente e assim insistiu no fato de que o direito de família alemão vinha mantendo traços estruturais que assinalavam a necessidade de avanço na função instrutiva do Direito em relação à liberdade da pessoa na função de cônjuges e pais. Durkheim percebe esse algo além da questão de gênero no argumento de Marianne e por isso endossa a cautela da Sra. Weber diante do discurso generalista sobre "os direitos das mulheres". Mas não se mostra capaz de alcançar a demanda mais radical, de base antropológica, por liberdade como o que define o humano na abordagem da autora.

O sociólogo parece aprovar também as considerações de Marianne sobre as tendências sócio-estruturais vigentes em cada época analisada por Marianne e que marcaram o ritmo em termos de avanços e/ou retrocessos na demanda ao Direito em função da liberdade da pessoa[187]. Como se vê nos capítulos 3, 4 e 5 desta tese, duas dessas tendências sócio-estruturais mereceram destaque em *Ehefrau und Mutter*: o aumento do número de instituições das quais os indivíduos - em especial as mulheres - passam a participar com a modernização e o aumento da demanda por judicialização das relações sociais como garantia de sua integridade e autonomia diante daqueles com os quais se interage. Num contexto de adensamento das possibilidades de socialização, Durkheim também já havia se convencido da importância do Direito enquanto recurso cultural eficiente. Mas ele discutiu o direito moderno a partir de ideias como a de dessacralização do direito civil e do grau de juridificação das "relações solidárias difusas". O fato é que, diferentemente da visão durkheimiana do processo de generalização de valores, para Marianne não existiu um processo de promoção espontâneo e crescente nem da valorização simbólica da mulher, muito menos das formas de proteção jurídica da condição feminina. Daí a necessidade de engajamento na reforma do direito civil, mais do que na revolução dos costumes, segundo ela.

Por fim, pode-se dizer que Durkheim opta em sua resenha pelo que podemos chamar com Joas (2012:99) de "esquematizações do tipo amigo-inimigo"[188]. A elevada carga

[187] Circunstâncias que Marianne ainda teve chance de verem demolidas com a ascensão do nazismo.

[188] No caso, Joas (2012:99) faz referência à *Psicologia da Justiça Penal* de Georg H. Mead que identifica a solidariedade de sentimento (no caso a agressividade do grupo unido contra o inimigo comum) com o apagamento das diferenças entre os interesses individuais.

emocional a partir da qual o sociólogo considera as questões relativas ao casamento, à família e à emancipação feminina é indisfarçável. Uma reação que pode ser sim efeito do impulso sincero para encontrar uma consideração adequada para a questão. Mas pode também esconder o moralismo como justificativa tanto para o autoritarismo das normas institucionais e que sua sociologia defende quando o assunto é casamento, quanto para o sentimento de autossuficiência da análise sociológica em função do "todo social" da qual Durkheim parece convicto. Em relação a essa emocionalização, nossa autora procurou se manter weberianamente vigilante. E embora possa ter dado vazão a suas opiniões aqui em ali, o faz sem compactuar com a produção do conhecimento segundo uma ética da convicção.

7.2.2 Marianne e Simmel: liberdade e valor do modo feminino de ação

Marianne discute em seu artigo *A mulher e a cultura objetiva* (1919) a perspectiva simmeliana sobre a relação entre os gêneros. Como, no dizer de Josetxo Beriain (2000:162), "para Simmel, el problema fundamental radica en la discrepancia radical existente entre la forma del ser femenino y la cultura objetiva en general" e "la dominación fundada en la prepotencia subjetiva siempre ha tratado de procurarse una base objetiva, es decir, de transformar el poder en derecho", é exatamente o acento simmeliano na necessidade de se reconhecer "la autonomía de lo femenino como una forma de vida que estructura la experiencia humana" que Marianne assume como ponto de partida para seu diálogo crítico com o amigo que se ocupara da questão em textos como o "Cultura femenina" (1911) e, principalmente, "O relativo e o absoluto na questão dos gêneros" (1911). O alvo da crítica de Marianne é em primeira linha o dualismo implicado na visão simmeliana da questão, mais precisamente, as consequências desse dualismo para a "composição" simmeliana do que o sociólogo nomeia como "cultura feminina".

Josetxo Beriain (2000: 163-164) coloca à nossa disposição uma abrangente descrição da visão simmeliana sobre o feminino em relação ao masculino. A citação tão extensa de parte da referida descrição visa aqui aproveitar a oportunidade de visualização de como Simmel opera sua análise, por meio de um movimento de aproximação e afastamento, que desemboca em um dualismo que, neste caso, acaba por determinar a posição assumida pelo sociólogo na questão.

> "El hombre separa su personalidad global de la correspondiente relación particular y experimenta ésta en la objetividad pura; la mujer, por el contrario, no puede representarse esta relación momentánea como una relación impersonal, sino que la experimenta inseparablemente de su ser global y unitario. Los hombres consideran a menudo a la mujer como «cosa» (objeto); sin embargo, ésta no puede proceder de la misma forma con el hombre. La mujer vive en la identidad más profunda de su ser y de su condición de mujer, en el carácter absoluto de una condición sexual determinada en sí misma, que no precisa para ser sustancial de la relación con el otro sexo. El varón es un ente determinado (entiéndase socialmente determinado), para la división del trabajo y por la división del trabajo, es decir, por una específica forma de objetivación histórica. Así proyecta una actitud de dominio, de control, de intervención en el mundo, que se ha puesto de manifiesto en la historia de la política, del sacerdocio, de las formas económicas, del derecho familiar, etc. El varón crea lo objetivo, sale de sí mismo, se objetiva; por tanto, se hace objeto para sí mismo y para los demás, sólo él es capaz de desensimismarse; sin embargo, la condición de la mujer permanece en sí misma, su mundo gravita en su propio centro. Ella es el auténtico «ser humano», frente al varón, que es «mitad bestia, mitad ángel», «mitad Jekill, mitad Hyde»; una mitad deviene la otra mitad por su propia naturaleza afín a la diferenciación. El ser del hombre, dualista, inquieto, entregado a la indeterminación del devenir, exige su redención en un hacer objetivado. Toda la inversión de la secuencia teleológica medios-fines, mencionada arriba como autonomización no deseada de la cultura objetiva realmente existente, tan profundamente enraizada en la esencia masculina, es inaplicable con la misma profundidad a la femenina. El varón es capaz de vivir y morir por una idea, pero esa idea se sitúa siempre indefectiblemente fuera de él, es su tarea infinita; él es siempre, en sentido ideal, un solitario. Pero, para la mujer, su ser y la idea son una misma cosa; la mujer, aunque en ocasiones se vea reducida por el destino, socialmente producido por el hombre, al aislamiento del hogar, nunca es tan típicamente solitaria como lo es el hombre; ella siempre está consigo misma en su casa, mientras que el hombre busca siempre su «casa» fuera de sí mismo. Por un lado, se encuentra lo masculino como absoluto, que es más que masculino, que significa la objetividad, la elevación normativa por encima de toda subjetividad y antagonismo alcanzada al precio del dualismo (sujeto-objeto); por otro lado, está lo femenino como absoluto, que incorpora en su inmóvil reclusión sustancial la unidad del ser humano previa a la diferenciación entre sujeto y objeto. Las mujeres dan la sensación de una cierta falta de desarrollo, de albergar capacidades que no han llegado a realizarse, al margen de todos los obstáculos a su desarrollo derivados de los prejuicios y los quebrantos sociales. Sin duda, no es correcto ver en esta «indiferenciación» tan sólo una insuficiencia, un atraso. Más bien, es ésta la forma, absolutamente positiva, en que se expresa la esencia de la mujer, constituyendo un ideal en sí misma, y situándose con iguales credenciales al lado de la «diferenciación» del hombre" (Beriain, 2000: 163-164).

Mas, primeiramente o argumento de Marianne, já que temos acesso garantido à sociologia de Simmel. Como visto, para Marianne a instrução da autonomia da mulher no casamento passa necessariamente pelo reconhecimento mútuo da dignidade dos diferentes. Sua explicação sociológica propõe enfrentar o problema da abordagem dos diferentes sem hierarquizá-los e assim analisar o direito matrimonial em função da liberdade da pessoa. Um posicionamento útil na empreitada que é construir uma análise sociológica das formas de interação.

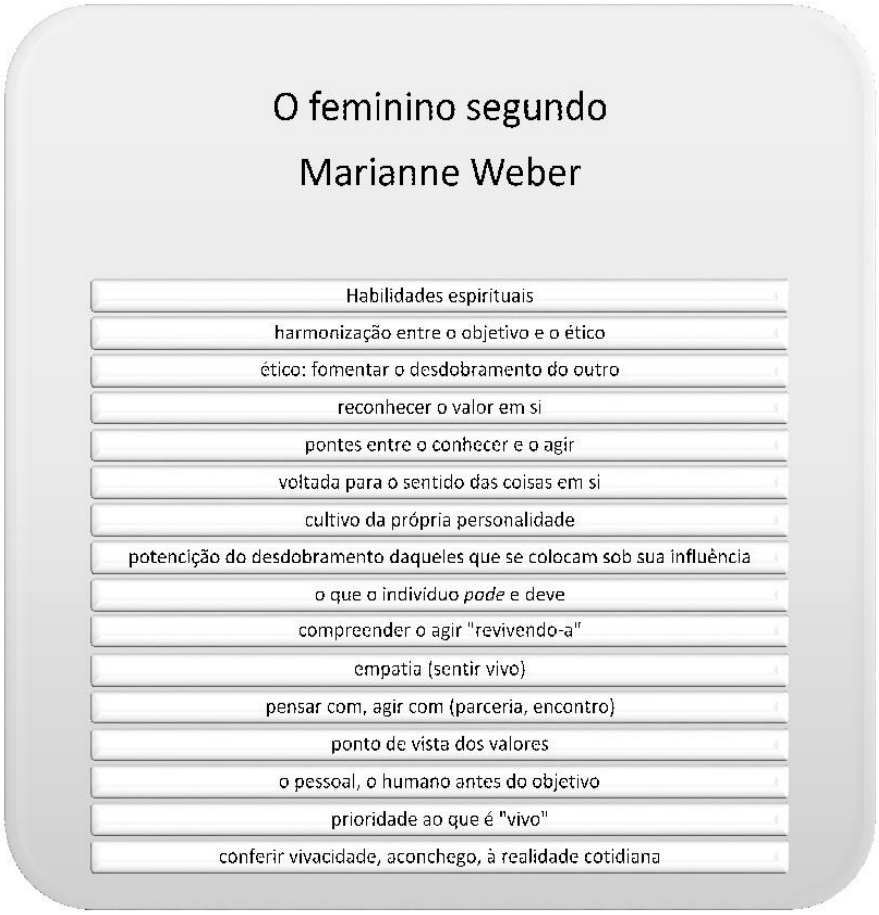
A perspectiva de Marianne remete a uma antropologia bastante específica, que permite adotar como ponto de partida a premissa do igual valor - no sentido de igual importância para o processo de desdobramento da personalidade - do que estaremos chamando aqui com Fréderic

Buytendijk (1970)[189] de "dinâmica feminina" e "dinâmica masculina de existência". O pressuposto da igualdade nesses termos permite à autora a elaboração de conclusões muito diversas das simmelianas no que se refere à qualidade da participação do feminino na cultura. Esse pressuposto filosófico pode ser diretamente associado com o que José Luis Aranguren chama de "a tarefa da moral" propriamente dita: *chegar a ser o que se pode ser a partir do que se é*. Como visto nos capítulos 2 e 6, um verdadeiro *pathos* da liberdade como sustentáculo do posicionamento teórico e político de Marianne, a partir do qual se defende a ideia de que "no eu nada é ou se passa que já não tenha lugar nele mesmo", conforme as palavras de Gehlen (1980:324) para a premissa filosófica de Fichte. Um posicionamento que reconhece conhecimento e ação humanos como auto referenciados; que entende que "todo problema relativo à existência humana" deve se tornar "um problema de reflexão" (Gehlen, 1980:326). Ao submeter o problema da liberdade do feminino ao juízo, um problema de significação histórico-sociológico, Marianne se debruça sobre a relação ao feminino/masculino, sobretudo sobre o ser-mulher colocando em relevo a "personificação do modo de ação feminino" (Roth, 2006: xxxix).

A partir do que se lê em *Ehefrau und Mutter* e em outros textos (especialmente os publicados no *Frauenfrage und Frauengedanken* (1919) podemos copilar as características que compõem essa personificação segundo o entendimento de Marianne.

Figura 13 - Feminino na Sociologia de Marianne Weber

[189] Buytendijk foi um dos fundadores da Antropologia Filosófica. Biólogo, antropólogo, psicólogo, dedicado à medicina esportiva, o pensador holandês valorizou a perspectiva fenomenológica na discussão e reelaboração da visão do feminino em relação ao discurso psicanalítico dominante. Seu livro *La Mujer: Naturaleza, Aparencia, Existencia* foi fundamental para descrever o ponto de vista diferenciado de Marianne Weber.



Fonte: da autora.

Na abordagem de Marianne, feminino e masculino aparecem como permeáveis um ao outro. A permeabilização do feminino pelo masculino se daria nas oportunidades de “encontro”, de “parceria”. Diferentemente da dinâmica masculina de expansão, que se coloca “contra” o mundo, a dinâmica feminina aparece descrita como aquela que favorece o “encontro”; caracteriza-se pela disposição para a coexistência das recíprocas esferas de livre ação, pela busca pelo característico dirigindo intencionalmente a atitude à potenciação dos valores inerentes àquilo que compõe a interação. Nos termos de Buytendijk (1970) em sua descrição da dinâmica feminina de existência, podemos dizer que Marianne valoriza o movimento “simpatético” (de reconhecimento do valor escondido), que se revela no coexistir e por isso a valorização mais acentuada das situações que favorecem a afecção mútua (o dar e receber sentido), e assim, o que é germinante na relação, na educação, no cuidado, em toda arte e todo conhecimento cuja fonte seja a atenção para com o existente. Marianne descreve essa forma

vigilante de conhecer, constituída no *estar-com*, como "mais feminina" e analisa a partir dessa forma o caráter diferencial da contribuição do feminino à cultura e que reencontramos descrito a partir de uma linguagem mais fenomenológica em *La Mujer* de Buytendijk (1970).

Apesar deste autor não citar Marianne, entendo que são dele as palavras que melhor descrevem o que nossa autora entende por "la plena existencia humana", que exige de todo ser humano "ambos proyectos, ambas visiones, tanto la forma masculina de ser como la femenina" (Buytendijk, 1970:336). Para ela, como para Buytendijk (1970:309), mesmo que as dinâmicas masculina e feminina sejam inatas - no sentido de disponíveis para o ser humano - ambas têm que ser conquistadas. Cabe ao ser humano integrá-las em sua existência, entrelaçá-las em sua forma particular de estar no mundo. Sendo assim, trata-se, por um lado, da liberdade geral - de homens e mulheres - para valorizar o feminino em um mundo predominantemente masculino. Por outro lado, também da liberdade da mulher enquanto condição existencial. No primeiro caso, Marianne discute a possibilidade de se garantir um lugar ao sol para o feminino e sua forma diferenciada de ser no mundo. A discussão movida no caso é em relação à legitimidade e ao valor da dinâmica feminina no cumprimento da tarefa do cultivo (que Buytendijk chama de cuidado). Ao considerar como uma tal legitimidade se realizaria, Marianne pondera em que medida o pertencimento a um mundo onde domina a dinâmica da expansão agressiva, da crítica como luta que caracterizam a dimensão objetiva da cultura, colaboram para a justificação da exclusão do feminino, para a sistemática desvalorização de sua importância para essa dimensão do cultivo.

Na dimensão da cultura organizada dessa maneira, a disposição imediata para ser comovido, a capacidade de projeção do mundo como fonte de valores, o reconhecimento da promessa em relação às próprias possibilidades, e mesmo a demanda por uma atitude de potenciação, fomento, solicitude são desmerecidos face a valores outros como a tendência a orientar as próprias energias ao que está distante, a ação conforme o impulso humano de expansão, o fomento da capacidade de diferenciação e crítica. Se nessa dimensão, valor é a fascinação humana pelo enigma, pelo assimétrico enquanto gatilho da iniciativa de investigação, análise, planejamento; se o que se demanda é oclusão em si, o ser em virtude das próprias realizações; se o que importa nesse mundo é opinião e vontade, esses valores que compõe a essência do ser humano, mas que foram reservados ao longo da história apenas ao que convencionou se chamar de "homem", mal sobra espaço para a valorização do que no humano se define pela plasticidade, a partir de seu caráter não especializado, sua condição de

ser que se faz cultivando suas possibilidades[190].

A forma masculina de se dirigir ao mundo enquanto personalidade atravessada pela ambição de inteligibilidade a partir de critérios como os de causalidade e de finalidade é a predominante na esfera objetiva da cultura segundo nossa autora. Uma dinâmica que, nas palavras de Buytendijk, submete o mundo enquanto problema a ser solucionado e torna a relação questão sobretudo de "funcionalidade", de racionalismo no sentido defendido na ciência. A metáfora para esse tipo de dinâmica segundo Buytendijk é a da "mirada de águia", que ilustraria segundo o fenomenólogo a "dinâmica de expansão" que rege a forma de existência masculina sempre que o humano prioriza a tomada consciente de posição diante do mundo tomado como cognoscível a partir da objetividade. Marianne considera a forma masculina de estar no mundo de maneira muito semelhante. Discute coisas como a orientação da ação segundo a ideia de rendimento útil e vigor. O mundo aparece sobretudo como inteligível, decifrável. Daí a utilidade da "mirada perfurante" mencionada por Buytendijk, da dúvida sistemática, a persistência na necessidade de comprovação, diferenciação, discriminação, objetificação inerente à redução do mundo a "problema" a ser resolvido mediante atitude analítica, do conhecimento levado a termo via rigor em relação a meios e depuração metódica.

Apesar da crença de que o verdadeiramente humano converge para essa dinâmica, Marianne reafirma sua predominância na esfera objetiva da ação ao passo que defende uma dinâmica, digamos, mais feminina de existência, como possibilidade do humano em seu sentido mais nobre. Marianne identifica e defende a dignidade dessa forma alternativa de dirigir-se ao mundo. Uma forma mais aberta, voltada para o sentido do que é em si mesmo, do que se realiza à medida que é cultivado enquanto promessa de fecundidade, de possibilidade de expressão, de desdobramento, de florescimento. Uma atitude que o humano pode adotar diante do mundo independente do sexo e que Marianne tal qual Buytendijk descreve como "mais feminina" porque voltada para o cultivo, porque mais fenomenológica, porque originada na disposição para o encontro.

Como Buytendijk, Marianne parece entender também que a opção por um ou outro modo de ser no mundo depende sobretudo da situação. As dinâmicas aparecem como possibilidades acionadas conforme exigência da ação, a exemplo do que acontece na diferença entre as dinâmicas adotadas na ciência em comparação com a política, ou na vida profissional em comparação com a dinâmica exigida na vida doméstica, cada qual obrigando a formas

[190] Cf. descrição de Buytendijk (1970: 212-215), fonte das expressões e imagens usadas em toda nossa descrição do olhar de Marianne sobre o feminino.

específicas de ação independentemente da diferença dos sexos. Se é assim, nada nos impede de afirmar que, para Marianne, assim como para Buytendijk (1970:274), o que decide qual das direções a personalidade assume num dado momento, se o que prevalece é a ação motivada pela "consciência posicional" (mais masculina) ou pela "consciência existencial" (mais feminina), é sobretudo a esfera de ação do indivíduo.

Nesse sentido, não é o sexo que projeta o mundo, mas a pessoa[191], que é sempre ser na situação (Buytendijk, 1970:280), que age conforme seu impulso de expansão avançando desimpedidamente de um projeto de significação a outro, confrontando um mundo que resiste, ou conforme seu impulso de cultivo[192] segundo a lógica do encontro com um mundo de valores próprios que revela a si mesmo em coexistência, por isso de mútua adaptação. O tipo dinâmico feminino constituiria assim "uma das possibilidades humanas de projetar um mundo próprio partindo do mundo que, ele de fato, encontra". Esse mundo próprio não se apresenta no caso como "uma atmosfera espiritual ou um estado de ânimo" da pessoa, mas como "sua resposta ao seu entorno" (Buytendijk, 1970:277). Sendo assim, defendemos que Marianne longe de se referir ao sentido "ontológico" - não empírico - do feminino quando defende "a nova mulher", opta pela defesa do direito à dinâmica feminina de ação no mundo, à afirmação da importância da mesma ao lado da dinâmica masculina.

Figura 14 - Humano, Ação, Situação

Fonte: da autora.

[191] Inclusive com sua corporeidade (Buytendijk, 1970:279).

[192] Que Buytendijk (1970) prefere tratar como *dinâmica do cuidado*, mas que não entendemos adequada para a posição e Marianne já que remete à ideia de amor desinteressado, alheio à engrenagem dos atos intencionais. Entendemos que ao defender a integridade e a autonomia da pessoa diante das organizações como valor moderno absoluto e assim recuperar o significado da consciência criticamente reflexiva do indivíduo na modernidade, Marianne evita quaisquer riscos de essencialização do feminino e sua inerente tendência de distanciamento entre modo de ação feminino e ação racional (livre) segundo fins como defendido a partir do Idealismo alemão.

Se ambas as dinâmicas são exigidas do humano a partir das diversas situações, o que se espera da "nova mulher" é, pois, uma contribuição de tipo especial. E podemos dizer que Marianne partilha com Simmel a expectativa nesse sentido. Com uma diferença. Para ela, a ideia de "missão feminina especial" está ligada ao que Guenther Roth (2006: l) chama de "exuberante capacidade feminina de amizade com o muito mais restrito e instrumental modo masculino". Capacidade de amizade que não se restringe ao sexo, já que existem homens com personalidade mais "feminina"; interessados por isso no trabalho de cultivo da amizade profunda, dedicados à tarefa de promoção do encontro, de mediação, e para tal se mostram abertos para o valor das coisas em si.

Não se trata aqui de desvalorização reativa do masculino como estratégia da política de identidade. Embora menos exuberante no que se refere ao cultivo do mundo subjetivo, as "formas masculinas de existência" (Weber, 2006:86) contam sim com uma paleta de virtudes admiráveis, elas também, possibilidades da personalidade humana à medida de sua ação no mundo e da qualidade de sua interação com as outras personalidades. Aqui Marianne recobra sua premissa de que é com os outros (e apenas com os outros!) que o humano tem direitos[193]. Valoriza a intersubjetividade como ponto de partida para o desdobramento da personalidade ética. Aqui também ela reforça a premissa de que cada direito demanda uma forma de organização em seu favor (cf. Gehlen, 1980:224, 228). Seguindo esse raciocínio, se o direito ao feminino emana do "encontro" entre as dinâmicas, a "parceria" dos diferentes modos humanos de estar no mundo, esse direito pressiona por si só a reorganização das formas de interação de maneira que as mesmas operem para o fomento dessa liberdade; a liberdade do feminino.

Nessa linha de raciocínio, pode-se afirmar que, para Marianne, mais que uma situação concreta do sexo, relevante socialmente é o direito ao modo feminino de estar no mundo, o reconhecimento na prática da igual dignidade da dinâmica feminina em relação à masculina. A questão diz respeito à dignidade no convívio entre as diferenças enquanto potências diversas de ação, ambas, contudo envolvidas na tarefa infinita de desdobramento do humano à medida que se obedece ao impulso de "ir além da esfera o feminino na direção do humano em geral" (Weber, 1948:47), mas também à necessidade de superar a autocontenção no registro masculino na mesma direção uma vez que o desdobramento da própria humanidade não cabe apenas à mulher (Weber, 1919:132). O masculino não tem como renunciar à tarefa que é infinita para todo humano.

[193] Vide em especial os capítulos 2 e 6.

> "Obviamente a natureza concedeu a ambos os sexos, mesmo que em diferente composição, capital e direcionamento para formação tanto do pessoal quanto do impessoal. Honrar o imperativo desse patrimônio se coloca, portanto, para ambos da mesma maneira que outros imperativos partilhados" (Weber, 1919:132).

Não importa se em relação ao casamento, à família, à política, à ciência, ao mercado ou à educação, o que Marianne defende é o feminino enquanto possibilidade e a liberdade para agir conforme a dinâmica exigida pela situação; conforme a "natureza" da tarefa assumida, mas acima de tudo, o direito humano de se valer do enriquecimento mútuo promovido no "encontro" entre as dinâmicas, das vantagens da atuação em conjunto no que se refere à abertura de possibilidades reais para o desdobramento da personalidade como um todo.

Essa visão da personalidade enquanto tarefa do cultivo e do feminino enquanto possibilidade do humano aparece em sua teoria relacionada antropologicamente à liberdade como estruturante do humano. Além de variar em relação às convicções feministas sobre o influxo histórico e sociológico da diferença nas relações entre os sexos[194] e à visão predominante na análise sociológica em função do sistema, também ela partidária do juízo habitual (institucionalizado) de que entre homem e mulher existe uma diferença de disposições inatas que justifica a diferença das vocações, das tarefas, do destino feminino e masculino, permitiu à Marianne mover o argumento sobre a relevância conferida à possibilidade da liberdade do feminino no mundo moderno como questão fundamental da análise. Sua intenção de fundo parece ter sido questionar a tendência a relativizar a prioridade do problema da liberdade em relação ao problema da diferença, à medida que se traduzia sociologicamente este último enquanto problema da desigualdade via explicação teórica que passou a se orientar pela ideia de igualdade na diferença como o que caracteriza os sistemas de dominação.

Marianne identificou e criticou uma outra maneira de explicar o feminino em função da desigualdade: a tendência a se valorizar o "essencial" entre os sexos para destacar em seguida uma suposta insondabilidade do feminino. Sua crítica aos poetas e aos românticos em geral caminha nesse sentido. Principalmente quando a retórica a partir da exaltação desse tipo de culto da mulher como signo de união com o original, o natural, a interioridade oculta, inacessível, o "ser mais humano", referido a possibilidades mais elevadas[195] era acionada para se justificar a manutenção das características patriarcais do direito. Marianne argumenta que, nesse caso também, esquece-se de que o procedimento (teórico) tem por consequência a

[194] Daí a priorização da igualdade em detrimento da liberdade enquanto questão existencial.
[195] Vide a posição de Simmel descrita por Beriain e que reproduzimos na abertura desta sessão bem como as palavras do próprio Simmel.

elevação (na prática) das expectativas morais sobre o feminino. Uma espécie de "sacralização" que beira o sobre-humano (cf. Buytendijk, 1970:72-80) precisamente porque a liberdade da pessoa enquanto valor que confronta todas as instituições deixa de figurar na explicação como decisivo.

Outra ilusão teórica denunciada por Marianne é a tendência a justificar a objetividade, a proatividade, os dotes intelectuais como característicos da dinâmica masculina, reforçando assim sua posição privilegiada numa ordem cuja característica mais louvável seria a suposta isenção de valorizações subjetivas. Ao homem, o *logos*; à mulher, o *pathos* enquanto ethos. Uma visão racionalmente esquematizada sobre o distinto valor do feminino que só agrada a quem se interessa pelo exercício de diferenciação ao infinito, pois ao manter o esquema da polaridade, longe de favorecer a apreensão da complexidade da relação entre as dinâmicas no que se refere ao humano, o que a teoria legitimar a seleção do masculino como pano de fundo a partir do qual o feminino é sistemática e reiteradamente "avaliado".

A partir desse tipo de crítica, Marianne também se revela afim ao que propõe Buytendijk (1970), para quem a única possibilidade de existência realmente considerada tem sido a masculina, a do *homo faber*, que vale pelo que faz apenas, quase que exclusivamente por sua capacidade de expansão e em virtude de suas realizações. Daí uma projeção de um mundo sem lugar para o feminino. Mas também, à maneira do fenomenólogo, Marianne valoriza em sua abordagem a perspectiva do "encontro". Alternativamente, ao descrever e analisar a importância do ideal de relação entre os sexos enquanto "parceria", ao ampliar o conceito para análise de todas as oportunidades de interação entre homens e mulheres, o que Marianne faz é defender a peculiaridade das dinâmicas de existência a partir da relação. Em sua análise, feminino e masculino aparecem sempre *em relação*. É a partir da parceria que ela, tal qual Buytendijk (1970:47), contempla as "suaves transiciones entre los llamados hombres varoniles y las llamadas mujeres femeninas" e "de esta manera considera todo ser humano como una mezcla y reunión de propiedades masculinas y femeninas".

Diferentemente do pensador holandês, entretanto, para quem "la manera como están repartidas estas propiedades no es más que un problema estadístico" (cf. Buytendijk, 1970:332-335), para Marianne, o problema é ético uma vez que para se desdobrar enquanto personalidade na ação cabe ao indivíduo buscar e às instituições promoverem as oportunidades de "encontro", de "parceria", de coexistência das liberdades, de livre ação da pessoa conforme as diversas situações, e assim o desenvolvimento da personalidade humana em suas variadas formas de existência. Enquanto dinâmicas de existência, masculino e feminino remetem assim a oportunidades de ação abertas no mundo conforme a educação, as circunstâncias sociológicas,

do desenvolvimento pessoal, a hierarquia de valores vivida pelo indivíduo em "parceria", à medida que se orienta pela necessidade de reconhecimento recíproco na prática das respectivas esferas de livre ação.

Falando diretamente com Simmel, Marianne Weber (1919:45) pondera que "a nobreza da humanidade" consiste na "diversidade de características e de modos de ação". Condições de desdobramento da personalidade a partir dessa diversidade não se colocam para a mulher quando as possiblidades no caso dela se reduzem a duas apenas: ou o "exclusivamente feminino" ("ou seja, incomparável com o do homem") ou "o do 'humano' de segunda classe" (Weber, 1919:97). Essa insistência em considerar "a mulher como um ser, que apenas em sua relação com o homem adquire sentido e significado" se explica no interesse em manter uma ideia do homem como ser autorizado a esquecer "a determinação sexual quando ele adentra o mundo dos objetivos". Seu sexo só conta "em relação à mulher. Em todos os outros relacionamentos ele se sente simplesmente humano e sem sexo" (Weber, 1919:100). É essa liberdade de investir a própria "força subjetiva no objetivo" sem a determinação sexual do próprio ser que Marianne defende para a mulher. A autonomia ética; o direito de determinar-se formas de vida e as tarefas a serem realizadas por ela. Inclusive o direito ao feminino sem "determinação metafísica" (Weber, 1919:106). Por isso a demanda pelo direito feminino de seguir "o mesmo caminho", "no dualismo entre subjetivo e objetivo" como cabe a todo humano em sua "luta" pela realização de si, pela realização no mundo de sua autonomia para adotar a dinâmica mais adequada de ação conforme as situações que ele vem a encarar. A "especialização, a formação de uma parte da personalidade às custas da outra porção do ser" nunca conduz ao desdobramento pleno da personalidade (Weber, 1919:106-107).

Mais uma vez: essa liberdade de ação se orienta pelo que é de "validade geral", pelo que é humano (Weber, 1919:109). Como afirma Simmel, mas contrariando a imagem simmeliana de "cultura feminina" (cf. Weber, 1919:110) uma vez que na teoria de Marianne, o feminino é descrito como "ser cultural": aquele que "constrói o próprio ser através da cultura", que enfrenta a "luta, a tensão, a escolha entre as diferentes, entre si contraditórias, possibilidades de construção de sua vida externa e interna" (Weber, 1919:113), que quando o contexto de ação "não apenas permite imprimir os elementos pessoais, mas exige os mesmos diretamente", tem reconhecida sua liberdade para acionar a dinâmica mais favorável do cultivo.

Quando se refere ao cultivo do vivo, Marianne Weber (1919:123) fala em "serviço" [Dienst], diverso do fazer impessoal, da ordem objetiva conforme normas gerais. Embora na realidade, os fazeres não se distingam de maneira tão inequívoca, ela convence da necessidade de se nomear – para reconhecer – o contexto de ação "fortemente enraizado na vida pessoal,

mas que, por outro lado, deriva seu imperativo também do mundo da ordem objetiva, normas e conjunturas" (Weber, 1919:124). Essa conjugação de "normas e ordenamentos gerais" e do "pessoal na ordem dos relacionamentos humanos" favorece, segundo seu argumento, o feminino em (Weber, 1919:125-24), mas ao mesmo tempo a "colaboração ativa e responsável no estabelecimento de fins culturais da vida em comunidade como uma das tarefas para as quais a mulher madura é indicada" precisamente porque sua dinâmica é a do cultivo dos valores do mundo que ela encontra, porque o que caracteriza o feminino é o objetivo de potenciação desses valores, a intenção de partir do mundo como valor em si com o objetivo de "reconduzir a cultura objetiva em subjetiva" (Weber, 1919:129).

O equilíbrio é delicado e envolveria, segundo a autora, evitar a identidade de gênero como critério para as associações. Somente o "encontro" enquanto possibilidade de coexistência e afecção mútua do feminino e do masculino em regime de "parceria" é considerado aqui, diferentemente da posição simmeliana que procurou dar conta dessa distorção celebrando uma "cultura feminina", que mais que a superação da feminilidade tradicional, reafirmou a função estruturante da diferenciação sexual no mundo moderno, segundo a crítica de Marianne (Eckhardt, 2000:20)[196]. Nas palavras de Leopoldo Waizbort:

> "Em linhas gerais, a ideia – utopia – de Simmel é que a mulher não se insira simplesmente no mundo moderno dos homens, do qual elas foram excluídas, mas sim que seja possível às mulheres criarem o seu mundo, de modo que o seu poder criador, vale dizer fantasia e criatividade, possa se cristalizar em formas e que isso converta, ao final, em um enriquecimento da cultura e da civilização. A ideia de que seja possível uma cultura 'especificamente feminina' é a radicalização extrema da ideia de igualdade das mulheres frente aos homens" (Waizbort, 2000:259).

A defesa simmeliana de uma outra cultura, "radicalmente diferente da existente" – trágica –, pois que surge da diferença entre as estruturas psicológicas e fisiologia masculina e feminina, corresponde à crença do sociólogo no "potencial redentor" da cultura feminina para usarmos as palavras de Waizbort. Uma dimensão onde "o processo cultural se completa, ao invés de se perder na preponderância dos objetos". Fiando nessa ideia, Simmel elenca as atividades que seriam próprias ao feminino ao mesmo tempo que critica a "masculinização das mulheres", ou seja, sua conformação ao "masculine scheme of things" (cf. Waizbort, 2000:260-261).

A posição de Simmel não agradou à esposa Gertrud, que recorreu a Marianne para

[196] Eckhardt (2000:15) menciona as "habilidades sociais, comunicativas e harmonizadoras" exigidas da mulher no cumprimento de seus papéis.

expressar sua opinião sobre a posição do marido no debate sobre a questão feminina.

> "Sou muito impaciente com tudo que os homens dizem de nós, e isso inclui Georg" (Simmel *apud* Weber, 1948:383).

Tal qual Marianne, Gertrud Simmel contestou abertamente a ordem das prioridades defendida por Simmel: a importância "metafísica" conferida ao feminino acima do valor conferido à participação da mulher na cultura objetiva. Ela não concordava com aquele tipo de favorecimento da "essência feminina" em detrimento do valor da "existência feminina" enquanto possibilidade no mundo[197]. A forma como ambas as intelectuais, Gertrud e Marianne[198], valoraram a diferença entre o feminino e o masculino e, principalmente a forma como a segunda entendia a relação dessa diferença com o desenvolvimento da cultura, revelam uma diferença sutil, mas decisiva, em relação ao argumento de Georg[199]. Como Simmel, Marianne valorizava o "cultivo" como objetivo da política[200] e consequentemente o que Waizbort (2000:123) nomeia como "individualismo qualitativo". Como Simmel, Marianne também insistiu na "posição mediadora" dos objetos, sempre meios do espírito uma vez que "o fim são os sujeitos" (Waizbort, 2000:125). Todavia, não se tratava, segundo Marianne, de evocar o feminino para redenção da humanidade esmagada pela burocratização, pela instrumentalização, pela objetivação. Participar da cultura objetiva não significava para a autora capitular diante da afirmação da dinâmica masculina na sociedade *fin de siécle*.

Pode-se dizer que Marianne reconheceu e compreendeu a preocupação de Simmel em defender os valores e necessidades da personalidade contra a ditadura da técnica, da ciência e do consumo, mas discordou de sua estratégia de defesa via traçado de espaços distintos para o feminino e para o masculino. Embora interdependentes, a interação entre o feminino e o masculino não teria a mesma natureza daquela que caracteriza a relação entre socialização e individualização na sociologia simmeliana em geral. Em sua crítica, Marianne recuperou o

---

[197] Nota para reflexão futura! Uma possível explicação para as diferentes formas de compreensão sobre a importância da maternidade no interior do Movimento Feminino Alemão poderia ser ensaiada a partir da relação do par "cultura/existência" e do par "natureza/essência".

[198] "No ano de 1910, quando todo mundo discutia a questão da erótica", Gertrud Simmel publicou, como expressão das próprias "necessidades religiosas" (Weber, 1948:176; 378), o livro *Realidade e legalidade na vida sexual*. Como era praxe à época, sob o pseudônimo de Marie Luise Enkendorf. Marianne Weber (1948:377-380) se "mostrou crítica" em relação ao radicalismo da "filósofa" de Gertrud, inspirada em Nietzsche e contrária ao casamento enquanto "forma, ordenamento do sexual advindo da tradição" (Weber, 1948:379-380). Marianne se mostra "surpresa com o radicalismo" da amiga.

[199] Sobre a localização de Simmel em meio à "crítica da cultura" na Alemanha nos idos de 1900 e especialmente sobre "cultura" enquanto conceito em disputa, cf. mais uma vez Waizbort (2000:336-340).

[200] A ponto de partilhar com o amigo o apreço pela "atividade como 'pregador peregrino'" citado por Waizbort (2000:121).

ponto de partida partilhado com o amigo: cultura é o processo reiterado de afirmação do sujeito enquanto fim em si mesmo ainda que em meio a tendência à submissão do humano. Diante dessa reafirmação do caráter processual da cultura, ela conseguiu discutir os limites da aposta simmeliana no que ele nomeou como "cultura feminina" e mesmo o que Simmel entendeu como realmente significativo na concepção moderna de comunidade de vida conjugal.

Com a gentileza que lhe era peculiar, Marianne abre seu texto com o registro de sua gratidão pela "provocação e aprofundamento" possibilitados pelo estudo de Simmel, que em virtude da qualidade fomentava a reflexividade. "Foi fácil, continuar tecendo a partir de onde o mestre havia parado", diz ela: a partir da "fluida diferença entre homem e mulher", do desejo simmeliano de comprovar "a polaridade invertida"; desejo que, segundo a autora, a "lançou em um vívido paradoxo". Seu texto *A mulher e a cultura objetiva* teria nascido desse estado de espírito; um texto onde Marianne procurou "comprovar que o específico feminino seja em qual esfera de ação for pode ser apreendido através do humano em geral, aquilo que ela partilha com o masculino" (Weber, 1948:382).

Simmel agradeceu as considerações de Marianne que julgou como *Gnade* no duplo sentido da palavra: benção e compadecimento. A questão fundamental, "se para a mulher o mais importante é o humano ou o feminino", pareceu-lhe mantida. Mas, nas palavras de Gertrud Simmel (*apud* Weber, 1948:134), Georg teria continuado a insistir na "mulher" enquanto "ser histórico". Por oposição, podemos dizer que Marianne, apesar de se dedicar à luta pelos direitos da mulher, funda seu argumento em um conceito diferenciado do feminino e do humano. O tempo todo ela dirige nosso olhar para o reconhecimento do fato de que "enquanto ser cultural, o ser humano é detentor de uma natureza conformada pelo espírito" (Weber, 1919:138) e que enquanto tal obedece ao "imperativo geral para a significação eticamente orientada da vida" (Weber, 1919:141). Marianne aponta, sim, as desvantagens da mulher no cumprimento dessa tarefa, mas não deixa esquecer que se trata de drama humano. O que coloca a necessidade de se reconhecer que as reformas institucionais, no sentido de garantir promoção da liberdade e da autonomia, não deveriam se constituir enquanto política de identidade. Para Marianne, as reformas orientadas pelo "valor do ser humano como fim em si mesmo" não se justificavam na ordem social ou na diferença entre masculino e feminino, mas no ideal de liberdade da pessoa à medida que esse valor passa a orientar as (re)organização das formas de interação entre os diferentes na modernidade ocidental.

A modernidade assim retratada implica tanto no avanço em direção à divisão especializada do trabalho, quanto na concorrência entre um número cada vez maior de orientações institucionais diversas. Mas também na demanda por liberdade na conciliação do

fazer (a obra) com as tarefas de cultivo das relações (a vida). Num mundo em que o feminino é desvalorizado enquanto dinâmica de existência e os relacionamentos íntimos são unilateralmente considerados como "relações naturais" ou de poder (nunca "de direito"), o problema do indivíduo moderno não é pequeno. Aflige a todos, com desvantagem especial para as mulheres. Todavia, na abordagem de Marianne se encontra, não apenas a descrição desses efeitos específicos da modernização sobre as demandas públicas colocadas às instituições – especialmente por reforma da lei –, mas também uma análise profícua das iniciativas de reforma institucional (especialmente das formas de organização jurídica da interação social) que lograram promover inclusão social e reconhecimento cultural das mulheres ao longo da história, tal como os avanços na reforma do Código Civil alemão no final do século XVIII (Weber, 1919: 134-142).

Não é exagero dizer que o foco de Marianne nesse sentido foi a crítica à dificuldade induzida institucionalmente pelo mercado, pelo Direito, pela família, pela ciência etc. para conciliar família e profissão, privado e público, ser-mulher e ser-humano, subjetivo e objetivo (Weber, 1919:140). A busca por essa síntese, na visão de Marianne Weber, deu ensejo a um novo tipo cultural: o tipo dual, tensionado entre diferenciadas esferas de racionalidade (cf. Wobbe, 2004:190) tal como nos ensina Simmel. Mas Marianne não perde de vista que o objetivo deste novo tipo humano continua sendo a criação de oportunidades para a combinação de diferentes papeis, da pluralidade de conceitos de vida dentro e fora das instituições - inclusive e talvez especialmente da família e da ciência. Objetivo que Marianne Weber discute à medida que descreve qual o significado da diferenciação e da pluralização para as formas culturais de socialização feminina (cf. Wobbe, 2004:194) e do direito ao "feminino" na "participação na construção do mundo" tal qual consta de seu texto-diálogo com Simmel (Weber, 1919:238-261).

Entretanto, ao se ocupar dos contextos institucionais de ação, Marianne cuida do problema da orientação da ação individual e das formas de organização da interação a partir de uma outra visão da modernidade, menos pessimista que a de Simmel. A modernidade aparece em seu trabalho descrita sim como um contexto de diferenciação crescente, mas onde a demanda por "relações de direito" se faz sentir por todos os lados; não apenas na ordem jurídica, mas em instituições como o casamento e a própria universidade. Em todos os lugares Marianne identifica a elevação da exigência ética (conforme o valor da liberdade da pessoa) como origem do desenvolvimento de formas de interação e iniciativas a serviço do "autocontrole da inclinação pessoal e egoísta para a dominação" (Weber, 1907:304). É o que explica a centralidade da configuração das relações como "de direito" em sua abordagem. Relações onde

se fortaleçam a parceria mediante o cultivo de si, do mundo e do reforço da responsabilidade ética individual. Como vimos ao longo da tese até aqui, sua análise do casamento enquanto forma jurídica de organização da coabitação sexual duradoura orientada para a evitação da dependência e a submissão do indivíduo humano se encaixa nesse contexto ocidental de valorização crescente do direito à integridade e autonomia da pessoa em relação às organizações em que nada mais justifica a dominação de um ser humano em relação a outro (Weber, 1907:304; 1919:67-79). Em um contexto assim, toda justificação da desigualdade na diferença sexual é imediatamente combatida como ilegítima.

A prioridade que Marianne concede à tensão entre feminino e masculino (tal como entre objetivo e subjetivo, entre indivíduo e coletivo) culmina em considerações sobre a oportunidade para a realização da personalidade no mundo, tal qual Simmel, porém, considerando no mundo moderno a elevação do valor atribuído à individualidade e mesmo a modernidade como um contexto que tende a reforçar a demanda pela função integrativa entre objetividade e subjetividade. Tarefa que Marianne reconhece como mais afim à personalidade feminina cultivada; a "nova mulher", cuja prioridade seria o investimento na "transvaloração dos valores tradicionais" (Weber, 1919:32) à medida que essa mulher transita entre as diversas esferas de ação; à medida que tem garantido seu direito à *liberdade para*.

Ao considerar a liberdade para realização das próprias inclinações "na conformação do ordenamento da vida, na determinação - a si mesmo e à comunidade - de objetivos relativos à condução da vida, no estabelecimento de objetivos de vida" (Böckenförde, 1991:46), Marianne defende a "liberdade para" (objetiva) também para o feminino. Trata-se de algo além da mera liberdade de escolha (subjetiva) e que o Direito "controla" a partir de fora, pois Marianne pensa todas as formas de organização da interação entre os sexos a partir desse conceito de liberdade. A cada uma das formas, enquanto "de direito", cabe uma atuação positiva na determinação e priorização dos "objetivos da liberdade e dos conteúdos do uso da liberdade" (Böckenförde, 1991:46), que no caso do feminino remete tanto à *liberdade para* participar da cultura objetiva (contribuir enquanto feminino na dimensão da cultura que segue preferencialmente a lógica masculina de existência), quanto *liberdade para* realizar o feminino enquanto dinâmica de existência tão digna quanto a masculina.

Pode-se dizer que, diferentemente de Simmel, Marianne se mantém fiel ao "empenho para unir sua determinação especial enquanto mulher com sua determinação geral enquanto ser-humano" (Weber, 1919:142). Tal tarefa se coloca "para a mulher moderna cultivada", a partir do "imperativo geral para a significação eticamente orientada da vida" (Weber, 1919:141). "Geral" porque imperativo que atua sobre sexo e gênero, já que vale o conceito de ser humano

"enquanto ser cultural (...) detentor de uma natureza conformada pelo espírito" (Weber, 1919:138); mas que se revela mais complexo no caso do modo feminino de existência em virtude da necessidade de confronto com um mundo que se nega a valorar a dinâmica feminina de ação como igualmente racional livre.

O problema central então é a liberdade de ação, ou, weberianamente, o problema da racionalidade da ação. Talvez de forma mais inequívoca que Max, Marianne denuncie a dominação como irracional[201]. Dedicada à análise em função da liberdade da pessoa, ela prioriza como ético o que se encontra em estrita observância da integridade e da autonomia do indivíduo. A liberdade como valor por excelência é o que permite, no caso de sua sociologia, distinguir como ética toda prática e forma de organização da interação que fomente a clarificação do pensamento no sentido desse valor, o refinamento da sensibilidade em relação a esse valor, o discernimento quanto à sua importância existencial.

Ao que parece, é em função dessa perspectiva da ação que a modernidade e sua tendência à objetivação (à racionalização no sentido weberiano de Max), no argumento de Simmel associada à dinâmica masculina de ação, não apareça como empecilho para a participação da mulher na cultura objetiva. O que se coloca é, antes, uma oportunidade de afecção mútua, de cultivo recíproco e consequente desdobramento mais amplo e continuado da personalidade do envolvidos na interação. As dinâmicas aparecem como permeáveis uma à outra. Valiosas em si mesmas no que se refere à dignidade do humano. Por isso significativas, cada qual à sua maneira, no trabalho de cultivo da própria personalidade ética. A especificidade do feminino se firma não como neutralizadora dos efeitos deletérios da objetivação e sua tendência expansiva para superação de um mundo concebido apenas como resistência. A especificidade da contribuição feminina estaria na habilidade humana para "servir a ideias e interesses para além dos pessoais" (Weber, 1919:136).

Diferentemente de Buytendijk que prefere o termo "cuidado" para nomear essa dinâmica feminina, entendemos que o termo cultivo oferece vantagem, não apenas em relação ao caráter moralmente carregado do primeiro, mas pelo fato de possibilitar a defesa da dinâmica feminina em termos da ação como se constata no argumento de Marianne[202]. O trabalho de cultivo, que toda intuição percebe como mais feminino (independentemente se o cultivo se faz por iniciativa de uma pessoa do sexo masculino), cobre segundo Marianne, uma dimensão da

[201] Nota-se que é a ação social o objeto da sociologia dos Webers, embora no caso de Marianne, o reconhecimento dos fundamentos éticos da ação na liberdade seja explicitado. Vide sessão 7.1 do corrente capítulo.
[202] Ação, trabalho são termos reservados por Buytendijk à dinâmica masculina. Sobre nossa leitura do conceito de cultivo na abordagem de Marianne, vide capítulo 6.

vida humana que a dinâmica da objetivação não é capaz de cobrir. Mas a maneira como Marianne se opõe à tendência moderna para o racionalismo difere de Simmel (e a sociologia de maneira mais geral)[203].

Ao associar a dinâmica masculina de existência, que nossa intuição remete à tendência moderna de transformar tudo em objeto, em confronto, em norma, em meio, Marianne identifica também oportunidade de reflexão, de iniciativa, de depuração metódica. Onde se coloca em relevo a liberdade subjetiva e assim a função restritiva do Direito no mundo moderno como forma de alcançar o valor da igualdade na diferença, Marianne destaca a liberdade objetiva (a *liberdade para*) em relação à qual a função do direito é positiva, de instrução da liberdade. Onde, na prática, a atenção se volta para o capitalismo como problema, à igualdade como valor e ao gênero como questão, Marianne identifica o desenvolvimento do direito em função da liberdade da pessoa.

A dinâmica feminina que Marianne ordena ao impulso humano para o cultivo aparece, assim, perspectivada e em ação: em função da mútua afecção exigida na modernidade em sua tendência a referenciar tudo ao valor absoluto da liberdade da pessoa, a reforçar o caráter "sagrado" de sua integridade e de sua autonomia diante de todas as organizações, a colocar em relevo a liberdade objetiva e a convocar o Direito para o cumprimento estrito de sua função na instrução dessa liberdade. Nota-se que uma verdadeira ética do cultivo parece implicada em sua abordagem[204].

Marianne concorda com a descrição da sociedade moderna ocidental enquanto fundada na positividade do conhecimento racional empírico, nas relações jurídicas e éticas que formam o marco necessário para a possibilidade de trabalho, de interação, da ação social, enfim. Mas não reduz a dinâmica masculina à instrumentalização, nem a dignidade do humano à condição de *homo faber* (para usarmos a expressão à moda Hannah Arendt). E não o faz porque recusa o recurso ao esquema binário como estratégia teórica para redução da complexidade do real. Se parece que ela inflaciona o valor da possibilidade feminina de ser no mundo, ao final prevalece a clareza de que para ela a absolutização do feminino leva a uma existência perdida em meio a

[203] Merece atenção o conceito weberiano de "ação *racional* segundo fins" em relação à *ética da responsabilidade* que lhe corresponde, mas que empalidece diante do interesse nervoso da sociologia pelo conceito weberiano de "racionalização". Todo o desacordo em relação ao que Max entendeu por racionalidade, racionalização e racionalismo tem nessa seletividade da sociologia uma boa explicação.

[204] A tensão das ciências em torno das questões ambientais não parece mera coincidência em relação à atenção moderna em relação à importância do cultivar e da ética aí implicada. O movimento em favor dos direitos das mulheres também afina o tom: a exemplo de Marianne um século antes, parece tender atualmente a assumir a necessidade de uma abordagem liberdade o ponto de partida para uma estratégia de ação que envolve a convocação de todos, mas diretamente dos homens, para a partilha justa das expectativas morais que sempre recaem sobre o ser social, mas que se traduzem em termos éticos no trabalho de cultivo da integridade e autonomia da pessoa enquanto fim absoluto.

laços desprovidos de distância e de objetividade necessárias ao desdobramento da personalidade. Sem referência ao si-mesmo, ao indivíduo restrito ao modo feminino falta o necessário para apresentar-se como *persona* em uma comunidade: a eleição das características que determinam suas relações em meio às circunstâncias sociais em que ela se encontra e sua relação consigo mesma (cf. Buytendijk, 1970:338). Portanto, a dinâmica feminina absotutizada, represada no campo do cultivo da subjetividade, se converte em servidão emotiva, em romantismo sentimental (cf. Buytendijk, 1970:336). Pode-se dizer que, para Marianne, a falta de oportunidades para o enfrentamento de situações que exijam uma dinâmica mais masculina acarreta uma espécie de miopia, não apenas para muitas propriedades das coisas e dos seres humanos, mas sobretudo, para um projeto de existência mais plena e, nesse sentido, mais humana.

Para ela, embora a dinâmica feminina favoreça, sim, uma "participação mais matizada na qualidade das coisas, das pessoas e das situações", exatamente como se lê na fenomenologia de Buytendijk (1970:146), não se deve ignorar a insegurança inerente a uma existência completamente desmasculinizada que faz coincidir humanitariamente o feminino com amor, sacrifício e sofrimento. Defender que a personalidade ética se desdobra na coexistência dos diferentes em essência, mas iguais na condição de racionais livres, impede Marianne de aceitar o argumento de Simmel a favor de uma "cultura feminina". Marianne combateu todas as tentativas de impedimento do movimento do feminino, de todas as inciativas para contenção de sua liberdade de ação, de circulação, especialmente na esfera objetiva da existência. Se Marianne parte de uma convicção, é a de que em ambas as esferas - a subjetiva e a objetiva – de ação cabem os dois tipos de temperamento, a princípio necessariamente estandartizados pela educação e pela tradição, mas que sempre irão se ver diante da tarefa humana de conferir eles mesmo o sentido da própria existência.

Nas palavras de Buytendijk (1970:302), que valem também para Marianne, o mundo profissional enquanto expressão privilegiada da dinâmica masculina "representa uma participação distinta, mas não menos forte, no caráter das coisas e em referência ao ser humano". A diferenciação de ordem moral entre as duas dinâmicas há que ser relativizada a partir dos pressupostos do individualismo ético. Em vez de expectativa de iniciativa, atitude, expansão *versus* expectativa de adaptação, de responsabilização, de dedicação, situações que demandam articulação de liberdade e responsabilidade. A maneira de se fazer essa articulação é colocando *lado a lado* os diversos modos de estar no mundo porque todos em função da integridade e autonomia da pessoa enquanto objetivo final. É essa medida ética que impediria, segundo a autora, a valoração do masculino e do feminino em termos absolutos. Qualquer uma

delas se demonstra mais ou menos ética de acordo com sua orientação pelo valor da liberdade da pessoa, ela explica. Se por força interna, dando a si mesmo a liberdade como fim da ação (quando a ética coincide com a moral); se por instrução externa, ajustando a conduta conforme a lei (quando e se o Direito se aproxima da moral), não importa para sua sociologia. O cultivo da ação racional (em conformidade com a liberdade da pessoa enquanto o fim) orienta o entrelaçamento das formas de existência humana: a masculina e a feminina (cf. Buytendijk, 1970:309) e um exemplo privilegiado tanto por Marianne quanto por Simmel nesse sentido é a esfera de produção de conhecimento (cf. Gilcher-Holtey, 2004:58).

Simmel distingue a "mulher cultivada" a partir da forma "masculina" de produção de conhecimento; Marianne opta pela consideração da importância das duas formas fundamentais de comportamento humano. Para ambos, a dinâmica masculina diz respeito à uma espécie de marcha rumo a uma finalidade; um movimento planejado, que visa aplicabilidade, que se orienta por valores pragmáticos. O humano quando opera nesse modo projeta um mundo de valores relativos, porque imagina um mundo cognoscível em sua objetividade; uma realidade que se revela sob formas condicionadas histórica, política, econômica, culturalmente. Como vimos, trata-se de um humano essencialmente diferente, daquele que obedece a uma dinâmica mais feminina, cuja mirada se volta para um mundo como "ponto de vista", algo que se desenvolve, que afirma seu valor e que, por isso, só se revela no "encontro". Simmel deseja esse "encontro" na cultura subjetiva, onde ele mantém a mulher à salvo das investidas da modernidade. Marianne pensa esse "encontro" em todos os lugares. Inclusive na esfera de produção do conhecimento.

O conhecimento produzido em "parceria" com o modo feminino de ação no mundo poderia contar com essa mirada mais demorada, mais aberta, mais distendida, característica do feminino e que Marianne denomina como "referenciada a valores". Ao contrário da ambição tensa, incisiva, do "confronto" que predomina, testemunha-se a possibilidade de conhecer a partir de uma receptividade menos especializada, não fixada, menos aferrada a teorias, disposta a doar o tempo necessário para a *revelação* do sentido em lugar da postura de escrutínio[205]. Se

[205] Tendo a considerar que para Buytendijk a perspectiva fenomenológica corresponde à dinâmica feminina de produção do conhecimento, a começar pela prioridade conferida ao presente como estado em notória alteração (mais que o passado e o futuro fixados característicos da dinâmica masculina), o reconhecimento do valor das intuições, da compreensão por imagens e figuras originária para o ser humano, do "patético" (diferente da compreensão por conceitos e juízos inerentes à atitude analítica e ao conhecimento discursivo), o pressuposto da disposição imediata para ser alterado, da labilidade como proposição objetiva, o estar aberto indeterminadamente (contrário à determinação fechada sobre se mesma, justificada em pressupostos teóricos como convicção próprio do ideal de dúvida sistemática inerente à produção de conhecimento segundo a dinâmica masculina) e pelo tempo diferenciado dedicado à "pesquisa", mais demorado, generoso em relação à escuta, a tolerância em relação à necessidade de expressão (inclusive escrita) coerentes com a atitude de receptividade, condição de possibilidade da afecção mútua necessária à "revelação" dos valores próprios do mundo com o qual se estabelece o encontro.

no primeiro caso o objeto é tudo o que foi produzido pelo humano, no segundo o que se pretende conhecer são as possibilidades inerentes a tudo o que diz respeito ao humano. Diferentemente de Simmel, entretanto, Marianne não procura defender a "essência" do feminino das investidas de tudo o que corrompe o humano, inclusive o masculino. Para ela a hipostasiação teórica de qualquer tipo de todo nunca exime da necessidade de refletir sobre o desdobramento da personalidade enquanto um trabalho de cultivo na ação de habilidades, virtudes, sentido. A seguir essa lógica, a ideia de simmeliana de encarregar a mulher do resgate do homem do naufrágio na "tragédia da cultura", perde qualquer possibilidade de sustentação. Humano seria não ter que distinguir o redentor, já que todos dependem do fato de os indivíduos conseguirem ou não realizar a "parceria".

O engajamento de Marianne é político, social e científico e revela uma perspectiva compreensiva, mais "fenomenológica" em larga medida em comparação com a simmeliana, pelo menos nessa questão. Além de ter se demonstrado capaz de identificar as "possibilidades da modernidade" para além dos riscos que ela comporta, Marianne valora positivamente a diferença sexual sem sacrificar o feminino na elaboração de um modelo explicativo geral da socialização dos sexos. Seu modelo não reduz ação social à dominação. Mais que questão de poder, a pressão moderna pela adequação das formas em função da liberdade da pessoa fundamenta seu conceito alternativo. Esfera pública e esfera privada, tempo do trabalho em relação ao tempo da vida, a própria redefinição de "trabalho" bem como os critérios de sua valoração, a socialização entre os sexos na modernidade aparecem em sua sociologia marcados não apenas pelo aumento da interação em si, da interdependência entre as diferentes dinâmicas, mas, sobretudo, pela elevação da expectativa em relação à proteção da integridade e ao fomento da autonomia dos indivíduos no contexto de interação social. Não se trata da "complementaridade" simmeliana que condena a mulher ao desenvolvimento apenas dos valores femininos tradicionalmente considerados como próprios, genuínos, mas da "parceria" weberiana em função da ampliação do espaço de ação individual, da liberdade de fazer de si mesmo a instância moral da própria ação.

O foco weberiano, diferentemente do simmeliano, está nas possibilidades: a possibilidade da mulher moderna, as possiblidades da sociedade moderna, sem esquecer as

---

Não vamos mencionar aqui o problema da escassez do recurso tempo na produção de conhecimento na universidade e em todo o sistema escolar construído a partir da hiperbolização do valor da dinâmica masculina em detrimento da importância da dinâmica feminina. Cabe apenas chamar a atenção para a alternativa de produção de conhecimento como algo diverso da crítica em sua dimensão agressivo-expansiva, que compreende na imposição de significado e que confere ao conhecimento um caráter militante, nervoso, e que, consoante a intuição humana, é inequivocamente viril, como diz Buytendijk (1970:212).

possibilidades do homem moderno. Tais possibilidades se abrem, no “encontro”, na interação dos diferentes, na liberdade de movimento, na coexistência das liberdades independentemente da esfera de cultivo. Ao contrário da sociologia altamente filosófica de Simmel, a “filosofia prática” de fundo que orienta a sociologia de Marianne (cf. Eckardt, 2000:93) é destinada à investigação das condições de ação na modernidade. Ela se volta para a formação da vida pessoal, para a interação entre os sexos, para o cultivo a partir da atividade no campo impessoal e público e da vinculação no campo pessoal e privado. Nessa teoria da ação, objetividade e (inter)subjetividade constituem porções “originárias” de tudo que se diz humano. O ideal que a orienta não é o do “par” simmeliano e seu potencial moralizador, mas o ético do ser humano pleno, ele mesmo razão de suas ações à medida que lida com o mundo (cf. Eckardt, 2000:99).

8 "MECANISMO DO ESQUECIMENTO" OU CONSEQUÊNCIAS DA ESCOLHAS DO CAMPO?

Ao aplicar as premissas da *Aufklärung* à análise do casamento civil, Marianne defende uma perspectiva alternativa, complementar à abordagem em função do "todo social" que viria a prevalecer na tradição sociológica[206]. Defendemos esta tese a partir de considerações como a de Tenbruck (1984:49-50), que assevera que a sociologia tem fornecido uma imagem de mundo onde o humano enquanto ser da ação é eliminado em função dos processos sociais"; onde "a questão tão difícil de ser abordada pelo humano, mas tão central em sua vida, que é o que ele quer e talvez o que ele deve querer, é irremediavelmente excluída em favor da única questão, qual seja, como ele está"[207]. "Adaptação em lugar de ação" então, é o que propõe a referida visão das coisas (Tenbruck, 1984:90).

No que se refere ao tema casamento em relação à condição feminina, cabe considerar que a sociologia deu continuidade à sua opção pela abordagem nos termos descritos por Tenbruck e Schelsky. Isso em meio a um contexto marcado pela diversidade dos discursos sobre a questão como se pode ver através do engajamento ativo dos intelectuais do período nos movimentos pela *Moral Reform*, pela *Legal Reform*, pela *Sexual Reform* e pela revolução socialista. A relação entre movimento sociais e produção de conhecimento era efervescente naquele momento. Cada um deles contava com suas respectivas fundamentações teóricas. Marianne se posicionou diante desse estado de coisas, colaborando decididamente para o desenvolvimento de uma explicação sociológica para o significado do casamento em relação à liberdade de ação do feminino na modernidade que possibilitasse um outro tipo de articulação de ciência e política como vocação. Caminhou no sentido do desenvolvimento de uma abordagem diversa das que estavam em voga e daquelas que viriam a ser alçadas à condição de cânone. O valor complementar de sua perspectiva mal foi levado em conta por causa da relação problemática do cânone com as premissas do individualismo ético enquanto fundamento da explicação sociológica.

A história dessa relação não tem como ser abordada aqui para além do que discutimos a partir da "sociologia da sociologia" de Helmut Schelsky. Cabe contudo, refletirmos sobre o fato de que, foi em relação à análise sociológica em função da liberdade da pessoa (no sentido desse individualismo) que o cânone se fortaleceu no que unia, naquele momento, radicais e

[206] Vide capítulo 7.
[207] Conclusão partilhada por Helmut Schelsky como visto no capítulo 7.

conservadores. Ou seja, a crítica ao Idealismo Alemão.

8.1 VITÓRIA DE EROS? RELACIONAMENTO ÍNTIMO E CONDIÇÃO FEMININA NOS PRIMÓRDIOS DA SOCIOLOGIA ALEMÃ:

Klaus Lichtblau (1992; 1996)[208] demonstra que, ao lado da "questão social", a pergunta pelo significado da sexualidade para a interação social é a marca da sociologia alemã desde os primórdios de sua institucionalização[209]. Isso já em 1900, quando a disciplina ainda se entendia como ciência da cultura [Kulturwissenschaft] e se preocupava com seu potencial na significação da ação social (cf. Tönnies, 1973). O resultado desse enfoque foi uma teoria da cultura que buscou entender, desde muito cedo, a condição feminina em relação às instituições sociais em geral: a ciência, a família, o Direito, a religião e o mercado de trabalho em especial. Contudo, diferentemente do que aconteceria na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos, o caminho escolhido pela sociologia alemã é descrito por Lichtblau como especial, exatamente porque assumiu a premissa de que à mulher moderna (bem como ao homem moderno) caberia uma missão cultural específica[210].

Esse "caminho especial" das ciências sociais alemãs na discussão sobre a emancipação feminina tem uma história que impactou diretamente o processo de pluralização e democratização do conhecimento produzido naquele período na Alemanha. A explicação assumiu contornos diversos conforme o movimento (o operário, o da nova ética, o legalista ou o burguês) e as respectivas teorias interessadas na organização do conhecimento sobre esta dimensão da realidade social. Lichtblau nos conta essa história. Para ele, a sociologia alemã priorizou nessa concorrência teórica a racionalidade estético-expressiva, afinada com os ecos das filosofias de Nietzsche, Schleiermacher, Dilthey, Husserl e Scheler em relação ao que ficou conhecido naquele momento histórico como "metafísica da sexualidade" [Geschlechtsmetaphik].

Max Scheler[211], por exemplo, havia discutido (apenas oito anos depois de *Ehefrau und Mutter*) a diferença entre as habilidades femininas e masculinas como razão suficiente para se

[208] Tradução em inglês disponível em: http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/1069. Acesso: 14/01/2017.
[209] Cf. também Matysik (2008).
[210] Vide capítulo 7 (sessão 7.2.2).
[211] Scheler é reconhecido como o fundador da Antropologia Filosófica alemã.

reivindicar não apenas a proteção da mãe e dos seus filhos, mas também uma nova definição de amor conjugal enquanto expressão de uma forma de vida autêntica, moralmente superior[212]. O argumento de Scheler sobre o *Sentido do Movimento Feminino* foi recebido com empolgação. Mas teriam sido os escritos de Sombart, Troeltsch, Tönnies, Simmel os responsáveis pelo convencimento do próprio Max Weber tanto sobre a autonomização da esfera erótica, quanto sobre sua afinidade eletiva com a estética (cf. Lichtblau, 1992; 1996).

Os posicionamentos de Sombart, Troeltsch e Tönnies são descritos por Lichtblau e não têm como ser recuperados aqui. Basta chamar a atenção para a contribuição específica de cada um deles, que segundo Lichtblau, foi decisiva para a legitimação da explicação estético-expressiva do relacionamento íntimo na Alemanha de Marianne Weber. Primeiro Sombart e sua tese do vínculo histórico entre propagação das formas ilegítimas de relacionamento íntimo - inclusive a prostituição - e o desenvolvimento do *Luxuskonsums*. A tese influenciara o trabalho de Simmel. Já Tönnies teria estabelecido nada menos que os conceitos-chave que compuseram a base da teoria alemã da cultura moderna naquele momento[213]. Adaptando o par conceitual *Gesellschaft/Gemeinschaft* para analisar a antinomia implicada na relação entres os sexos, Tönnies chega a ordenar o homem à sociedade e a mulher à comunidade (cf. Lichtblau, 1996:11). A adoção desse par conceitual como base do argumento simmeliano por sua vez teria autorizado a manutenção de um prognóstico desfavorável à mulher no que se refere à sua participação na cultura objetiva caracterizada pela objetividade e pela instrumentalização, definidoras da *Kultur der Moderne*.

Conforme essa perspectiva teórica, o único lugar para o desdobramento de uma *autêntica* "cultura feminina" seria a esfera subjetiva da ação descrita em analogia com a casa, sua cultura dos sentimentos a partir de laços naturalmente estabelecidos e preocupação constante de manutenção da vida. A casa, a natureza, a mulher, a comunidade - enfim, o trabalho de cultivo das relações - passou a ser desenhado na teoria como fortaleza resistente às investidas da rua, da civilização, do homem, da sociedade, da modernidade, enfim. A perspectiva passou a autorizar a ilação de que quem vive nessa fortaleza pretensamente guarnecida contra o individualismo egoísta, o racionalismo frio e instrumental, seria "naturalmente" pessimista face ao caráter "formal", "contratual" das relações e, portanto, face a todas as organizações com

---

[212] O diferencial no caso Max Scheler talvez seja o fato de sua antropologia filosófica não permitir a definição absolutamente negativa da modernidade já que a realidade implica sempre na interpenetração entre *Ideal- und Realfaktoren*. Scheler também distingue sociedade de *Kultur* (cf. Jung, 1999:113-122) como todos os membros da escola, inclusive no pós-guerra. Entendemos que as mesmas observações valem para a abordagem de Marianne Weber.

[213] A tradução do clássico de Tönnies (1973) feita por Florestan Fernandes é a referência aqui. Cf. ainda Bond (2009) e Clausen & Schlüter (1991).

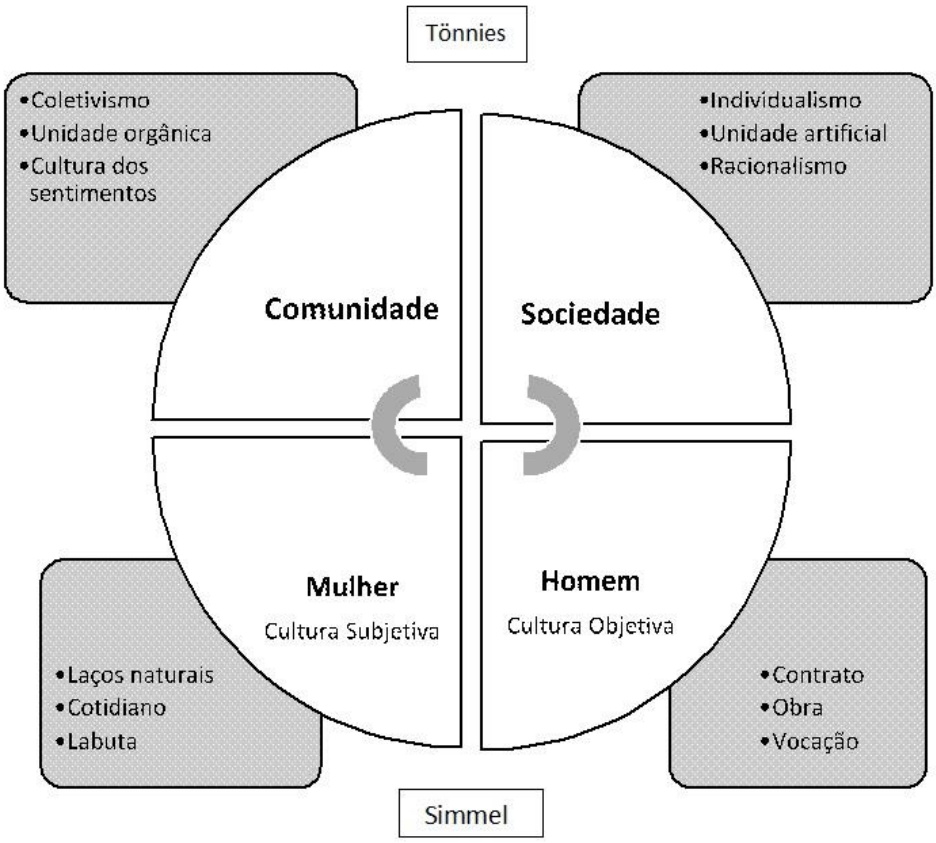
exceção daquelas que por ventura obedecessem ao "princípio da comunidade" e sua lógica específica, em função da coletividade.

Podemos dizer que os conceitos que sustentam a estrutura das teorias de Tönnies e Simmel aparecem espelhados. O pessimismo em relação à modernidade é o mesmo. E as conclusões no que diz respeito à condição feminina variam apenas conforme a extensão maior ou menor que a perspectiva aceita como margem de manobra dos indivíduos entre as duas dimensões. Teoricamente, a mulher tende a ser "lida" em sua participação limitada ao terreno na subjetividade. Caso ela se atreva a correr o risco de avançar além dos muros da comunidade, avisa Tönnies (*apud* Lichtblau, 1992:194), "ela será esclarecida [aufgeklärt]"; submetida à "lógica cultural dos objetos", seu coração se tornará frio, "ela se tornará consciente" [sie wird bewuβt].

Simmel, claro, não concorda com a sentença de Tönnies, ainda que também limite teoricamente o movimento feminino. Para ele, a mulher não deveria abrir mão de sua função cultural original, e por isso mesmo a mais nobre se tomada segundo o estilo fichteano: oferecer-se como "outro" mais significativo, a condição de possibilidade da experiência masculina real de identidade e autodeterminação (cf. Lichtblau, 1992:196). Além do quê, ao descrever os homens como "filhos da história" e a mulher como um monolítico primitivo resistente ao tempo em sua forma de vida reativa e orgânica (em uma palavra, natural), a sociologia de Simmel, tal qual a de Tönnies, conclui pelos inconvenientes da participação da mulher na cultura objetiva. Ela seria corrompida (cf. Lichtblau 1996:11)[214]. Nesta abordagem, cultura feminina objetiva [objektive weibliche Kultur] aparece como contradição em termos.

Figura 15 - Tönnies e Simmel: Paralelos

[214] Para a discussão sobre o que a doutrina da polarização entre os sexos deve ao complexo *Gemeinschaft/Gesellschaft* cf. Meurer (1991) além de Bond (1991; 2009) e Lichtblau (1992).



Fonte: da autora.

O ponto frágil em ambas as abordagens segundo o ponto de vista de Marianne: a cegueira para o fato de que nenhuma das dimensões constitui o absolutamente bom ou o absolutamente mau. Inebriados pela delícia do recurso de simplificação do real, os teóricos seguem em frente, investindo na polarização dos termos. E assim, não apenas reforçam (teoricamente) os muros da comunidade e da cultura subjetiva (trancafiando a mulher lá dentro), como também procuram convencer de que a realidade se reduz ao traçado teórico da modernidade como défice.

A consequência para a condição feminina é o diagnóstico de inconveniência do seu movimento. Em ambas as teorias, e também em suas derivadas, a mulher aparece reclusa no "refúgio num mundo sem coração" (Christopher Lasch) sem o direito à humanidade plena [vollkomene Menschtum], que segundo Marianne, só se desenvolve no trânsito entre cultura subjetiva e cultura objetiva. Dito de outra maneira, o caráter processual da realidade é sacrificado na estruturação do edifício teórico a ponto de qualquer indicativo de avanço via Direito na encarnação necessária do valor liberdade passa a ser minorado na explicação.

Transformada em mito pela teoria, a comunidade aparece como que blindada à crítica.

A labuta, o "cotidiano cinza e pesado" (que Marianne nos descreve tão bem em suas biografias e memórias, que compõem uma rica etnografia da vida a dois[215]) tem sua dramaticidade camuflada por meio de conceitos como o de "cultura dos sentimentos". As teorias passam a valorizar um suposto potencial moralizador do lar, uma suposta fonte de virtude cidadã imune às investidas racionalizantes advindas da esfera da cultura objetiva. Ao positivar a cultura subjetiva dessa maneira, as teorias enredam-se em um último paradoxo: absolutizam a estética como o maior valor para o indivíduo moderno. Lichtblau tem razão. Mas cabe a observação de que o retrato do indivíduo moderno que surge da teoria mais parece uma espécie de "retrato de Dorian Gray" (Oscar Wilde)[216]: um ser para o qual o maior valor é o extraordinário, a satisfação sensual, o gozo. A figura dá a entender que hedonismo, expressivismo e subjetivismo seriam os ideais modernos. O que é o mesmo que dizer que se trata de uma teoria que valoriza a "irracionalidade da experiência subjetiva" fundada no ideal de "emancipação da carne" (cf. Lichtblau, 1996:44) que resultou em explicações que passaram a conectar sexualidade ao desperdício econômico e à sociedade de consumo e o valor da relação conjugal na vida moderna exclusivamente com interesses individuais.

Como o interesse de Klaus Lichtblau é localizar nas sociologias de Tönnies, Simmel e Max Weber os fundamentos da "sociologia estética" responsável pela "reabilitação do amor" no campo de conhecimento, seu argumento evidentemente segue na direção oposta a essa crítica. Lichtblau compreende a sociologia dos relacionamentos de Georg Simmel como parte do processo que levou à "vitória de Eros" na sociologia clássica alemã e enquanto tal defende a racionalidade estético-expressiva como determinante da interação entre os sexos e a própria "reentronização de Eros" (na qual a sociologia simmeliana toma parte) como resistência à pressão racionalizadora, objetificadora e secularizadora da modernidade.

O autor ainda demonstra como esse significado cultural da erótica e do amor sexual

---

[215] Através da análise de documentos históricos, legislações e dados estatísticos, Marianne confere acento à estratégia cultural desenvolvida a partir de fora da relação para encarnação do valor da liberdade no casamento. Mas em suas biografias e memória, Marianne considera em primeira linha os dramas com os quais as pessoas são confrontadas na realidade da vida conjugal. Assim, o que se tem como característico de sua obra como um todo é a articulação entre análise das formas de institucionalização do vínculo conjugal em função da liberdade da esposa e mãe e uma análise digamos "mais fenomenológica" da vida a dois. Deixo registrado esse ponto para exploração no futuro.

[216] "In pursuing aestheticism—a philosophy based in the simplistic beauty of things—the pursuer may, in the end and without notice, emerge uglier than ever before. Dorian, the once wide-eyed innocent, buckles and caves in to depravity while practicing an aesthetic lifestyle, despite the beauty that such a life idea claims. I began to wonder what Oscar Wilde intended to convey with his portrayal of the Aesthetic Movement incarnate and its often-harsh consequences, especially given the well-documented involvement of Wilde in promoting aestheticism in his contemporary society. The juxtaposition of Wilde's support for the Aesthetic Movement with Dorian's corruption at the hands of it provided a great jumping-off point and a lingering question with which to begin an essay" de Patrick Duggan (2009) sob o título *The Conflict Between Aestheticism and Morality in Oscar Wilde's The Picture of Dorian Gray*.

foi encampado pelo movimento em favor da "libertação sexual" [sexuelle Befreiung]; movimento sustentado por um grande número de intelectuais. A valorização da relação sexual em seu caráter extraordinário, de natureza "mística", experiência a partir da qual o indivíduo é apresentado a uma forma de combate à racionalização. O novo romantismo, os estudos na área da psicanálise e da sociologia ao lado do então, também nascente, campo dos estudos de gênero afinaram-se em torno da valorização dessa racionalidade estético-expressiva formando uma espécie de "onda estética". De maneira que se identifica uma espécie de aliança entre o que ficou conhecido como Movimento Erótico e a referida "sociologia estética"; movimento e discurso "científico" fortalecendo-se mutuamente até a elevação (na Alemanha de Marianne Weber) da explicação estético-expressiva do relacionamento íntimo à condição de melhor explicação possível. Para Lichtblau, o movimento pela reabilitação do amor [Reabilitierung der Liebe] teria viabilizado a descrição de uma "erotische Kultur" que se contrapunha à modernidade. Alçada à condição de discurso dominante na sociologia alemã à época de Marianne Weber, a versão estético-expressiva do significado cultural da esfera íntima logrou institucionalizar-se gradativamente até que, segundo Lichtblau (1996:4), passou a determinar os termos da discussão sobre o relacionamento íntimo naquele ambiente intelectual.

É de se imaginar que o processo descrito por Lichtblau tenha envolvido toda uma adequação da perspectiva sociológica ao aparato conceitual estético-expressivo e sua concepção específica de *Kultur*, de realidade, de personalidade e em especial de objetividade. No caso da ideia de cultivo individual [individuelle Kultivierung], por exemplo, passou-se da ideia de cultivo da personalidade no sentido mais amplo da tradição iluminista alemã à consideração quase que exclusiva do cultivo de estilos de vida. Se para os partidários do protestantismo ascético prevalecia o ideal de casamento como forma de cultivar a virtude (a principal delas, a ascese), na defesa apaixonada dos estilos de vida - tão mais libertários em relação aos ideais puritanos -, a erótica assume o lugar do ideal "burguês" de amor conjugal.

A nos fiarmos no argumento de Lichtblau, a "reentronização do Eros" como metáfora do impulso mundano, do direito à liberação da energia sensitiva e sensual em termos de uma noção de liberdade de expressão não-impedida da subjetividade, foi capaz de garantir um novo lugar para a sexualidade no debate que acontecia naquele momento em ambas as frentes: a ciência e a política. Nas duas dimensões, a erótica passou a ser defendida como uma forma específica de experiência altamente subjetiva, um processo de cultivo do que é mais íntimo e próprio do indivíduo em meio à modernidade como mundo desencantado e racionalizado (cf. Lichtblau, 1996:6). A partir da abordagem de Marianne, entretanto, podemos relativizar essa espécie de tendência à absolutização da racionalidade estético-expressiva no esclarecimento do

significado do relacionamento íntimo na modernidade além de suscitarmos o debate sobre suas consequências, sendo a mais grave delas, segundo nossa autora, a legitimação teórica do isolamento histórico do feminino em relação à cultura objetiva.

O que Lichtblau defende como cânone para a *Kultursoziologie* alemã foi alvo da crítica de Marianne Weber, embora ela tenha reconhecido, ao lado de outras companheiras do movimento, a utilidade da perspectiva na luta por reconhecimento do específico feminino [spezifisches Weiblich][217]. Na sua opinião, a hiperbolização teórica do caráter "místico" do encontro sexual, especialmente se colocado a serviço da movimentação de interesses políticos, resultam em deduções cujos efeitos práticos não deveriam ser ignorados. A principal delas, o que Marianne entendia como a falsa promessa de autonomização dos princípios estéticos em detrimento dos princípios éticos.

Marianne questiona o emprego de teorias nesse tipo de "entronização" de princípios, à medida que se ignoram teoricamente (1) as formas culturais desenvolvidas ao longo da história para a proteção da liberdade da pessoa, (2) o caráter processual da realidade e (3) a convergência das diversas racionalidades na condução partilhada da vida. Com base nessas coordenadas, ela se posicionou contra o que foi considerado uma inversão do fluxo do debate, que até aquele momento vinha obedecendo à demanda por reforma do Código Civil Alemão (o BGB). Com o aval de teorias como a de Simmel, a atenção necessária aos aspectos ético-institucionais envolvidos na coabitação sexual duradoura passou a ser desviada para motivos estético-expressivos relativos à sexualidade numa espécie de "virada estética" que passou a condicionar os termos do debate teórico e político sobre a questão. Tentativas de identificação das implicações éticas da vida a dois passaram a ser rechaçadas como posição conservadora, ordenada ao interesse de racionalização - como sinônimo de normalização - da esfera subjetiva. Esta foi a mais grave consequência segundo nossa autora da substituição do individualismo ético como princípio orientador da ciência e da política pelo individualismo estético de caráter expressivista[218].

Para Marianne, a erótica, por sua natureza, não tem como orientar a ação no mundo da vida. Ela é fruto da absolutização do oposto ao cotidiano. Verdade, ela é sim o extraordinário. E se na abordagem estético-expressiva, o extracotidiano passa a ser a forma privilegiada de acesso ao "verdadeiro ser" encerrado no indivíduo (o místico, o artista) ou na intimidade da relação sexual, se teoricamente passa-se a hipostasiar essa força supostamente capaz de

[217] Tanto que foi exatamente uma representante da ala moderada, Helene Lange que identificou o argumento do Simmel como individualismo estético. (Cf. Lichtblau, 1996:17).
[218] Para uma visão panorâmica dos termos adotados por Marianne nessa questão, vide capítulo 4 e 5.

suplantar rotinas e necessidades, o cotidiano e a pressão por racionalização, sua demanda por economia, por orientação ética da ação, se o irracional - o sentimento erótico - passa assim a ser alçado à condição de "o mais real", na opinião de Marianne, o fundamento da explicação sociológica passa a ser a metafísica[219]. Além disso, o reforço teórico conferido a essa "metafísica do amor" enquanto escudo contra a coerção do cotidiano e ao mesmo tempo uma forma "consciente" de cultivo do extraordinário - da própria personalidade como extraordinária -, passa a constituir, segundo as ponderações políticas de nossa autora, a justificativa para a rebelião contra as instituições em geral, reduzidas a mecanismos de racionalização. É o que acontece com o Direito, unidimensionalizado na teoria enquanto mero poder de normalização, coerção e despersonalização.

Marianne defende em várias oportunidades que esse tipo de consequência das teorias evidencia a responsabilidade do intelectual na oferta de pontos de orientação para a reflexão, especialmente quando a pauta é reforma institucional[220]. Evidencia também a necessidade do cotejamento entre explicações alternativas, de modo a se complementarem as leituras com foco nas diversas dimensões do fenômeno analisado. No caso do vínculo conjugal, a erótica, a moralidade, a lei e a ética (ou o valor da liberdade, na linguagem de Marianne)[221]. No sentido ideal, trata-se para Marianne de uma sociologia produzida a partir do "encontro" dos diferentes; enquanto caminho para o favorecimento da "atividade espiritual" de reconhecimento mútuo, na prática, dos limites das esferas de ação dos distintos "parceiros"[222].

Para analisarmos a qualidade desse "encontro" num contexto histórico que pode perfeitamente ser caracterizado como de pluralização e democratização da produção de conhecimento sobre a interação entre os sexos e a condição feminina, devemos identificar, para além do discurso dos representantes do Movimento Erótico e sua explicação com foco na racionalidade estético-expressiva, quais as outras abordagens para depois cotejá-las a análise em função da liberdade da pessoa nos termos do individualismo ético que defendemos como a que corresponde à perspectiva de Marianne.

Se observarmos bem a cena no passado, podemos visualizar de um lado, como princípios morais de fundo religioso ou tradicionalista passaram a sustentar discursos a favor da "sacralidade do matrimônio", por exemplo. A principal consequência prática dessa

[219] Cf. nossa discussão sobre a crítica da autora à perspectiva de Simmel no capítulo 7, sessão 7.2.2.
[220] Sobre a "destinação do intelectual" na acepção de Marianne, ver capítulo 2, sessão 2.3. Para as exatas palavras de Marianne nesse tipo de crítica, cf. especialmente os capítulos 4 e 5.
[221] Vide capítulo 6, sessão 6.1.5.
[222] Repare-se como Marianne defende a importância do seu "círculo de estudos".

perspectiva foi a idealização do papel simbólico da mãe[223]. De outro lado podemos identificar o acento conferido às condições econômicas, como consta da convocação em nome das forças revolucionárias da história e cuja principal consequência na teoria foi a celebração do matriarcado. Marianne fez dessa hipermoralização do passado pré-capitalista o ponto de partida de sua crítica aos adeptos das teorias como a de Bebel, Morgan e Engels[224]. Num terceiro ponto de vista, a posição dos legalistas, afinada com os termos de uma outra doutrina; a doutrina do Direito Natural, que também foi diretamente arguida por Marianne[225]. Os defensores da autonomização da erótica, em sua tentativa de reificar o ideal de expressão livre, sua predileção pela natureza como reino protegido da ordem institucional e técnica, aparecem armados contra os representantes das três posições descritas acima e contra a posição de Marianne, lida como conservadora burguesa[226].

Apesar de o objetivo ter sido sempre o mesmo - a integração social real da mulher na sociedade moderna - os diversos movimentos (o movimento pela *reforma moral*, o movimento *operário*, o movimento pela *reforma da lei* e o movimento pela *reforma sexual*) cederam, cada um à sua maneira, à tentação de identificação entre ideologia e sociologia da qual nos fala Karl Mannheim (1986:104) nos anos 1920. Premidos entre ciência e política como vocação, os intelectuais de cada um dos movimentos divergiram em relação a quase tudo: sobre os rumos e mesmo a necessidade da reforma do Direito Civil; sobre a demanda por (des)institucionalização jurídica da coabitação sexual duradoura; sobre a defesa da família como base da estrutura social e sua circunscrição como esfera privada escudada à esfera pública; sobre a (des)criminalização da prostituição e do "casamento livre" [freie Ehe]; sobre o significado da maternidade, do aborto e do divórcio, sobre a remuneração do trabalho doméstico; sobre "being female", autonomia moral e participação feminina na ciência, na política, no mercado de trabalho e no sistema educacional.

Os pressupostos do individualismo ético, fundamento da abordagem de Marianne, ficaram fora do radar das explicações teóricas elaboradas em consonância com os distintos movimentos. Os legalistas optaram por uma noção negativa de liberdade e, consequentemente,

---

[223] Sobre os efeitos não preditos da teoria sobre o significado da relação mãe-filho para a unidimensionalização da feminilidade no final do século XIX cf. Biermann (2002:61-77), Frohnhaus (1994) e Allen (1985). Para a relação mãe-filho como origem do amor, cf. Dux (1994).

[224] A crítica de Marianne Weber ao argumento marxista, em especial ao culto ao matriarcado promovido pelas teorias de Johann Jacob Bachofen (1861), Lewis Morgan (1877), August Bebel (1878) e Friedrich Engels (1884) é descrita no capítulo 4. A referência para a discussão sobre a importância dos teóricos do matriarcado é Meurer (2010: 249-251) e Lichtblau (1992). Mas a visão crítica que adotei em relação à doutrina se sustenta no argumento de Arnold Gehlen (1975).

[225] Vide capítulo 4 e 5 para as palavras da própria Marianne nessa arguição.

[226] Vide capítulos 4 e 5 e 6.

de direito em sua função coercitiva. Os marxistas, pelas condições econômicas e, consequentemente, pela visão do direito reduzido à superestrutura. Os moralistas, pelo casamento enquanto valor em si e, consequentemente, se apresentaram como defensores recuperação no direito da ideia do matrimônio enquanto sacramento. Os expressivistas, pela dimensão "mística" e personalíssima da experiência amorosa e, consequentemente, pelo casamento "livre", qual seja, liberado de toda intervenção estatal, positiva.

Se a sociologia de Simmel priorizou a racionalidade estético-expressiva como afirma Lichtblau, podemos, por derivação, ordenar cada uma das perspectivas conforme a racionalidade que lhe é própria. É o próprio Lichtblau que menciona as racionalidades consideradas (1996)[227] como referência para a defesa de sua tese. A seguir sua metodologia, podemos identificar pelo menos três tipos teóricos de reconstrução histórica da gênese da cultura moderna no que tange à sexualidade naquele momento; cada qual priorizando uma das três dimensões da racionalidade segundo Kant como a mais significativa para explicação do fenômeno do relacionamento íntimo; cada uma delas fundamentando o discurso de um dos movimentos em concorrência naquele momento. (1) A abordagem que prioriza a *racionalidade moral-prática* como determinante do relacionamento íntimo e por isso trabalha pela sacralização das tradições, das instituições como religião e cultura enquanto segunda natureza, fortalezas resistentes aos efeitos imorais ou pressão pela amoralidade da modernidade. (2) A abordagem que prioriza a *racionalidade cognitivo-instrumental*, que por sua vez prega soluções finais como mal menor - e necessário - ante a exploração, a alienação, a precarização que definem a modernidade. (3) Além da abordagem que prioriza a *racionalidade estético-expressiva*.

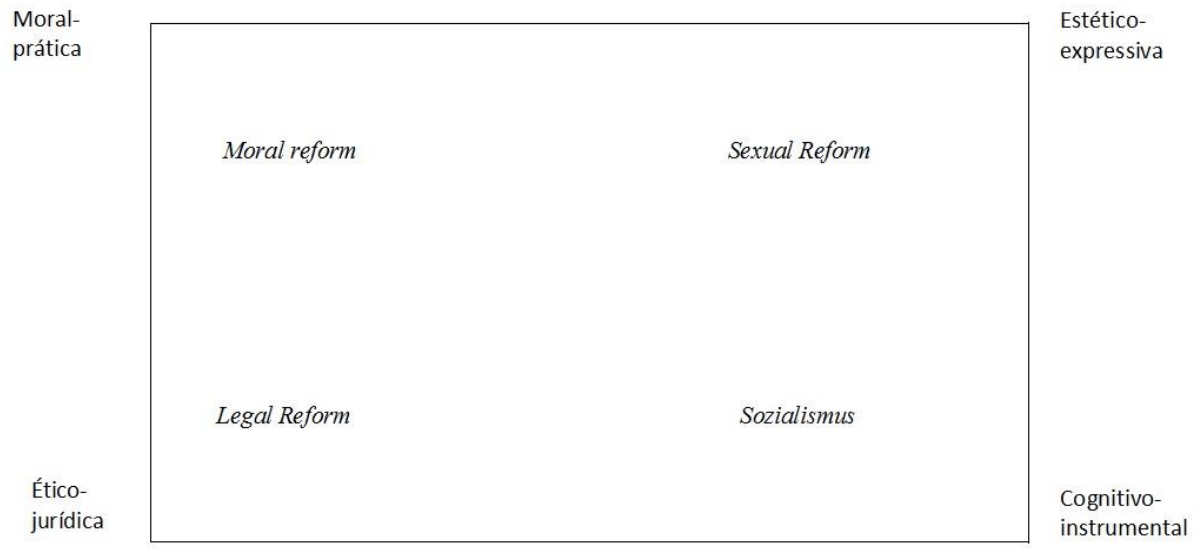
Podemos ir um pouco mais longe já que sabemos pela história do pensamento social daquele período que o movimento pela *moral reform* determinou a discussão sobre moralidade, classe, gênero em relação à religião e à política na Alemanha entre 1880 a 1900. O movimento orientou as discussões até pelo menos meados de 1914 quando cede lugar ao "radicalismo sexual". Essa passagem do ideal de *moral reform* ao ideal de *sex reform* é nomeada por Edward Ross Dickinson (2014) em sua história da sexualidade na Alemanha (séculos XIX e XX) como "religião do amor". Conclui-se assim que o surgimento de um movimento composto por

[227] A tipologia é a que Lichtblau (1996) propõe para a "substantiele Vernunft" segundo uma razão *kognitv-instrumental* (conforme o valor da utilidade), *moralisch-praktisch* (conforme a convicção em relação a valores) *e ästhetisch-expressiv* (conforme o ideal de *la art pour la art*). Como Lichtblau, Welsch (2007:246-247) adota a mesma classificação esclarecendo que no caso a filosofia de Kant, cada uma das dimensões um "ganho decisivo de racionalidade na teoria da Modernidade" (Welsch, 2007:242). Já para Lichtblau, trata-se da base para a justificação teórica da "diferenciação" das esferas de valores.

defensores da razão estético-expressiva do relacionamento íntimo levou à reconfiguração do campo que além de moralistas, marxistas e legalistas passou a contar com os libertários. Uma verdadeira guerra de valores: de um lado a pregação pelo valor do ascetismo; de outro o valor das forças irracionais para a experiência subjetiva; mais adiante o materialismo histórico seguido pelos defensores do valor inestimável dos direitos naturais. Diríamos que, se a racionalidade estético-expressiva está na base do argumento do movimento pela *sex reform*, a racionalidade prático-moral é priorizada no argumento moral-puritano do movimento pela *moral reform*, ao passo que a racionalidade cognitivo-instrumental é determinante nas explicações do movimento *operário*.

Mas e a abordagem de Marianne? Como vimos, a partir da ala moderada do Movimento Feminino Alemão como um todo, Marianne coloca sua sociologia a serviço do movimento pela reforma do direito cuja racionalidade em destaque é a que chamaremos *ético-jurídica* por considerar as estratégias culturais – no caso, jurídicas – de reforço do valor da liberdade da pessoa no mundo moderno. Entendemos que ao incorporar mais essa dimensão na análise da dinâmica do vínculo conjugal, Marianne consegue articular as diversas dimensões da realidade respeitando seu caráter processual além de se posicionar contra as pretensões do Movimento Erótico e do Movimento Operário, por exemplo. A rejeição de qualquer tentativa de absolutização das instituições como fim em si mesmas, são "controladas" a partir da centralidade atribuída na análise ao valor da liberdade da pessoa. Daí racionalidade ético-institucional, ou mais especificamente, já que a instituição alvo da análise é a função do direito matrimonial nesse caso, *racionalidade ético-jurídica*.

Figura 16 - Racionalidades e Movimentos



Fonte: da autora.

A forma como Marianne acrescenta a dimensão ético-institucional à análise da coabitação sexual duradoura para considerar na sequencia suas implicações para a emancipação da mulher moderna explica o caráter pioneiro de sua perspectiva. A partir dessa abordagem complementar, ela pôde levantar questões não-problematizadas nas abordagens consideradas nos primórdios da institucionalização do campo disciplinar. A primeira questão, o fenômeno da luta via Direito por garantias à integridade e dignidade humanas; a segunda, a importância antropológica (necessária ao cultivo da dignidade humana) das instituições na configuração das relações duradouras - que demandam colaboração ordenada e reciprocidade das expectativas - com mínimo prejuízo da liberdade; a terceira, o peso sociológico do ideal moderno de coexistência das liberdades como ideia diretora de formas mais eticizadas de interação.

Pode-se imaginar como a opção por uma ou outra dimensão da racionalidade impacta o estabelecimento de métodos, objetos, critérios e objetivos nas referidas abordagens teóricas da realidade. Mais ainda, evidenciam-se as inconsistências e paradoxos gerados no momento do cotejamento dos diferentes pontos de vista. Kantiana e fichteanamente, Marianne buscou a convergência das diferentes dimensões num exercício de aproximação teórica da complexidade do real. De novo o "encontro" como lugar a partir do qual é possível o exercício do autocontrole, no caso, a domesticação da tendência na explicação teórica de autonomização de uma dimensão da racionalidade em detrimento das demais. A partir do "encontro" com os defensores da *Sexual Reform*, procedeu a crítica à tendência a se considerar o casamento sobretudo a partir da noção de "relação natural", cujo valor é o espontâneo, a dimensão "originária" do relacionamento

íntimo. O foco na sexualidade e a demanda pelo casamento "livre" onde o vínculo se definisse pelo ideal de amor sexual foi apontado por Marianne como ponto fraco da teoria que adotava como categoria central a subjetividade cuja expectativa é expressão do eu e cuja filosofia base apoiava-se nas premissas do romantismo, do subjetivismo, do expressivismo[228]. Da perspectiva, ressaltou a importância do espaço aberto via movimento pela reforma sexual à erótica enquanto questão fundamental.

A partir dos "encontros" com os moralistas, arguiu sobre as consequências da importância atribuída ao casamento enquanto "relação moral", onde se destaca o valor simbólico do instituto considerado em função do absoluto. Expressou várias vezes o quão importante era a apreensão da dimensão "moral" da relação conforme a visão religiosa de mundo[229]. Todavia, questionou até que ponto o foco na "comunidade moral" ou no ideal de casamento enquanto "sacramento" (onde o vínculo se define pelo amor, pelo sacrifício em nome dos familiares, pela renúncia à existência particular) redundou em efeitos negativos para a condição feminina. Chama atenção também para a necessidade de se refletir sobre o peso da Religião tanto na definição do que é relevante na relação conjugal enquanto ideal, quanto na instituição jurídica do matrimônio.

Em relação ao Movimento pela *legal reform*, o "encontro" permitiu à autora distinguir entre dois conjuntos: (1) os legalistas, que defendiam o casamento a partir da noção de "relação legal", em função da tradição e (2) os reformadores, que pressionavam para o reconhecimento do casamento enquanto "relação de direito". De um lado, Marianne ressalta o acento na dimensão "legal" como sinônimo dos "bons costumes", da "consciência coletiva, do "todo social" onde a relevância era atribuída ao ideal "patriarcal" via uma doutrina estruturada a partir de conceitos como o de coerção legal, expectativa de obediência à lei, e cuja filosofia base era o racionalismo e o historicismo[230]. Do outro lado, a análise do Direito em função da autonomia moral do indivíduo; um instrumento de proteção da integridade e da dignidade do humano diante das diversas organizações, a partir da qual era possível defender o casamento enquanto "relação de direito"; um instituto e uma interação cujo valor só é ético enquanto organizado em função da coexistência das liberdades. Marianne posicionou-se a partir dessa distinção para analisar o casamento civil enquanto possibilidade de garantir externamente os limites das respectivas esferas de livre ação dos cônjuges conforme o conceito de ação moral descrita na

[228] Para as palavras da própria Marianne, vide capítulos 4 e 5.
[229] Vide especialmente os capítulos 3 e 4.
[230] Para as palavras adotadas por Marianne na crítica à essa perspectiva, ver capítulos 4 e 5.

Aufklärung[231].

Assim posicionada, Marianne se apresentou para o diálogo com os representantes das perspectivas mencionadas (1) apontando os limites das filosofias que sustentam cada uma delas respectivamente, (2) assinalando as consequências da redução teórica do casamento a apenas uma das dimensões, (3) redimensionando o vínculo conjugal enquanto relação de direito (ética, porque em função da liberdade da pessoa) além de relação moral, relação de poder e relação natural.

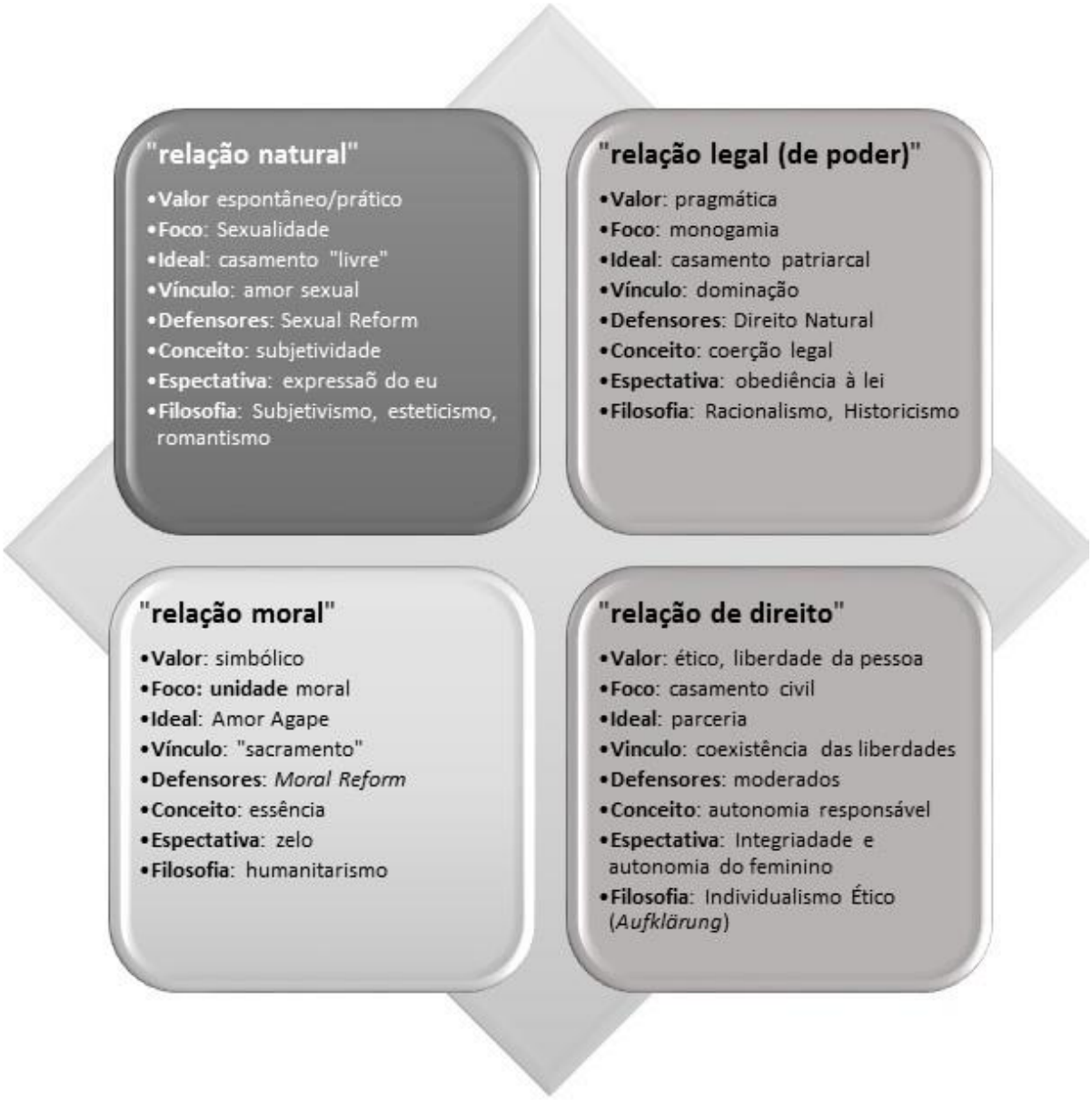
Figura 17 - Visão de Marianne sobre o casamento

Fonte: da autora.

No geral, podemos identificar a partir da avaliação de Marianne, que as referidas perspectivas pecaram, ora devido à redução do individualismo a subjetivismo, ora devido à hipostasiação teórica do valor do casamento em si. Em cada um dos casos, a unidade política (e analítica!) difere bem como a adjetivação da relação enquanto "natural, de poder, moral e "de direito".

Figura 18 - Casamento como relação natural, moral, de poder e de direito

[231] Vide capítulos 6 e 7.



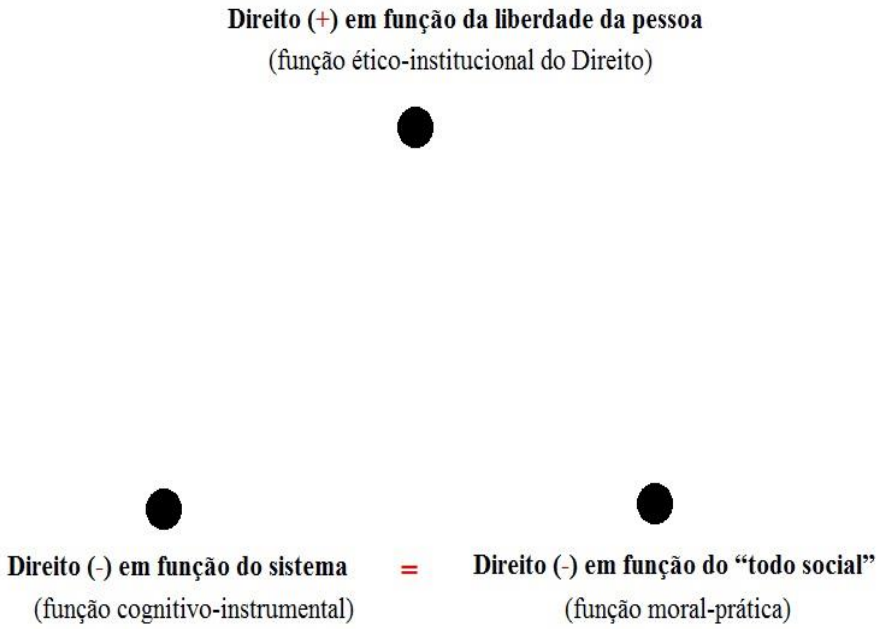
Fonte: da autora.

Na cena, os "radicais" se encontravam a meio caminho da convicção sobre a dimensão "natural" da relação sexual e sobre o casamento civil reduzido a "relação de poder". Já os "tradicionalistas", a meio caminho da convicção sobre o casamento enquanto "relação moral" e o casamento enquanto "relação de poder". A comparação entre as posições de "revolucionários" e "tradicionalistas" evidencia a diferença na concepção de liberdade como o que decide o movimento de afastamento ou de aproximação entre as alas e, portanto, entre as diferentes abordagens teóricas do casamento. Se a concepção de liberdade é a desimpedida, seu contrário é a dominação, a qual todas as abordagens - umas mais, outras menos - identificam

teoricamente como função do direito *apenas* enquanto instrumento para manutenção do sistema patriarcal.

No movimento de aproximação e afastamento entre as perspectivas "libertária" e "tradicionalista", identifica-se a formação de dois grupos distintos. Para o primeiro grupo - o dos revolucionários -, o casamento civil se resume a um mecanismo de coerção, instrumento de dominação, estando por isso em função da manutenção do sistema. Para o segundo grupo - dos "conservadores" -, o casamento civil era valorizado em sua suposta função "moralizadora" dos costumes graças à sua suposta capacidade de "obrigar" a consciência individual conforme a consciência coletiva. Para esse grupo também o direito matrimonial aparece na análise em função do "todo social", da família, da comunidade, da sociedade.

Figura 19 - As duas funções do Direito



Fonte: da autora.

Já os expressivistas lutaram pelo boicote ao casamento civil. E nos poucos casos em que o levaram em conta na teoria, foi no sentido das demais abordagens: redução do direito matrimonial a um instrumento de dominação, por isso hostil à liberdade individual.

Figura 20 - Autonomia Responsável, Dominação Patriarcal e Liberalização

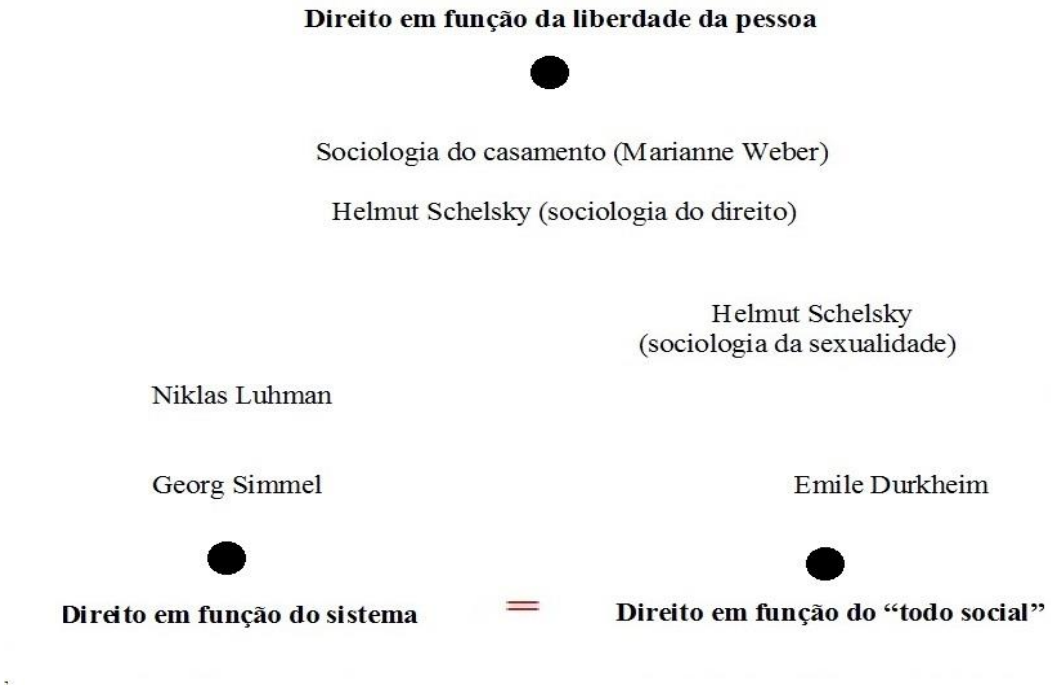
Fonte: da autora.

Como visto no capítulo 7, entendemos que a maneira diferenciada como Marianne considera o Direito na teoria por comparação com as demais perspectivas é muito semelhante ao que Helmut Schelsky viria desenvolver para a sociologia do direito na década de 1980, quando defendeu, na esteira de seu mestre Arnold Gehlen (1984), um conceito de instituição como o que remete à colaboração coordenada e constante com o prejuízo mínimo da liberdade[232]. E é por identificarmos na abordagem de Marianne essa atenção para com a institucionalização jurídica da relação conjugal que conseguimos localizar sua posição, não apenas no início do século XX, mas também na contemporaneidade, em relação às sociologias de Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Niklas Luhman, Karl Lenz, Peter Berger, Randall Collins, Ulrich Beck, por exemplo[233]. Nesse momento, não temos como descer ao detalhe dessa comparação[234], mas queremos deixar registrado o potencial heurístico da distinção entre as

[232] Para a importância essencial dos processos de institucionalização na construção social da realidade ainda o clássico de Berger & Luckmann (2004) que recuperam precisamente o institucionalismo de Arnold Gehlen.
[233] Mesmo assim sem mencionar trabalhos como os de Martha Fineman, Martha Nussbaum, Christopher Lasch, Seyla Benhabib.
[234] A título de exemplo. Com foco na racionalidade cognitivo-instrumental, as explicações de autores como Ulrich Beck e de Randal Collins (na sociologia) e de Martha Fineman e Jane Lewis (nos estudos de gênero). O favorecimento da racionalidade prático-moral como típico do argumento dos defensores do novo essencialismo feminino tal como Carol Gilligan ou dos representantes do "novo jusnaturalismo" tais como Robert George, e Ralph Wedgwood. Isso no universo de língua inglesa. No caso alemão, embora sim, o destaque seja ainda hoje concedido à explicação sociológica que atribui centralidade à racionalidade estético-expressiva da sexualidade, consideram-se as abordagens alternativas, com destaque para a demanda mais contemporânea por espaço para uma "sociologia do relacionamento a dois" (Lenz, 1998), uma abordagem fenomenológica, eco da sociologia do casamento de Peter Berger e Hansfried Kellner da década de 1960.

abordagens em função da pessoa e em função do sistema bem como a forma como ela pode ser acionada para localizar a obra de Marianne no quadro de referência da sociologia.

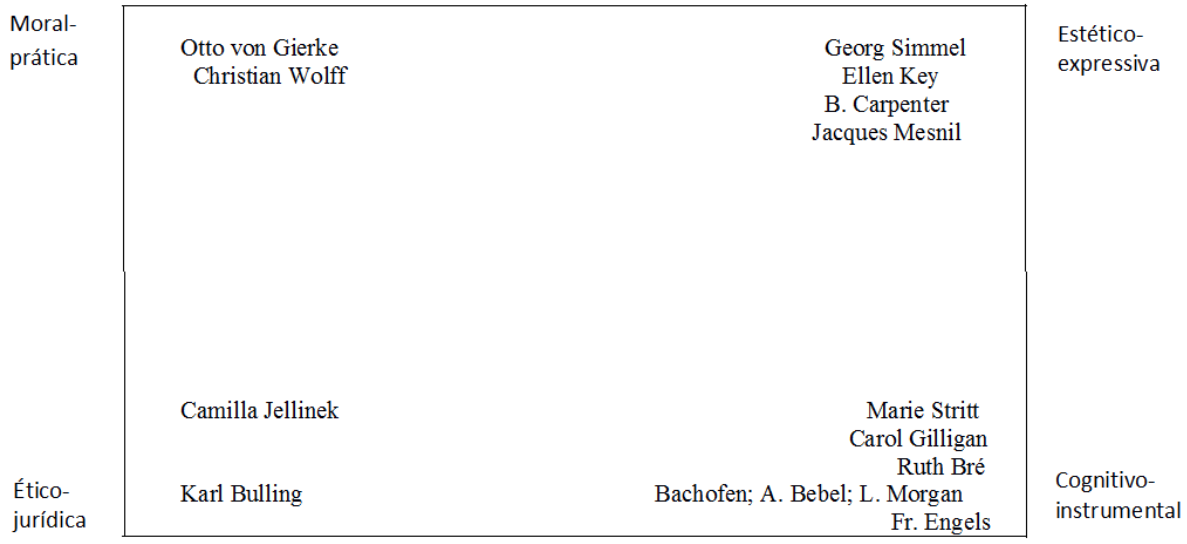
Figura 21 - Funções do Direito na sociologia



Fonte: da autora.

As mesmas coordenadas permitem descrever a constelação intelectual no início do século XX e apontar com clareza o lugar que caberia à Marianne.

Figura 22 - Intelectuais e racionalidades



Fonte: da autora.

Em resumo, entendemos que Marianne procurou: (1) ampliar a visão sociológica do fenômeno de relacionamento íntimo; (2) inserir na análise considerações sobre a importância de uma quarta racionalidade, que denominamos como ético-jurídica; (3) manter na teoria o caráter processual e dialético da interação entre as quatro racionalidades implicadas na realidade analisada.

(a.1) Ao considerar o casamento em função da liberdade da esposa e mãe como objeto de investigação, ela fundou uma sociologia do casamento praticamente nos termos da sociologia alemã do direito que surgiria no pós-guerra: a sociologia de Helmut Schelsky[235].

(b.2) Ao considerar a importância fundamental do Direito - mais que da Economia e da Religião - como esfera de valor fundamental na modernidade, revelou o caráter fundamental da racionalidade ético-jurídica para o ideal moderno de coexistência das liberdades no casamento.

(c.3) Por fim, ao agir segundo uma "política da moderação", priorizou o esforço de identificação das limitações inerentes ao conjunto de conceitos criados em cada uma das teorias que concorriam no esclarecimento do fenômeno, fazendo não apenas o levantamento das propriedades analíticas de cada uma, mas opondo conceitos alternativos e ressaltando a complementariedade das abordagens em função da liberdade da pessoa e do "todo social".

Afinal, como limite da explicação do relacionamento íntimo enquanto celebração da

[235] Cf. capítulo 7.

erótica em termos de "a arte pela arte", que segundo Lichtblau, definiu as escolhas do campo, Marianne propõe um conceito de cultura que determina como matéria prima da ética os impulsos naturais. Como limite do discurso moralista, que tende a hipervalorizar o formalismo do compromisso matrimonial a partir de seu valor enquanto sacramento e ou dos fundamentos naturalistas da razão moral (ou pública) do casamento (conforme se percebe na discussão hodierna sobre o casamento igualitário, por exemplo), Marianne propõe um conceito de intersubjetividade orientada para a tarefa de pleno desdobramento da personalidade e que por isso adota a liberdade da pessoa (não diferença identitária) como fundamento para sua organização. Como limite da análise concentrada em indivíduos movidos exclusivamente por uma racionalidade instrumental inclusive na vida a dois, ela destaca o valor da liberdade ética.

Adotando um vocabulário contemporâneo, podemos explicar que a recepção de sua obra esteve marcada sobretudo pela desconfiança de que se trata de tentativa de "judicialização da vida". Ou então predomina a tendência a ordenar sua "visão" ao movimento pela reforma moral (cf. Lichtblau (1992:197)[236]. A abordagem com foco na racionalidade moral-prática da interação entre os sexos, que era a preferida dos movimentos morais-puritanos tais como a *União pela Elevação da Moralidade Pública* [Verein zur Hebung de öffentlichen Sittlichkeit], teve um peso considerável na qualidade dessa recepção à medida que movia campanhas por uma interpretação mais rigorosa da "obscenidade" e pela elevação do nível de "decência" como cabe a todo movimento pelos "bons costumes". Para os adeptos do movimento pela reforma moral, a indistinção entre moral e ética de um lado, e o interesse na sacralização das instituições tradicionais - especialmente a família - por outro, parece ter contaminado a aproximação com o argumento de Marianne. No caso dos adeptos da luta pelo reconhecimento de uma subjetividade livre de toda orientação institucional, uma abordagem que procurasse considerar a importância da ética e do Direito na explicação da interação sexual não era necessariamente o que se queria ouvir. Da parte das representantes do movimento operário feminino por outro lado valia a acusação sumária de teoria burguesa. Afinal, em uma doutrina onde o Direito não passa de uma forma de legitimar a intervenção deletéria do Estado na esfera privada, a atitude em relação à abordagem de Marianne não teria como ser diferente.

Moderado, o pensamento de Marianne não teve vez. Ora ordenada pelos

[236] Partidário do argumento simmeliano, Lichtblau (1992:197) vê a esposa de Weber como um "monolítico resistente ao tempo", que ao contrário do marido, insistiu "até o fim de sua vida" numa visão puritana do amor e da fidelidade matrimonial. Incapaz de superar a experiência pessoal como fonte de legitimação de sentido da realidade, Marianne não teria – ao contrário de Max – se demonstrado capaz de relativizar a demanda acética por eticização do Eros rumo a uma teoria que atestasse a autonomização necessária da esfera erótica em relação às demais racionalidades.

tradicionalistas ao bloco dos libertários; ora pelos expressivistas ao bloco dos moralistas e assim por diante, sua voz deixou de ser ouvida. Um não-reconhecimento que revela quais foram as opções do campo disciplinar pelo menos no que se refere à análise sociológica do relacionamento íntimo: (1) a manutenção da estratégia de absolutização de alguma das racionalidades como determinante da interação entre os sexos; (2) a dificuldade em explicar a demanda pelo casamento – *de fato* e *de jura* – enquanto "relação de direito"; (3) a preferência pela análise do direito matrimonial em função do sistema patriarcal de dominação; (4) a prioridade conferida ora à estabilidade do casamento (ou da família), ora à liberdade não-impedida de expressão da subjetividade (ou da sexualidade) entendida como, em si, contrária ao que define o casamento.

Já antecipamos nossa defesa de Marianne enquanto legítima praticante da "ética da moderação". Mas gostaria de lançar mão das belas palavras do nosso contemporâneo, Odo Marquard, para tecer uma última consideração sobre a atitude dessa intelectual naquele contexto. Marianne propôs "defenderse a si mesmo y sus conciudadanos" à medida que ocupou o "punto medio frente a los extremos". Defendeu "las pequeñas mejoras frente a los grandes cuestionamientos, lo cotidiano frente a la 'moratoria de lo cotidiano', lo regular frente a lo sublime, la ironía frente al radicalismo, el reglamento frente al carisma, lo normal frente a lo enorme, el individuo frente a la versión secularizada de la comunidad final de salvación; en una palabra: El civismo burgués frente a su negación" (Marquard, 2012:81)[237]. Burguês como adjetivo no caso de Marianne Weber, apenas nesse sentido.

Reconhecendo em toda pessoa humana um membro livre e igual (no mundo burguês como antes na polis), ela compôs a ala moderada do Movimento Feminino, onde partiu-se para a defesa da democracia liberal parlamentar enquanto "uma democracia lograda precisamente porque una república burguesa", caracterizada pelas estratégias para reforço do centro político como centro reformista resistente e crítico às ditaduras antiburguesas (Marquard, 2012:36)[238]. Esse compromisso a favor do indivíduo moveu nossa personagem para a luta pelas "condiciones jurídicas del mundo burguês", pela "división de poderes [que] forma parte de este mundo"[239] e, portanto, para a recuperação da importância da racionalidade ético-institucional face à

[237] Marquard (2012:36) fala em "corage de la cidadania", de civismo burguês como conceito que permite avaliar as consequências da "simpatia romântica por lãs dictaduras revolucionárias".
[238] Dupré (2014) analisa o que considera a sociologia do parlamentarismo de Marianne. A análise de Dupré corresponde à avaliação do posicionamento político que fazemos para nossa autora.
[239] "Solo porque cada una de las potencias reales que forman esta pluralidad [de poderes en la realidad] (formaciones políticas, fuerzas económicas, poderes sacros, historias, convicciones, costumbres y tradiciones, culturas) limita e atenúa la intervención de las otras, cobran los hombres su distancia y su libertad frente a la intervención todopoderosa de cada una de ellas" (Marquard, 2012:82).

celebração da racionalidade estético-expressiva. Ainda a partir das palavras de Marquard (2012:82), podemos afirmar que como integrante da ala moderada do movimiento, ela defendeu algo que "no es muy excitante, es un poco aburrido y, en gran medida, demasiado humano", algo que "no cubre la necesidad de lo extraordinario que sienten los perfeccionadores radicales del mundo", o "apetito del estado de excepción". Acabou fazendo oposição franca e aberta aos defensores do estado de exceção e seus discursos entusiasmados por revoluções, libertarismo e promessas de salvação. Como Odo Marquard[240], considerava irracional o "apetite pelo estado de exceção".

Por meio da organização e divulgação do conhecimento a partir de uma abordagem em função da pessoa, ela se destacou por sua consciência - e sua responsabilidade – em relação à premissa de que "la praxis humana, a través de la razón y la ciência, se convierte en la realidad humana en la família y la casa, en la sociedad econômica, en la ciudad y el Estado" (Marquard, 2012:134). Essa atenção em relação à vida, esse compromisso com a verificação dos limites das teorias em relação a práxis, permitiu-lhe uma sociologia que reconhece a importância de instituições como o direito abstrato e a política (ao lado da economia) na condução partilhada da vida na modernidade[241]. Uma abordagem onde "el mundo moderno (burgués) no es el cielo en la tierra ni el infierno en la tierra, sino la tierra en la tierra" (Marquard, 2012:135); mera oportunidade de cultivo humano. Na visão que ela elabora sobre a relação íntima duradoura entre os sexos podemos identificar que o conceito de "burguês" assume, como em Marquard - um sentido normativo, eticizado em relação àquele que nomeia tão somente um estilo de vida - e assim uma ideologia[242].

Lichtblau não concordaria. Entendo que como outros tantos que tendem a defender a erótica como fundamento da explicação sociológica das formas de organização da vida a dois, para ele Marianne não conseguiu se desvencilhar da perspectiva moral do casamento. Nota-se nessa crítica uma inclinação para a ideia de um valor genuíno próprio inerente ao amor-sexual, algo que se cristaliza na teoria que prioriza uma concepção de interação sexual liberada (livre) das "formalidades". A imagem projetada na teoria libera a referida sociologia exatamente do

[240] Um outro destacado representante da Antropologia Filosófica, a filosofia-base da sociologia de Schelsky.
[241] Así, también forma parte de la ética el derecho abstracto y la economía y la política, es decir, la praxis burguesa en toda su extensión" (Marquard, 2012:134).
[242] As palavras de Karl Mannheim (1986:101) descrevem bem o que estava acontecendo. "No decurso de desenvolvimentos sociais e intelectuais mais recentes (...) não é mais um privilégio exclusivo dos pensadores socialistas referirem o pensamento burguês aos fundamentos ideológicos, desacreditando-o dessa forma. Atualmente, grupos com quaisquer pontos de vista usam esta arma contra os demais". Concordamos com Mannheim neste diagnóstico: realmente Marianne Weber estava ingressando em uma nova época do desenvolvimento intelectual. Um momento de "passagem da teoria da ideologia para à sociologia do conhecimento".

que é o foco na abordagem de Marianne Weber: as formas mais eticizadas de organização da interação conjugal.

8.2 CASAMENTO NA MODERNIDADE: ENTRE SIGNIFICADO INDIVIDUAL E INCOMPATIBILIDADE ESTRUTURAL?

Marianne Weber assevera sobre as mesmas questões levantadas hoje em dia na discussão sobre o casamento igualitário. 1) O significado da relação conjugal e do casamento civil para o indivíduo moderno; 2) a dificuldade inerente ao processo de legitimação de uma esfera de eleição individual e de autonomia responsável em meio à vida conjugal; 3) a relevância do Direito na proteção e fomento da liberdade da pessoa no casamento; 4) o ideal de criação de políticas públicas a partir de leis em favor da coexistência das liberdades como algo característico de nossa cultura; 5) a insuficiência da estratégia de luta por reconhecimento face à eficácia da luta via Direito nas modernas democracias; 6) por fim, a imposição social do valor irrenunciável da liberdade como diretriz para a instituição das formas de organização da interação na sociedade moderna, inclusive o casamento.

Enquanto ponto de partida de uma verdadeira *Kulturtheorie*, o *same sex marriage* chama atenção pelo caráter duplo do debate público: de um lado, o problema da legitimação do aspecto legal (designação jurídica do casamento que envolve o status de casado, as obrigações matrimoniais mútuas, os benefícios maritais sancionados pelo Estado); de outro, a questão do significado desta forma de organização da interação para o indivíduo moderno. No que tange à sociologia, a busca tem sido por uma alternativa robusta de análise dos aspectos considerados relevantes no movimento pelo casamento igualitário. Isso em meio aos mais diversos *theoretical frameworks* (cf. Clemente, 2012) a partir dos quais se tem conduzido a discussão voltada "to balance full expression of individual rights with the demands of social responsability" e em meio aos conflitos que envolvem a liberdade da pessoa no casamento, que "can at times be unbearable, especially when laws and regulated moral norms are not keeping with social practice" (Matysik, 2008:86).

A questão é candente e causa estranheza a retomada de concepções consideradas "de outrora" e que vêm sendo questionadas desde a época de Marianne. Um exemplo é a defesa do casamento nos termos de uma espécie de novo jusnaturalismo e sua reedição do entendimento do direito como sistema que justifica a si mesmo. Em nome dos restos dessa doutrina, tem-se

operado a partir da crença, ora na extensão quase *ad infinitum* da esfera do arbítrio privado, ora na redução da moral ao que é juridicamente exigido. Outro exemplo é o peso considerável das igrejas quando a questão é de direito. Entre direita e esquerda, representantes do movimento pelo *anti-gay marriage* enfrentam os defensores do *same-sex marriage*. Entre os que defendem o reconhecimento do direito ao casamento igualitário, predomina a opinião a favor do ajuste da definição jurídica do instituto conforme princípios constitucionais (cf. Nussbaum, 2009)[243].

Aqueles que defendem o "Estado Constitucional Democrático" enquanto forma institucional moderna privilegiada para assegurar direitos também têm se apresentado para o debate a partir do argumento segundo o qual, se o fundamento desse Estado é a igualdade perante a lei e se sua ideia diretiva é a defesa da integridade e autonomia da pessoa diante das organizações, então não há que se discutir, seja a constitucionalidade, seja a relevância da decisão jurídica a favor dessa forma de instituição do vínculo conjugal em função da dignidade e autonomia dos envolvidos na interação. Defende-se a reforma confiando que a igualdade perante a lei constituiu-se como a única igualdade que interessa num contexto de crescente interesse pelo reconhecimento jurídico das diferenças.

Todavia, o reconhecimento dessa posição-chave do Direito, ainda assim, tem se mantido preferencialmente no nível de análise em função do "todo social": da importância do casamento no gerenciamento de questões como previdência, herança, seguridade social e mesmo adoção. O resultado prático é a convicção de que a diferença entre união civil e casamento civil é, antes, reforço do processo de estigmatização violenta de indivíduos, exatamente porque, se não impinge às pessoas a violência do abandono institucional legal, se trai o princípio basilar de igualdade perante a lei[244].

As justificativas dos que são contrários a esse argumento, por sua vez, não raro assumem a forma de razão moral e promovem a escalada do tom. Começa-se geralmente pelo argumento de que não é a mudança na lei que se faz necessária, mas a alteração das condições supostamente responsáveis pela vulnerabilidade do casamento (cf. Novak, 2010). Outros preferem evitar a discussão em termos de "direitos dos adultos" arguindo pelos "direitos das crianças"[245]. Outros ainda assumem abertamente sua opinião de que o Estado deveria ficar fora

[243] Eliminando a menção a união de homem e mulher.

[244] Tanto que a defesa do casamento igualitário na contemporaneidade tem seguido essa mesma premissa, onde nas palavras de Nussbaum (2009:156) "no group may be fenced out this right [to marry] without an excedingly strong state justification".

[245] Diante da reação dos franceses contra a extensão do direito ao casamento civil aos casais homossexuais, Berger (2014:2) confessa que "was particulary struck by the particular item that sparked this explosion of passionate feelings: It was not the legalization of same-sex marriage as such. Rather, it was the implication than legally married same-sex couples *could now adopt children*. Under French law, adoption is subsumed under marriage. In other words, the outrage was not triggered by whatever the adults of same-sex couples would do with each other;

do *business of defining marriage*. E é praxe que o questionamento da premissa de que o casamento heterossexual é a base da sociedade surja logo depois da consideração sobre os perigos do poder estatal. O movimento contra o que se entende por "judicialização da vida" ganha força especialmente dentro do próprio movimento LGBTs, onde aqueles que lutam pelos "mesmos direitos com os mesmos nomes" (Bimbi, 2013) são constrangidos a se justificar perante aqueles para os quais o casamento civil é mero instrumento de normalização e para os quais a união civil constitui forma de resistência à ideologia - quaisquer delas.

O enfrentamento com os guardiões da ordem normativa tradicional, seja ela prescrita por Deus ou pela natureza, nem sempre corre de forma produtiva. E aí, o *down-to-earth common sense* (Berger, 2014:3) se revela como sintoma da carência de recursos para se contornar as incômodas razões morais implicadas no fenômeno. Advém desse estado de coisas que a discussão sobre o casamento igualitário passa a dizer respeito menos à legitimidade da demanda pelo casamento igualitário que à legitimidade da instituição do casamento em si (Clemente, 2012:2).

Da parte das ciências humanas e sociais, enquanto uns perguntam por *A Right to Marry?* (Nussbaum, 2010), outros perguntam *What Is Marriage?* (George et.al., 2010). A estratégia tem sido recorrer à adjetivação na tentativa de reduzir a complexidade do real: o *marriage* é definido como ocidental moderno (Clemente, 2012), mínimo (Brake, 2010), a mais *gendered* das instituições sociais (Fineman, 2004), patriarcal, romântico, pós-moderno, real ou ideal. As mesmas ciências também parecem confusas em relação ao que interessa para o cidadão comum: se entender porque os indivíduos se casam ou entender porque o Estado deve "encorajar" o casamento.

Um breve levantamento da bibliografia sobre o assunto permite a conclusão de que, na maioria das vezes, os aspectos expressivos do casamento têm sido privilegiados em detrimento dos aspectos institucionais. A concepção de casamento como abrigo que idealmente "houses and supports several distinct aspects of human life: sexual relations, friendship and companionship, love, conversation, procreation and child-caring, mutual responsability" (Nussbaum, 2009:143) é colocada ao lado de diagnósticos sobre sua falência em virtude de sua suposta incompatibilidade com o mundo moderno. O foco ora no seu valor simbólico, expressivo, ora no seu caráter disruptivo para o desenvolvimento da personalidade. Pouco espaço para a reflexão sobre o fato de que o tema envolve sim ideias como a de razão pública, de justiça política e ainda o direito em sua função coercitiva, mas também, e principalmente o

rather it was with *what they would do with their adopt children*". Toda criança tem direito ao pai e à mãe – é este o argumento.

interesse pela "possibilidade da liberdade" daqueles que escolhem o casamento enquanto modo de vida e pelo o que o Direito tem a ver com essa possibilidade. Mal se reconhece que o que é discutido nesse recorte está além do valor simbólico (expressivo), tradicional (moral) e mesmo pragmático (instrumental) do matrimônio. Também tem faltado atenção para o fato de que a abordagem sistemática deveria oferecer uma maior resistência aos argumentos que partem de uma noção pré-política, mais especificamente, pré-jurídica de casamento moderno.

Observa-se também que, quando o valor da liberdade é priorizado na análise, não raro descamba-se para o "judgmental liberalism" e sua defesa de uma razão pública do casamento tal qual no argumento do jurista americano Mathew Clemente, para quem "the marriage's public purpose" diz respeito a "justice-respecting conceptions of good [that] can be gently encouraged by the state" (Clemente, 2012:7)[246]. No caso, o casamento aparece como ideal em si e não como uma das possibilidades - talvez a mais desafiadora - de intersubjetividade necessária ao desdobramento ético da personalidade como defendido por Marianne Weber (1929)[247]. Sem conseguir distinguir no argumento entre casamento instituído juridicamente segundo o ideal de coexistência das liberdades e o instituto sustentado por um direito em função da dominação patriarcal, os debatedores, em sua maioria, têm procurado contornar sua dificuldade em considerar o fenômeno da crescente demanda por reforma do direito matrimonial e de família em função da liberdade da pessoa e mesmo em relativizar na análise a centralidade atribuída ao poder coercitivo do direito. Além do quê, mal se distingue entre lei matrimonial e institucionalização jurídica dos valores associados ao casamento na modernidade[248]. Por outro lado, se segundo o "liberalismo jurídico" é preciso levar em conta que "not only should same-sex couples be allowed to wed, all couples (agy or straught) should be encouraged to marry" (Clemente, 2012:70), e isso como uma forma de promover concepções virtuosas de boa vida sem coerção como afirma o sociólogo Stephen Macedo (1996), evita-se a reflexão sobre o fato de que políticas públicas não têm como ir tão longe.

Claro que o casamento é e deve sempre continuar sendo questão individual; tarefa que o indivíduo determina a si mesmo ciente de que a interação só se sustenta mediante a capacidade dos cônjuges de reconhecerem mutuamente, na prática, a partir da divisão justa das

[246] "Judgmental liberalism provides a basis not only for modern marriage but also for same-sex marriage", embora muitos dos debatedores "are operating within different philosophical frameworks" (Clemente, 2012:7-8).
[247] Note-se que afirmações como "the marriage cultivates the necessary qualities for effective citizenship in a modern democratic society" (Clemente, 2012:72) ou "the marriage as a legal lifelong, commitment to monogamy and fidelity" que se realiza no mundo como "a virtuous way of life" (Clemente, 2012:73) estão baseadas em uma filosofia da história que não esconde suas dificuldades com o valor da autonomia moral dos indivíduos.
[248] Prefere-se a ideia de que existiria um "marriage's essential rationale" afinada com a "state's perspective": a criação de "more responsible citizenry" ou a convicção de que "the modern marriage fosters moral integrity and public spiritedness" (Clemente, 2012:70).

responsabilidades partilhadas, os limites da esfera de livre ação um do outro. Dito isto, não cabe o argumento a favor da identificação de uma razão puramente pública do casamento como única possibilidade de defesa da participação do Estado na questão, como também não se justifica a tendência das abordagens em assumir o casamento em si como o mais relevante na análise. Mas ao que parece, a inflação do casamento no mercado dos "bens simbólicos" confunde. Parece que para onde se olhe, é o casamento em si que ocupa o centro de relevância. Interessa-se pelas estratégias de construção da exclusividade do casal, pela estabilidade do vínculo, pela unidade moral, pela família. Tudo estatisticamente comprovado. Vide as estatísticas de divórcio e de segundos e terceiros casamentos[249].

Poderíamos refletir sobre até que ponto o recorte estatístico da realidade é capaz de disfarçar as consequências do ponto cego característico da explicação teórica em que o casamento é tomado como "o valor em si". Note que até agora a análise da realidade histórica do casamento enquanto forma privilegiada (porque persistente) de organização da coabitação sexual duradoura, do que o casamento civil se tornou na modernidade, de sua importância para a liberdade dos indivíduos na relação conjugal não se mostra suficiente para explicar porque passamos a nos entender como incapazes seja de tolerar um casamento "menos que completamente exitoso" (cf. Berger & Kellner, 1964). Também parece insuficiente a forma como se tem esclarecido a demanda pelo casamento igualitário, ela sim uma prova contundente de que à modernidade não se seguiu uma negação do mais alto valor moral associado a esse tipo de intersubjetividade. Qual valor seria esse? A sociologia não tem se mostrado capaz de uma resposta convincente. Sequer existe consenso sobre o peso da elevação das expectativas morais quanto à articulação de liberdade e responsabilidade nesse processo.

Entendo que, diante do fenômeno da luta via Direito pelo direito ao casamento civil, a sociologia contemporânea é instada a atualizar sua abordagem. E para fazê-lo entendo que ela pode, a exemplo de Marianne Weber, (1) revisar a condição marginal - em relação à abordagem coletivista e subjetivista - da abordagem do casamento em função da liberdade da pessoa e (2) imprimir um caráter mais pluridimensional à análise desta realidade à medida que incorpora a dimensão jurídica à dimensão histórica, simbólica e prática do casamento.

Para defendermos esse ponto de vista, podemos partir do diagnóstico de Lukas Schreiber (2003), que destaca o interesse simultâneo da sociologia pela elevação da importância individual do casamento e pelo que é considerado sociologicamente como "incompatibilidade estrutural do casamento em relação ao modo de vida moderno". Ainda segundo as

[249] "The rise of divorce in the modern era, moreover, was spurred not by a hatred of marriage but, far more by a high conception of what marriage ought to be" (Nussbaum, 2009: 5).

considerações de Schreiber sobre o *modus operandi* da sociologia, a prioridade tem sido concedida à família (especialmente com a pluralização das formas de vida familiar) ao lado da sexualidade (por meio de uma tradição sociológica mais individualista, ansiosa por combater as limitações impostas à subjetividade).

Um levantamento dos títulos dedicados a ambas as sociologias em relação à sociologia do casamento permite a seguinte ilustração.

Figura 23 - Sociologias

Fonte: da autora.

O leitor precisa saber que Lukas Schreiber discute a conclusão sociológica sobre o que, segundo ele, tem sido descrito como fenômeno da evitação ou do declínio do casamento[250]. Ele argumenta que em nenhum dos casos "a estabilidade do casamento e as condições para sua realização" aparecem como variável fundamental da pesquisa. Priorizam-se as determinantes da instabilidade das formas de vida a dois, ou nas palavras de Hans Werner Bierhoff (citado por Schreiber, 2003:14), só o início ou somente o fim da relação. Como na mídia. Para Schreiber, a sociologia mal tem se ocupado da "vida de casado" em si, deixando de fora de suas preocupações o processo de construção (social) da vida a dois, objeto da "sociologia do relacionamento a dois" proposta por ele e por autores como Karl Lenz (1998) e Christina

[250] Atenção para a concentração na investigação sociológica do divórcio e suas consequências.

Schmidt (2015)[251].

O argumento de Schreiber remete a uma estratégia de defesa de uma abordagem em função da estabilidade da união em um *mainstream* onde pairaria a dúvida quanto ao caráter sociológico do trabalho daqueles que se dedicam à investigação das estratégias adotadas pelos casais para manter o relacionamento. Consultoria talvez; quiçá psicologia. Sociologia não.

Com o intuito de contribuir com a crítica de Schreiber e ao mesmo tempo defender o caráter complementar da abordagem de Marianne, seja em relação ao que prevalece no *mainstream*, seja em relação à abordagem fenomenológica proposta pelo próprio Schreiber, podemos considerar, a partir de nossas conclusões nesta tese, que onde a união em si é a menor unidade de análise, o conjunto de temas difere substancialmente daquele do qual se ocupa a abordagem em função da liberdade da pessoa.

Figura 24 - Análises em função do casamento e em função da liberdade

Fonte: da autora.

A considerarmos o exemplo de Marianne, podemos nos valer de uma outra forma de abordar a questão, diversa e complementar à prioridade concedida a uma sociologia focada no casamento em si. Mais diretamente, o que se propõe é a reconsideração do movimento

[251] Ambas, investigações sociológicas da estabilidade do vínculo conjugal.

tradicional de valorização do casal como "valor central" a partir da incorporação da análise das condições jurídicas de realização do valor da liberdade da pessoa no casamento[252].

Que a abordagem em função da liberdade da pessoa (em vez da abordagem em função do casamento em si) prevalece na sociologia é algo que podemos asseverar a partir da tipologia das formas de abordagem sociológica proposta pelo próprio Schreiber (2003:24-29) ao nos descrever o *mainstream*. O autor considera (1) a teoria da individualização e sua defesa do amor como "religião depois da religião", (2) a teoria do sistema, onde o casamento é definido como "intimer Systeme", um lugar fora da sociedade mantido para afirmação da subjetividade dos indivíduos como quer Niklas Luhmann, (3) a sociologia do conhecimento, que toma a constância do esforço do casal para a estabilização da realidade da interação matrimonial no cotidiano a partir da análise da forma de reordenação da estrutura de relevância com o objetivo de sustentar uma imagem consistente do mundo e (4) a perspectiva orientada pelos estudos em psicologia com sua discussão sobre a relevância do encontro estável e duradouro dos amantes para a formação e estabilização da personalidade, em especial para a conquista e manutenção da autoestima[253].

Amparados pelo argumento de Schelsky, podemos acrescentar à tipologia de Schreiber a abordagem em função da liberdade da pessoa com a qual identificamos a perspectiva de Marianne. Diferentemente dos outros quatro tipos, a abordagem de Marianne confere centralidade ao direito matrimonial em sua função positiva já que parte de uma concepção de humano enquanto ser que faz de si mesmo instância moral da ação. A abordagem nesses termos permite uma relativização propositiva do diagnóstico sobre a desinstitucionalização do casamento que tem prevalecido como cânone, à medida que as proposições de nossa autora permitem reconsiderar pelo menos duas afirmações da sociologia contemporânea. Primeiro a tese que aponta a comunidade de amor sem o casamento como resultado do processo histórico de "transformação da intimidade"[254]. Segundo, a tese de que ao longo da história, os filhos

[252] No caso, não é o processo de construção - única, particular, e por isso mesmo cúmplice, baseada no companheirismo - de uma comunidade de vida própria que interessa Marianne como se observa no caso da sociologia que se ocupa do processo de valorização da vida a dois enquanto "comunidade de vida". Quem atesta o mesmo movimento de valorização da autonomia do casal na contemporaneidade é Herrad Schenk, 1987 (*apud* Schreiber, 2003:20).

[253] Como Schreiber (2003:29) mesmo alerta, nenhum dos tipos puros podem ser identificados na realidade. A utilidade da tipologia das formas de teorização é tão somente permitir que se nomeie a diversidade das perspectivas.

[254] A tese da "pura relação" livre de qualquer imperativo institucional reduz o conceito de instituição à sua função de constrangimento da conduta e, portanto, de repressão à liberdade individual (cf. Giddens, 1993). Por detrás desse movimento estaria o ideal de relação fundada exclusivamente no psíquico-emocional, sem consideração do econômico-jurídico (cf. Schenk, 1987).

passaram a constituir o motivo e o conteúdo definidor da relação conjugal[255].

Como vimos, a abordagem de Marianne chama atenção para a necessidade de se desvincular casamento de sociologia da religião em favor de uma sociologia do direito matrimonial, deslocando o foco para as condições jurídicas da coexistência de liberdades e para a "possibilidade da liberdade" como ideal do casamento moderno, além de desvelar o significado antropológico da autonomia de ação para conquista e manutenção da dignidade humana no geral. Segundo a própria Marianne:

> "Sobre o grau de influência da força das ideias sobre o casamento, que nesse contexto é o que nos interessa, tem-se por seguro que em praticamente todos os lugares as concepções religiosas e morais precedem e orientam as formas jurídicas. O direito assegura, precisa e unifica as concepções sobre o dever-ser germinadas no regaço de outros poderes espirituais. Obviamente e diferentemente desses últimos, este poder conformador se refere no casamento apenas às obrigações externas de homem e mulher, entre pais e filhos. Mas nessa estrutura jurídica externa encarna-se sempre também cada imperativo relevante para as relações internas, morais. Uma vez cristalizadas no conjunto do direito, tais concepções ganham em relação aos outros imperativos uma força própria, afetam assim o cultivo moral e as expectativas éticas, condicionam frequentemente seu desenvolvimento à medida que seguram o processo de transformação dos hábitos de determinados estratos da população no que se refere à consciência moral que outros alcançaram. Então surge uma tensão, um antagonismo entre os novos ideais éticos e a lei na qual os antigos ideais se fixam. O direito chega a parecer com um relógio atrasado. Seus ponteiros avançam, porém, o relógio mesmo fica sempre atrás das horas que a aurora moral de nossos dias anuncia. As mulheres modernas que assumem a responsabilidade por seu gênero condenam esse retardo do direito matrimonial em relação ao novo, até agora moralmente mais elevado, ideal de casamento. Uma demanda que se deixa expressar através de uma pequena ampliação da definição anterior: o casamento pleno é aquele que se sustenta na unidade de alma e sentidos, no compromisso com a duração e plena responsabilidade pela comunidade de vida entre homem e mulher fundada por duas personalidades moralmente autônomas. Nesta fórmula encontra-se algo fundamentalmente novo em relação ao antigo ideal: a exigência quanto à *autonomia moral para as personalidades unidas no casamento*. E mais. Nesta pequena ampliação, aparentemente tão insignificante, se encontra o todo da problemática do casamento moderno: nela vem expressa a oposição ao direito moderno; dela derivamos os imperativos éticos específicos que valem no interior do casamento, que se impõem na mentalidade e modos conjugais" (Weber, 1919:143-144).

Dito isso, poderia ser levantada a possibilidade de ordenamento da perspectiva de Marianne ao tipo de teorização segundo a sociologia do conhecimento que Schreiber reconhece na abordagem de Peter Berger e Hansfried Kellner (1964)[256]. Mas a dúvida não resiste à comparação entre essas duas sociologias do casamento. O texto de pouco menos de vinte laudas de Peter Berger e Hansfried Kellner, *O matrimônio e a construção da realidade*, é considerado

---

[255] Schreiber (2003:22) cita Rosemarie Nave-Herz como a principal defensora dessa tese.

[256] Texto disponível em: http://is.muni.cz/el/1423/jaro2006/SOC144/um/1257231/Berger_Kellner.pdf. Acesso: 14/01/2017.

um texto seminal. Segundo os autores, “desde una perspectiva sociológica, y más específicamente dentro de lo que puede denominarse 'micro sociología' del conocimiento” no artigo “se examinan las características que asume y la función que desempeña el matrimonio en las sociedades industriales contemporáneas, en términos de los procesos de construcción social de la realidad”. Alvo de atenção privilegiada é “la tarea de construir el pequeño submundo que les permitirá experimentar su vida como dotada de sentido”. Esta responsabilidade, sustentam os autores, “implica un esfuerzo considerable de parte de los cónyuges, pues el matrimonio constituye, en cierto modo, una nueva etapa de socialización - comparable a aquellas de la niñez y la adolescencia - en la que deben conciliarse dos definiciones individuales de la realidad”. Conclui-se que “en un mundo en lo que el individuo se ve fuertemente amenazado por la anomía, la institución del matrimonio juega un papel importante de protección y, a su vez, crea un espacio de integración” (Berger & Kellner, 1964:111-118).

Pode-se dizer que Marianne também considera o matrimônio como um instrumento construtor de *nomos* no sentido de Berger e Kellner: um ordenamento que cria para os indivíduos um tipo de orientação que permite a experiência da própria vida como provida de sentido. Como os dois autores ela também se vale da análise histórico-cultural das formas de organização da interação social conforme as premissas da sociologia weberiana (cf. Berger & Kellner, 1964:119). Weberianamente, os três analisam a interação social como uma rede de significados (Berger & Kellner, 1964:118). A diferença é em relação às outras duas referências teóricas de Berger e Kellner. Onde os sociólogos consideram a identidade como fenômeno social segundo a perspectiva de Mead, Marianne analisa o desdobramento da personalidade como um fenômeno social segundo a perspectiva de Kant e Fichte. Onde Berger e Kellner adotam a perspectiva fenomenológica nos termos de Alfred Schütz e Merleau-Ponty, Marianne opta pela perspectiva institucionalista. Sua sociologia compõe uma teoria da modernidade interessada na investigação dos recursos culturais desenvolvidos pela civilização ocidental (dentre eles, o Direito) para proteção do indivíduo em relação às arbitrariedades em geral.

Dito de outra maneira, dentre o que Berger e Kellner reconhecem como tipificações e seus ordenamentos, “sino que se dan por sentadas como el mundo tout court, el único mundo que el hombre normal puede concebir” (Berger & Kellner, 1964:119), interessa à Marianne o que se defende objetivamente no ideal de vida conjugal. No caso, a integridade e a autonomia dos cônjuges. E nesse caso, é menos o caráter aparentemente objetivo do ideal como medida para definição da realidade, que a realidade da relevância atribuída à liberdade da pessoa na modernidade enquanto diretriz para institucionalização do casamento que aprendemos a

valorizar à medida que travamos contato com a obra de nossa autora.

Um detalhe deixa essa diferença ainda mais evidente. Segundo Berger e Kellner, o caráter objetivo do ideal se torna mais visível na linguagem. Daí a valorização na análise fenomenológica da conversação do casal, o foco voltado para o "mundo da vida", para o processo de mediação e atualização do significada da relação para e pelos indivíduos, quando os indivíduos convertem o casamento em mundo seu à medida que ordenam seu comportamento diário conforme as tipificações que ditam os critérios de relevância para o julgamento da ação envolvida no ordenamento da vida de casado. "Este ordenamiento, o dispositivo nómico, es acumulativo em termos biográficos" (Berger & Kellner, 1964:120); começa a formar-se nos indivíduos a partir das primeiras etapas da interação e vai sendo complementado e modificado pelo casal ao longo do relacionamento (Berger e Kellner, 1964:118), dizem os autores que consideram que "en un mundo en que el individuo se ve fuertemente amenazado por la anomía, la institución del matrimonio juega un papel importante de protección y a su vez, crea un espacio de integración". Segundo os autores, é em virtude da "permanente sombra de sospecha acerca de su elaboración social y relatividade" que "esta validación, aunque debe ser realizada por el individuo mismo, requiere de una constante interacción con otros cohabitantes de este mismo mundo socialmente construido" (Berger & Kellner, 1964:120).

Entendemos que é em relação à referida forma de validação que a sociologia do casamento de Marianne tem algo a acrescentar à sociologia do casamento de Berger e Kellner. Como os últimos mesmos dizem, se por um lado importam as estratégias de validação diária das coordenadas mais amplas desse mundo compartilhado, "algunas validaciones son más importantes que otras" (Berger & Kellner, 1964:120). No caso de Marianne Weber, ao lado das validações proporcionadas na "conversação com os outros verdadeiramente significativos"[257], a forma jurídica de validação é levada em conta na análise da função de sustentação das definições de realidade. A abordagem de Marianne, entretanto se diferencia na avaliação que Berger e Kellner fazem da "cristalização da esfera privada de existência", "apartada cada vez más de los controles imediatos de las instituciones públicas, especialmente, económicas y políticas" (Berger & Kellner, 1964:121). Marianne modera a convicção de que a referida esfera constitua, apesar de definida e utilizada como tal, "a principal área social para la autorrealización del indivíduo" que opta por essa forma de interação (Berger & Kellner, 1964:122). Para ela, não se conquista a inteireza da personalidade trancafiado nessa jaula de

[257] Cf. ao longo de toda sua obra, em especial nas biografias que escreveu e na própria autobiografia, a importância que Marianne Weber confere aos círculos de estudo, às reuniões sociais com os amigos e reuniões de família para a atualização da visão partilhada da realidade.

ferro.

Se é verdade que para a maioria dos indivíduos modernos, as atividades públicas têm pouca importância subjetiva ou que a maioria considera o trabalho como uma necessidade "non tan mala e la política, cuando más, como un deporte de espectadores"; "se sólo los intelectuales com compromisos éticos y políticos son los que suponen que essas personas han de estar terriblemente desesperadas" como quiseram Berger e Kellner (1964:123), o que a abordagem de Marianne permite são conclusões sobre o estado anômico de uma situação em que o único lugar ao qual se acode "en busca de las experiências de autorrealización" é a esfera privada. Esse poder aparente de configurar um mundo no qual o indivíduo só é alguém porque tal mundo reflete "su círculo encantado", sua condição de "amo y señor" é sistematicamente relativizado por Marianne. Se a esfera privada é percebida, não sem motivo, "como un área de elección individual e incluso de autonomía", de extrema relevância para a conformação da identidade na sociedade moderna, a perspectiva da autora permite desconfiar da autossuficiência que lhe é teoricamente atribuída enquanto única dimensão onde o indivíduo "puede tomar un trozo de la realidad y acomodarlo a su mundo" (Berger & Kellner, 1964:124).

A abordagem de Marianne Weber complementa a de Berger e Kellner (1964:127) também no que diz respeito à importância que os últimos conferem à internalização dos papéis sociais pré-definidos, pois, se segundo os autores, as ações dos cônjuges devem ser projetadas em conjunto e as definições da realidade de cada um dos indivíduos devem ser continuamente correlacionadas com as definições do outro, o ordenamento da conduta na vida a partir da institucionalização jurídica do comprometimento com o ideal de casamento entre parceiros só contribui com a empreitada. Se para os autores, "desde el comienzo del matrimonio las experiencias significativas de cada cónyuge respeto del mundo em general, de los outro y de sí mismos, presentan nuevas formas", Marianne demonstra que essa ruptura nômica (e inclusive o novo processo nômico a que se dá início a partir da ruptura) depende da atuação do Direito na instalação das bases objetivas para garantia da integridade e autonomia dos cônjuges. Ou seja, a partir da perspectiva de Marianne, pode-se argumentar em relação aos referidos autores que a lucidez quanto ao caráter de construto da realidade do casamento está relacionada ao grau de reflexividade em relação ao aparato objetivante (organizador e tipificador da realidade). O comprometimento individual com a construção e fortalecimento da nova definição de si e do mundo, concluiria Marianne, depende de algo mais que as conversações priorizadas por Berger e Kellner (1964:129-130) enquanto condição para a reparação e o reabastecimento do aparato tipificador da realidade.

Que no caso de Marianne não estamos diante de algum tipo de convencionalismo de

origem teórica é algo que, por outro lado, as palavras dos sociólogos nos permitem esclarecer. O casamento civil tal qual descrito por Marianne comporia nos termos de Berger e Kellner (1964:131) o "coro que sostiene la acción del drama central", no caso, conferindo a partir de fora da relação plausibilidade e estabilidade para a objetivação do valor da liberdade com o qual os indivíduos se comprometem quando decidem se casar[258]. Por fim, pode-se dizer que Marianne partilha da desconfiança de Berger e Kellner (1964:135) em relação à sociologia que se pretende um "mítico directorio rector de la sociedad". Nesse sentido, ela se aproxima de Weber, Tenbruck e do próprio Schelsky e por isso buscou uma perspectiva alternativa para os mesmos "hechos empiricos estudiados por los sociólogos de la familia". Ela se vale de "consideraciones ideales-típicas en su intención", mas sem cair na tentação de considerá-las autossuficientes[259].

Como o olhar dos sociólogos, seu olhar se dirige para as sociedades urbanas ocidentais, aquelas onde se pode contar com a possibilidade de reforma colegiada das instituições a partir da consideração da opinião pública. Sua sociologia se posiciona em relação a essa responsabilidade dupla. De um lado, a responsabilidade com o que é valor para os indivíduos na modernidade. De outro, com uma análise das instituições modernas em relação ao empenho dos indivíduos na tarefa contínua de reforço e integração de significado. Mas em lugar de construção da realidade do casamento a partir da atualização do ideal de vida a dois fundado no "esfozo comparable por parte dos cônjuges" (Berger & Kellner, 1964:135), ela sublinha a importância da institucionalização jurídica do casamento conforme o ideal de coexistência das liberdades.

Reconhecido o caráter complementar da abordagem de Marianne é lastimável o desconhecimento de seu legado. Talvez em virtude da suspeita de que ela tenha se valido de "términos sociológicos engañosos" para os quais Berger e Kellner (1964:135-136) chamam nossa atenção nos estudos sobre casamento. Mas em sua defesa vale lembrar uma vez mais que os fundamentos de sua sociologia causam estranhamento hoje em dia, não por sua suposta ineficácia na análise sociológica, mas em virtude do afastamento do cânone em relação às premissas do individualismo ético como fica claro na análise, tanto do contexto de produção da sociologia em seus primórdios, quanto da sociologia que viria a prevalecer. O fato de que, no momento fundante da sociologia alemã, o aparato específico - objetivante - da disciplina ainda

[258] Interessante notar que Berger & Kellner (1964: 132) enumeram os instrumentos auxiliares aptos a apoiar os cônjuges na aventura matrimonial. "Organizaciones de orientación, sicoterapia e instituciones religiosas". Não consideram a segurança jurídica.
[259] Vide capítulo 6.

não tinha se firmado em relação à filosofia favorece a suspeita de que Marianne não teria conseguido se desvencilhar suficientemente. Contudo, se como afirmam Berger e Kellner (1964:119) "a lucidez teórica" aumenta consideravelmente "con la ponderosidad terminológica", não há porque se insistir nesse tipo de colocação.

Como visto, a sociologia do casamento de Marianne abriu-se aos termos da filosofia do direito dos *Aufklärer* e ganhou em lucidez quanto à urgência da demanda por reforma das instituições modernas - especialmente do direito matrimonial - em função do ideal de coexistência das liberdades. Para além da extensão da segurança jurídica tanto para a declaração livre e pública do desejo dos indivíduos de comprometimento com o ideal de vida a dois quanto para a realidade assim construída, pode esclarecer o fenômeno da demanda por um direito matrimonial cujos imperativos jurídicos sejam identificados ao dever de reconhecimento e proteção do valor da liberdade do indivíduo no cumprimento dos papéis que ele mesmo se atribui[260]. Trata-se de uma sociologia que parte da premissa de que, nas democracias constitucionais, os deveres jurídicos fomentam os deveres morais sempre que vinculam os indivíduos em consciência e não apenas em razão da coerção institucional. Abordar o direito matrimonial em sua capacidade de transformação da tradição em privilégio jurídico do marido e pai e assim analisar como esse direito se distancia do ideal de casamento enquanto lugar onde os indivíduos querem encontrar a segurança institucional de que precisam para o desenvolvimento da liberdade que desejam sem comprometer as responsabilidades que assumiram. Não se trata posto de garantir via Direito o cumprimento do matrimônio como norma moral (como no caso do casamento religioso), mas da apropriação cultural da lei como uma estratégia mais no fomento da coordenação da ação dos indivíduos conforme o valor da autonomia pessoal nas funções inerentes à condução partilhada da vida.

A relação dessa sociologia com aquela filosofia suscita a curiosidade quanto à relação dos estudos contemporâneos da questão e as premissas da *Aufklärung*. Ao discutir a influência crescente do "novo feminismo" em nossa civilização, Brendan O'Neil (2015)[261], redator-chefe da britânica *Novo-Partnermagazin*, observa o movimento a partir de sua "luta contra o iluminismo 'masculino'". Segundo o autor, o novo feminismo vem se afastando progressivamente de suas raízes e assim afirmando, ali onde "os valores da razão, da autonomia e da justiça" são considerados, sua posição contra "os valores da *Aufklärung*". A crítica do autor

[260] Sobre segurança e liberdade como valores protegidos pela ordem legal, cf. Bodenheimer (1971:653).
[261] Disponível em: https://www.novo-argumente.com/artikel/der_neue_feminismus_als_abkehr_von_der_aufklaerung. Acesso dia: 17/01/2017.

se volta para o que ele considera a defesa de uma espécie de "nova influência civilizatória" via "processo de feminização", acreditado como valorização do "estilo feminino", supostamente mais "orientado para o consenso", onde a "intuição" seria mais valorizada que o "entendimento". Chamam a atenção as observações referentes ao terreno da justiça, onde, segundo a opinião de O'Neil, o novo feminismo tem buscado alterar os contornos do Direito valorizando a atenção para com as vítimas como questão central, em um sistema onde a "empatia" possa substituir a tendência à "análise fria" que, segundo os defensores da ideia, define a administração da justiça no Ocidente.

Problemático o ponto de vista de O'Neil, que aqui é de interesse porque "bom para pensar" sobre a relação entre abordagens de cunho dito "feminista" e premissas do Idealismo Alemão. Se elegemos, contudo, um ponto de tensão para nos concentrarmos mais detidamente no problema da relação entre a abordagem feminista e os pressupostos do individualismo ético aplicados à análise da condição feminina no casamento civil, é possível fazer alguma consideração mais propositiva em relação a pelo menos uma das várias perspectivas dos diversos feminismos. Refiro-me à perspectiva feminista-liberal sobre casamento em relação à condição feminina na modernidade.

A corrente liberal feminista mais recente tem se firmado como alternativa que relativiza a desconstrução do casamento como instituição proposta por alas mais "radicais"[262]. Seus representantes têm visto como causa do problema da "dominação", não a construção sexista do gênero, mas a falência do modelo de ser humano. Os mais consequentes têm argumentado que o modelo de homem como arrimo de família - o "male breadwimer model" (cf. Lewis, 1992) - é que deve ser alterado enquanto fundamento da lei. Esse modelo erodido de homem teria, segundo a abordagem liberal, dado origem à forma tutelar da lei em relação à mulher, e que inclui quase, que automaticamente, a mulher que se casa entre os "alimentados".

Se a questão passa a ser a substituição do modelo de ser humano, então coloca-se a pergunta pelo que se entende por ser humano, cuja concepção liberal já fora suficientemente discutida. Aqui importa tão somente recuperar a concepção de indivíduo soberano que age racionalmente em razão de seus melhores interesses como pano de fundo da referida concepção. Trata-se, como tem sido afirmado, de um tipo de individualismo orientado por uma imagem do humano para o qual valor é a garantia das liberdades e direitos pessoais traduzidos no ideal de não-intervenção na esfera privada. Interessa nessa imagem de ser humano, enquanto prioridade política, a manutenção e ampliação das possibilidades de escolha.

---

[262] Para a distinção entre "feminist political liberalism" e "feminist comprehensive liberalism", cf. BAHER, (2004).

Mas quando os liberais nesse sentido tentam dar vida a seu modelo, se agrava o desacordo. O modelo apresentado como solução coincide com aquele fixado e legitimado via mecanismo legal, e que a mesma teoria denuncia como "masculino" demais, ocidental demais, branco demais, burguês demais. Assumida a estratégia de argumentação por meio de pares antitéticos, o debate não avança. Esbarra em perguntas do tipo: Como definir a forma de regulamentação da vida a dois sem violar os princípios liberais de não interferência nas questões éticas, religiosas, privadas? O que se defende são as mulheres ou é a individualidade? Existiria uma essência feminina?

Tenho defendido que a abordagem de Marianne Weber permite um posicionamento original em relação a essas perguntas e, portanto, a requalificação dos termos da investigação da situação da mulher no casamento e na família tal como considerada em três obras contemporâneas pelo menos: *The Autonomy Myth*, da jurista Martha Fineman (2004a), *Untying the Knot*, da cientista política Tamara Metz (2010), e *Minimizing Marriage*, da filósofa Elizabeth Brake (2012). Três liberais feministas. Cada uma delas elabora sua visão do casamento civil a partir da referida concepção liberal do humano e de direito cujos pontos em comum com o pensamento de Marianne são inegáveis: a preferência pelo foco na relação entre os sexos mais que na diferença entre os sexos; a adoção do indivíduo como unidade analítica básica; a necessidade teórica explicitada de se aprofundar a noção de autonomia; a centralidade que as dicotomias natureza/cultura e público/privado ganham na discussão; a crítica ao essencialismo feminino; a condenação das políticas indiferentes à desigualdade enquanto um problema social, político e econômico; a (con)fusão entre questões teóricas e políticas.

Afinidade, porém, não implica em superação das diferenças, que ao serem analisadas, revelam-se críticas em relação aos princípios e concepções que fundamentam os diferentes pontos de vista. A hipótese derivada da análise dessa diferença é, segundo nossa opinião, a de que, conforme muda a concepção de ser humano adotada na análise, altera-se a aposta normativa das abordagens sobre o problema. Metodologia, conteúdo, conclusões e efeitos práticos das teorias desenvolvidas no campo se revelam profundamente determinados por esta concepção[263]. O fato de a abordagem de Marianne se apresentar abertamente como aplicação dos termos do individualismo ético, especialmente no que ase refere à filosofia do direito dos *Aufklärer*, suscita por si só curiosidade quanto às diferenças entre as perspectivas.

Vimos que Marianne discutiu os limites do liberalismo[264], analisando o que considerou

[263] Para a defesa da concepção de humano na obra de Marianne Weber cf. especial Gehlen (1940; 1961), Lübbe; Lepenies (1982), Spaemann (2006; 2008) e Jonas (2012).
[264] Vide capítulos 4 e 5. Para as exatas palavras da autora, cf. Weber (Weber, 1907: 361-397).

seus efeitos negativos para a legislação matrimonial, as implicações práticas da adoção das ideias liberais no direito de família, com destaque para as consequências da concepção equivocada do humano reduzido a ser interessado tão somente na liberdade como não-impedimento e na autossuficiência como ideais normativos. Sendo assim, e não só no caso de Marianne, parece ser neste conceito mais específico - o do humano nos termos da *Aufklärung* - que se justificam originalmente as principais diferenças. No caso de nossa autora, é por meio dele que se explica a tendência da teoria em defender o casamento enquanto um misto de comprometimento mínimo e liberdade máxima, contornando assim a necessidade de se articular teoricamente autonomia e responsabilidade. Marianne busca essa articulação e assim a descrição do que denominamos ao longo de nossa investigação como "autonomia responsável"[265].

O que chama atenção para a necessidade de se discutir, paralelamente ao problema do feminismo enquanto projeto democrático no que se refere ao lugar conferido ao direito matrimonial na teoria política feminista (isso seguindo o *insight* de O'Neil), em que consiste a tensão que marca a relação entre sociologia e *Aufklärung*. Isso se o que se deseja é alcançar alguma conclusão sobre o lugar da abordagem de Marianne em relação à pluralidade de perspectivas que têm conformado na atualidade a discussão das mesmas questões contempladas por nossa autora no início do século XX. Nesse caso, Niklas Luhmann vem em nosso socorro. Luhmann defende que essência e objetivo da sociologia se espelharam na *Aufklärung*.

> "*Mannheim* (1) apreendeu o projeto científico social como continuidade da *Aufklärung*, *Dahrendorf* (2) classifica a sociologia americana como '*iluminismo aplicado'*. *Gehlen* (3) vê na realidade social os vestígios da *Aufklärung* que, mesmo depois de cega em virtude da decadência de suas premissas, seguiu adiante. *Schelsky* (4) procurou capturar continuidade e distanciamento da sociologia em relação à *Aufklärung* em uma única palavra, Contra-Iluminismo [Gegenaufklärung]. (Luhmann, 1991:66).

Para Luhmann, há algo de impreciso na formulação sociológica da *Aufklärung*. Todos os autores citados, segundo ele, atentaram para os "limites do pensamento iluminista", mas nenhum deles teria logrado levar a termo "os custos da *Aufklärung* em si". Pelo contrário. Enquanto sociólogos, todos teriam se distanciado dos "princípios e ethos característicos" do Iluminismo Alemão. Não tenho condições de discutir aqui até que ponto endosso a conclusão de Luhmann a esse respeito, especialmente tendo em vista a forma como propus o

[265] Optamos pela expressão "autonomia responsável" como alternativa à "autonomia relacional" privilegiada no discurso feminista contemporâneo (Dryden, 2008; Mackenzie & Stoljar, 2000. Nedelsky, 1989).

aproveitamento da perspectiva de Schelsky para caracterização e análise da sociologia weberiana de Marianne. O contrário vale para como me posiciono em relação ao distanciamento da sociologia em geral no que diz respeito aos pressupostos da *Aufklärung*.

Como visto no capítulo 7, apoiei minha leitura no argumento de Schelsky que não viu dificuldade em identificar, seja a sociologia de Max Weber, seja a sociologia de Alfred Schütz, em solução de continuidade com o impulso iluminista. Isso apesar de o mesmo Schelsky destacar que ambas conferiram uma atenção lateral ao Direito em função da liberdade da pessoa se levado em conta o amplo espectro das duas sociologias. Argumentei que não foi esse o caso de Marianne, cuja abordagem fora explicitamente concebida como extensão das premissas do individualismo ético, tal qual Schelsky defende para Max Weber e Alfred Schütz, mas atribuindo por comparação uma centralidade maior ao Direito em sua sociologia, ao contrário do movimento que, conforme o diagnóstico de Luhmann, se seguiria.

Um pequeno levantamento mostra que, mais contemporaneamente, autores como Schenk (1987), Bennett (2003, 2006), Golasch (2006), Nehring (2009), Grenn (2011) e Jollimore (2011) têm valorizado o casamento enquanto objeto da sociologia, mas sem reservar lugar para o Direito na questão. Há ainda quem fale de "metafísica do casamento" (Radcliffe-Richards, 2005) e quem se ocupe da estabilidade do casamento enquanto função da política para a família (Hartmann, 2003). Quando se atravessa a fronteira em direção à "razão pública" do matrimônio o confronto parece inevitável[266]. É que do lado oposto fica o questionamento do casamento como "direito fundamental" e a contestação do que se considera uma teoria conservadora da relação a dois[267]. Tanto *What is Marriage?* (George et al., 2010), quanto *Is Marriage Obsolete?* (Wardle, 2003) dão exemplo disso. A revisão dos argumentos pró e contra o casamento de Anita Bernstein (2003; 2006), a discussão sobre o ordenamento público e privado da instituição (Bix, 2002; 2003) e suas alternativas contratuais convivem com discursos a favor de sua dissolução. Há quem afirme sua qualidade moral (Yuracko, 2005) ao passo que

[266] Destaque para as perspectivas jurídicas. Primeiro a da historiadora do direito e feminista Nancy Cott (2000) que insiste no reconhecimento da relação estreita, funcional, entre estado civil e cidadania legal. Também a do professor de direito de família da Hofstra University School of Law, Herbie DiFonzo, que confere destaque para a relação entre lei e casamento, em especial ao que denomina "equitable determination of spousal maintenance" (Cf. DiFONZO 2011). E por fim, ao se ocupar dos elementos normativos inerentes à união matrimonial, Matthew Clemente (2012), que defende a perspectiva denominada como "judgmental liberalism" como base da lei sobre o matrimônio.

[267] O respeitável jornalista político do Washington Post, Michael Kinsley (2007) cunhou o termo *Abolish Marriage*. Já o professor de jurisprudência Milton Regan (1999) prefere analisar a relação complicada entre individualismo e casamento adotando a lei como mediadora privilegiada entre as dimensões comunal e particular. Martha Fineman (2004a; 2004b), por sua vez, considerada por muitos no início dos anos de 1980 a fundadora do *Feminist Legal Theory Project*, tem chamado a atenção dos debatedores para a moralidade dos direitos individuais. Em especial cf. FINEMAN (2004), *The Autonomy Myth*. Mais precisamente sobre o casamento, FINEMAN (2004), *Why Marriage?*

outros engrossam o coro dos que se convenceram da "diminuição da importância prática do casamento" (Nave-Herz, 1988). Depois de constatada a pluralização das formas de vida íntima, seja na sociologia de Wagner e Franzmann (2000), seja na de Nave-Herz (1997), geralmente a conclusão pela naturalidade do processo de desmonte da família enquanto instituição.

A partir de argumentos fundados seja na razão pública, seja na neutralidade liberal, seja na tentativa de combinação das duas, o casamento ainda vem sendo mantido em um lugar entre status, relação amorosa e contrato, erótica e ética, ideal de vida e forma jurídica. Em meio à insegurança que gera a falta de uma cartografia teórica mínima, tem predominado o diagnóstico de que o casamento está em curso de franca des-institucionalização. Hartmann Tyrell (1998) emprega o termo a exemplo do que fizeram Elisabeth Beck-Gernsheim e Ulrich Beck (1995; 2002). Os últimos, depois de concluírem que o caos do amor é eterno, advogam a institucionalização do individualismo em substituição à instituição do casamento. Para os que falam a partir dessa matriz, a flutuação das formas de vida a dois (coabitação, relacionamento homossexual, viver só etc.) é considerada característica da "sociedade de risco". Mesmo argumento da liberal britânica Jane Lewis (2001), que descreve o surgimento de novas formas de comprometimento e responsabilização mútuas a partir dessa institucionalização do individualismo. A contra face desse discurso ainda é a consideração do casamento como algo central no sistema mais amplo de dominação masculina, ainda na linha da escola de MacKinnon à época da segunda onda feminista.

Nota-se que a crítica ao casamento tem acompanhado *pari passu* uma espécie de decantação conceitual: inicia-se com a concepção de direitos do homem, passa-se à concepção de ser humano, depois à concepção de feminino, para chegar à concepção de mulher reduzida ao sexo. Desde então predomina a visão da mulher e seu sexo, produto da dominação masculina (cf. Bourdieu, 1999). Do que deriva a concepção de mulher como objeto da lei e, portanto, do casamento como aquilo que apenas sanciona a condição do exemplar feminino da espécie como gratificação sexual ao homem (cf. Pateman, 1988). O acento do discurso nesta linha se localiza no que são consideradas as desvantagens estruturais do casamento para a mulher[268].

Dificilmente, nesse discurso, se pensa o aparato jurídico-legal fora da concepção do "aparato sexista" - o objeto primordial da crítica. O que dificulta a imaginação de um institucionalismo positivo, além de neutralizar as intenções de investimento político na reforma

[268] Sobre o significado do *Marriage in Men's Lives* o trabalho do sociólogo Steven Nock (1998). Nock se refere "to the institutionalized aspect for matrimony as normative marriage to reflect the fact that social norms define it (…) a normative definition of marriage enumerates the rules accepted as legitimate and binding and explains how and why marriages differ from all other relationships" (Nock, 1998:21-22). Digamos que Marianne define em sua sociologia "the core elements that elicit broad consensus", os elementos que a sociologia de Nock investiga.

da lei[269]. Aqueles que acreditam na possibilidade de reforma da lei são acusados de tentar impor um "humanismo", não raro, confundido com humanitarismo. A acusação de legalismo ou de formalismo também é recorrente. A tendência tem sido a de apostar em uma política do tipo "nomes diferentes para os mesmos direitos", que autoriza falar em "união civil" e, ao mesmo tempo, legitimar a desigualdade do acesso à instituição do casamento (cf. Bimbi, 2013). De maneira que a gravidade das clivagens teóricas tem impedido o posicionamento consequente em relação à diversidade de dimensões (religiosa, jurídica, econômica, política e cultural) a serem contempladas na questão.

Nas referidas abordagens, a preferência pelo ponto de vista ora da natureza, ora da moral parece configurar uma espécie de estratégia de resistência ao "desencantamento" do casamento no sentido de algo refratário a esse tipo de objetivação. A soleira onde o pensamento se detém? A família ou a sexualidade, que apesar da identificação de todos os interesses sociais envolvidos, preservam o "encanto" da unidade original no caso da primeira e da expressão originária no caso da segunda. Trata-se de visões matriciais bem distintas daquelas adotadas por nossa autora, de maneira que ao complementar a análise de autores como Schelsky, a abordagem de Marianne pode ser localizada em relação ao arco de tensão estirado entre o papel da sociologia na orientação do destino comum às mulheres em geral e análise teórica das condições de possibilidade da integridade e autonomia da pessoa no papel de cônjuge também na discussão sobre o casamento na atualidade. A mesma tensão que caracteriza os primórdios da sociologia alemã e que a declaração teórica de Marianne Weber parece suavizar. Especialmente no que toca ao lugar da sexualidade na análise.

Constata-se uma certa tendência a hiperbolizar a sexualidade na análise sociológica do casamento. O destaque conferido a abordagens como as de Giddens, Bozon, Heilborn, Bauman e Gagnon revelam explicitamente os termos priorizados na sociologia da sexualidade na atualidade. Aproveitando o senso de oportunidade e de conveniência, gostaria de reportar-me à sociologia da sexualidade de Helmut Schelsky (1968), já que tomamos sua sociologia do direito como referência teórica para descrição e análise da abordagem de Marianne[270] e já que o exemplo permite ilustrar até que ponto a dificuldade de conjugar teoricamente coisas como sexualidade, amor, valor do feminino, importância social da família, maternidade, emancipação da mulher e modernidade como individualização se explica na timidez de pensadores do Direito tais como Kant, Fichte, Hegel, Luhmann e o próprio Schelsky em considerar o casamento

[269] Vide capítulo 6.
[270] Schelsky se dedicou à análise sociológica da sexualidade no final de sua carreira, depois de uma longa trajetória de defesa apaixonada da liberdade da pessoa como eixo da Sociologia do Direito.

enquanto "relação de direito".

Em sua sociologia da sexualidade, Schelsky se volta para as formas de estruturação cultural dos impulsos sexuais ao longo da história a fim de esclarecer o processo de estruturação da família nuclear enquanto instituição considerando a discussão sobre formas de institucionalização da relação sexual face ao erotismo, ao legalismo ou ao dogmatismo biológico. Todavia, diferentemente do que propõe em sua sociologia do direito, parece não conseguir aplicar a fórmula ($\frac{Liberdade\ da\ Pessoa}{Direito} : \frac{Liberdade\ do\ Feminino}{Casamento\ Civil}$) que Marianne adota para analisar a relação conjugal e, dentro dela, a liberdade do feminino na família e em relação à sexualidade. O sociólogo parece evitar a consideração do casamento enquanto "relação de direito" com a intenção de preservar-lhe um caráter supostamente mais "natural". Diria mesmo que, surpreendentemente, na sociologia de Schelsky a sexualidade aparece integrada a uma teoria da mudança social que não considera o Direito.

Como Schelsky, que na esteira de Hans Freyer (1944)[271] defendeu a sociologia como ciência da realidade[272], Marianne reconhece a importância da institucionalização da sexualidade[273], mas em consonância com a ideia diretiva-base do Direito em função da liberdade. Qual seja, a reciprocidade duradoura que o mesmo Schelsky identifica como motivação para o estabelecimento de formas culturais que visem "normalizar" as relações sexuais é valorizada por Marianne a partir de um entendimento bastante particular sobre as consequências da autonomização da esfera erótica. Segundo ela:

> "A vida de milhões é uma dura frente de batalha, onde formas de trabalho mecanizadas e hiperespecializadas esterçam nervos e músculos, sem preencher a alma. De maneira que parece normal que a massa de trabalhadores seja incitada sexualmente, através das trivialidades da moderna indústria do entretenimento, a buscar sua alegria de viver sobretudo no prazer sexual. Porém, hoje em dia também a elite tem conscientemente procurado compensar o caráter maçante e tenso da vida profissional na suposta variabilidade, na supostamente intensiva experiência erótica, no *nirvana* erótico que em tese é mais que a mera satisfação de uma necessidade fisiológica. O amor sexual tem sido perseguido a todo custo enquanto o mais alto e originário valor da existência, como fim em si mesmo, enquanto 'direito humano' (Weber, 1929:52-53).

Diferentemente de Marianne, contudo, Schelsky deu vazão ao seu interesse pelo tema da influência recíproca entre moral e sexualidade, buscando destacar a relação entre normas

---

[271] Para a sociologia de cultura como teoria das mudanças das formas de cultivo de Hans Freyer, cf. Jung (1999:135-149).

[272] "Sociologia em busca da realidade" é nome do livro de Schelsky (1979).

[273] Cf. "Para uma teoria das instituições", Schelsky (1970).

morais e formas de comportamento. Se alegra com a análise dos efeitos do abandono e decadência de antigas convenções e regras tradicionais, considerando as forças que contribuem para essa decadência na modernidade. Analisa como essas forças logram assumir a forma de convenções, orientadoras do comportamento com inspiração francamente social. Ou não.

De sua "sociologia da sociologia" (Schelsky, 1971) traz para sua sociologia da sexualidade (Schelsky, 1968) as conclusões sobre um fenômeno característico da "sociedade cientificizada": o fato de teorias serem empregadas para substituir as convenções sociais quando se trata de realizar julgamentos (Schelsky, 2007). Ao analisar o que denomina como "os efeitos funcionais da psicologia" sobre o comportamento sexual no mundo moderno, por exemplo, Schelsky (1968:128) demonstra como se dá a convencionalização da vida instintiva via "vulgarização do conhecimento". Para Schelsky, a psicologização da sexualidade autorizou a convencionalização do que é "original" e individual, mas também da liberdade como liberação em relação às responsabilidades. Pode-se dizer que a reação de Marianne Weber aos fundamentos psicanalíticos do argumento de feministas como Helene Stöcker (1906) e Ellen Key (1905) ou à base psicológica do argumento de Georg Simmel têm a mesma qualidade, mas dentro dos limites do tema casamento como forma de complexificar a explicação sociológica que coloca a sexualidade no centro da teoria sobre o relacionamento íntimo.

Como na sociologia da sexualidade de Schelsky em relação à psicologia, o que Marianne vê são teorias a serviço da manutenção de doutrinas, que por isso negam o pluralismo e a realidade e não cumprem seu dever cultural de fomento do juízo bem informado. Uma ciência assim estaria maculada pela ambição de "aperfeiçoamento moral" conforme o que cada doutrina define como "moral". Considerada a sociologia do conhecimento de Schelsky (1968:57), podemos mencionar uma "estranha fraqueza" das teorias que Marianne procurou evitar reagindo - não energicamente como era do feitio do anti-sociólogo, mas segundo uma "política da moderação" (Berger e Zijderveld) - à "convencionalização da teoria libertária", da postura militante, da convicção revolucionária que tende a reduzir a modernidade ao que é negativo. Como Schelsky ela também entendeu que se na modernidade ocidental o ser humano é confrontado com o valor individual de seus atos, não há que se descuidar da importância da *liberdade para* - a liberdade objetiva - na modernidade. Caberia à sociologia nesse sentido reconhecer o que na modernidade revela o apreço do indivíduo moderno por essa liberdade.

A liberdade nessa acepção nada tem a ver com a ideia de "realização pessoal de um destino" implicada no conceito de consciência erótica individual. "A busca pelo prazer sexual não tem como se tornar normativa" e por isso "a teoria não deve legitimar suas pretensões à condição de ordem moral e social", afirma Schelsky, cujos termos poderiam ter vindo de

qualquer uma das duas penas. Não porque ambas as sociologias cheirem a moralismo como pensam vários dos que têm contato com o argumento dos dois pensadores. A tentação de moralização não cabe para descrever a posição de Marianne. O mesmo não pode ser afirmado de maneira tão categórica para o autor que defendeu como "verdadeira interpretação sociológica da sexualidade" aquela que "consiste em confrontar a dualidade dos interesses individuais e sociais em relação à sexualidade, com a função de formação social e pessoal da 'natureza' da própria sexualidade" (Schelsky, 1968:123).

Diferentemente de Schelsky, Marianne passa para o nível da interpretação sociológica do casamento civil e assim relativiza a formação social e pessoal da sexualidade enquanto núcleo significativo do vínculo conjugal. A atenção que Schelsky concede ao gerenciamento institucional das energias do indivíduo (especialmente as sexuais) cede lugar em sua abordagem à institucionalização da parceria entendida como condição da liberdade objetiva da pessoa que opta pelo casamento como forma de vida. Embora ela também soubesse que "só tem importância [sociológica] o que indica realmente uma modificação do sistema dos valores sócio-psicológicos do comportamento sexual", não é a sexualidade a variável em suas considerações, mas sim o apreço pelo ideal de casamento enquanto coexistência das liberdades. Esse ideal é que é considerado na origem da demanda pela refundação do direito matrimonial e mesmo da relação conjugal em razão do comportamento parceiro, cujos limites o Direito deveria gerenciar. É a extensão à mulher enquanto esposa e mãe da condição de "pessoa jurídica" que importa para Marianne:

> "Pertinente e necessária é também a crítica ao casamento enquanto *instituição pública* em sua estrutura legal. [Vale] a suposição de que a ideia de casamento dependa essencialmente de que o homem enxergue a mulher como personalidade igualmente destinada à liberdade moral, que ele entenda que *ela* sente a responsabilidade de ser não apenas esposa e dona de casa, mas no sentido mais profundo, sua parceira. A vida conjugal orientada por esse ideal avança hoje em dia nessa direção, embora a mesma não seja confirmada pela forma jurídica do casamento. Esta traz em si muito antes os vestígios de um patriarcalismo antiquado: a proteção jurídica do domínio do homem, em si forte, a submissão e a dependência da mulher, em si demandante de proteção. A superação desse componente através da igualdade jurídica fundamental entre cônjuges e pais faz-se urgentemente necessária (Weber, 1929: 60-61).

Como Schelsky (1968:81-82), Marianne também considerou os níveis biológico, social e cultural dos "atos funcionais da sexualidade normal", especialmente quando analisa as "origens" da institucionalização jurídica das relações sexuais. Mas em momento algum se revela tentada a ensaiar uma explicação sobre a relação entre instituições e especialização dos instintos no sentido do sociólogo. Se somos autorizados a identificar a visão de Marianne sobre

o processo antropologicamente necessário de canalização dos impulsos para a consequente liberação para as tarefas da ordem cultural como discutido na Antropologia Filosófica, fundamento da sociologia da sexualidade de Schelsky (1968:75), o fazemos apenas como metáfora da necessidade ética por limitação recíproca das esferas de livre ação caso os indivíduos queiram ver respeitado seu direito à liberdade objetiva.

Esse foco jurídico-sociológico na garantia da integridade e da autonomia do indivíduo renuncia às empreitadas para descoberta das origens do comportamento, se contentando como ensina Schelsky, em descrever "suas formas" sempre "submetidas à influência alternada de fatores sociais ou institucionais" (Schelsky, 1968:74). O comportamento no caso não é o sexual, mas o comportamento parceiro, mais perceptível quando fixado na lei, embora encarnado no mundo da vida à medida em que se realiza na atitude dos cônjuges um e relação ao outro. Nesse sentido, Marianne não analisa a "realidade" do comportamento parceiro como Schelsky analisa o comportamento sexual. Recorta a questão de outra maneira. Opta pela análise da relação entre expectativa do comportamento parceiro e direito matrimonial erguido em função dessa expectativa. Assim, Marianne consegue descrever o ideal para além do casamento na prática, ou para usarmos os termos de Thomas Luckmann, se volta para seu significado em uma dimensão bastante específica da realidade: a realidade jurídica do casamento.

A consideração jurídica da expectativa de parceria é o primeiro estágio de resistência na abordagem de Marianne à defesa teórica de fatos biológicos como justificativa de normas, à legitimação teórica do "natural" no ápice da escala de valores. Por isso, embora Marianne pudesse concordar com Schelsky, Freud, Scheler e Gehlen sobre a importância antropológica da relação sexual como ato criador por excelência, para ela o casamento não pode ser reduzido a normalização da sexualidade. A análise que Schelsky (1968:110-111) faz da epopeia humana em busca de "maior extensão e segurança para a colaboração social e uma concentração de energia dos impulsos para objetivos que deixam de ser exclusivamente individuais" aparece na análise que ela faz do desenvolvimento do direito relativo à mãe e esposa, mas sem sobrepor a sexualidade à liberdade da pessoa como "poderoso interesse cultural".

Talvez em razão desse recorte, a reação ao argumento de Marianne Weber tenha caído em suspeita de defesa da neutralização sexual das relações conjugais em nome de interesses sociais pretensamente superiores. O que se mostra um julgamento mal informado em relação aos termos de sua sociologia[274], pois não é que a sexualidade não importe; ela só não é alçada à condição de o mais relevante diante do valor da integridade e da autonomia do indivíduo nas

[274] O destaque conferido às insinuações em relação a sua suposta frigidez ou fato de ter tolerado os casos do marido revelam o desinteresse pelo argumento teórico de Marianne e seu total desconhecimento.

relações. É o que fica claro na discussão que Marianne promove do conceito de ciúme e do impacto desse "impulso" na liberdade enquanto fundamento do casamento, por exemplo.

> "A fronteira entre relações permitidas e proibidas de amizade paralelas ao casamento só existe porque *o verdadeiro amor não deve trair a si próprio*, de maneira que todo cônjuge coloca limites à tendência de expansão na vida sentimental, ali onde a felicidade e segurança de seu parceiro entram em xeque. A autolimitação necessária nesse caso se estabelece em cada casamento em uma extensão diferente. A conclusão tradicional de que é a infidelidade sexual o acontecimento decisivo, destruidor do casamento, é refutada através da experiência" (Weber, 1935:48).

No livro *Mulheres e o amor*, Marianne analisa casos e dados relativos a essa experiência para depois justificar, no momento em que a discussão se dava em torno da reforma lei do divórcio, a tendência a manter o adultério como motivo para solicitar a separação. Note-se, pois que essa sociologia, tal qual a sociologia do direito de Schelsky (1980)[275], procura antes considerar as exigências diretamente normativas em relação à interação do casal e o Direito como um recurso de defesa contra a insegurança e distorções do comportamento num contexto de diferenciação crescente, mas sobretudo do Direito como caminho para a liberdade, um instrumento de liberdade, um recurso cultural, fruto da demanda por cristalização do ideal de garantia da integridade da pessoa diante da organização. O casamento civil, quando fiel a esse ideal nesse sentido, atesta o ato individual racional - porque livre, autônomo - de comprometer-se a "ser parceiro", como forma de fomento e reconhecimento da liberdade do companheiro. O casamento assim demandado consta na análise, não no cômputo das formas sociais de legitimação social das estratégias de reforço da exclusividade do mundo do casal como ponto de partida da análise[276], mas como vetor cultural demandado em função da liberdade individual daqueles que livremente decidem conduzir a vida como casal.

Outra preocupação partilhada. Como Schelsky, Marianne também se ocupou, tal qual Sombart, Von Wiese e Simmel, da descrição das causas da diminuição, da extensão e da regressão da prostituição em relação com o suposto "processo de transformação do caráter venal do amor em caráter comercial". Mas enquanto Von Wiese, por exemplo, concluía que a regulamentação mais severa por parte do Estado "entrincheira os costumes sexuais na clandestinidade" (Schelsky, 1968:48) e enquanto o próprio Schelsky destaca a variabilidade da moral sexual ao longo da história para explicar porque as exigências morais foram se tornando

---

[275] Cf. ainda Krawietz (1978), Mayer-Maly (1984) e Kriele (1990).

[276] Sobre a importância capital do reconhecimento social dessa exclusividade no casamento enquanto processo de construção da realidade do casal casado cf. Lenz (1998) e Schreiber (2003). Mas também Gehard (1990) e Duncker (2003).

mais rigorosas forçando a submissão das relações extraconjugais às convenções, Marianne vai além da etapa do desenvolvimento do direito matrimonial pensado quase que exclusivamente em sua função de restrição da liberdade. Marianne concordaria com a conclusão da sociologia da sexualidade de Schelsky: as relações extraconjugais "estão sempre em função do comportamento social previsto ou aceito como casamento legal" (Schelsky, 1968:40). Todavia, para ela, é a integridade da pessoa que deveria se refletir no casamento legal, não a integridade da unidade matrimonial como valor em si. O que explica a conexão entre casamento legal e moralidade pública que Schelsky parece assumir como premissa de sua sociologia da sexualidade.

Aqui uma última, mas decisiva diferença entre as visões de Schelsky e Marianne. Para ele, o rigor moral dentro do casamento só se eleva para a mulher. Para ela, a pressão em relação à reforma do Código Civil alemão conforme o valor da liberdade da pessoa é expressão de que não é bem assim. Ela identifica nessa pressão algo muito mais profundo e valioso que o princípio da reciprocidade que rege o casamento enquanto "troca" no mundo "primitivo" ou o princípio da igualdade na diferença que rege o casamento civil enquanto garantia estatal nos termos de Schelsky. Para ela, o clamor hodierno é pela integridade e autonomia da pessoa, diante das organizações, inclusive no casamento e diante da família. Nesse sentido, é a demanda por integridade e autonomia diante dos grupos organizados que é colocada ao Direito no Ocidente que elucida a importância da consideração sociológica do significado do ideal de casamento bem como a relação desse ideal com o processo de elevação das expectativas éticas em relação aos "parceiros" na interação no mundo moderno.

Tal qual as demais organizações, o casamento passa a ser pensado como ambiente cooperativo, onde dos indivíduos se espera que reconheçam e mantenham a responsabilidade de limitar a própria esfera de livre ação em função da liberdade do companheiro como ensina Schelsky em sua sociologia do direito. Nesse "ambiente", segundo Marianne, e ao contrário da sociologia da sexualidade do mesmo Schelsky, quem mais sente a elevação das expectativas morais é o homem que, no decorrer da história Ocidental, foi poupado dessa exigência no que se refere às responsabilidades relativas à condução partilhada da vida conjugal. Ao longo da história do ideal de casamento patriarcal, o marido e pai foi "liberado" das referidas responsabilidade, ao passo que em relação à esposa e mãe foi organizada uma verdadeira empreitada moralizadora. Para Marianne, toda a sistemática de neutralização da participação feminina na cultura objetiva remete a essa "moralização do feminino" como critério para justificação da distribuição das responsabilidades relativas à ação na cultura subjetiva que levaria - como sempre leva - à submissão do feminino, ao seu encarceramento no mundo

subjetivo e suas responsabilidades.

Marianne provavelmente concordaria nesse caso com os termos da sociologia da sexualidade de Schelsky, quando autor menciona que "a monogamia absoluta encerra exigências morais severas, que suscitam no homem tensões extremamente violentas, se bem que (...) muito ricas em possibilidades sociais ou individuais" (Schelsky, 1968:43). Mas na ordem dessas tensões, o comportamento sexual constitui para ela apenas uma entre as muitas dimensões da vida conjugal impactadas pela elevação das expectativas éticas em relação ao casamento e pela pressão pública na modernidade por uma distribuição mais justa das responsabilidades do indivíduo nas funções de cônjuges e progenitores.

Talvez por isso, Marianne não aposte suas fichas na análise da "evolução da significação sexual" como tarefa mais urgente da sociologia tal qual Schelsky em sua sociologia da sexualidade. Embora faça questão de explicitar seu reconhecimento do valor da sexualidade na vida espiritual e social conforme a hierarquia de valores do homem moderno, ela considera antes como tarefa da sociologia, analisar o desenvolvimento histórico e social do direito matrimonial em relação à emancipação feminina na modernidade. Até que ponto essa importância atribuída ao Direito em sua sociologia permite à autora relativizar o peso da sexualidade em sua análise da relação do casamento moderno com a dignidade da esposa e mãe é algo que se verifica facilmente.

Diferentemente de Schelsky, Marianne não atribui o suposto "abandono sexual da mulher fora do casamento à secularização da sexualidade", por exemplo. Muito menos equipara secularização a judicialização. Como Schelsky, ela considera que a ânsia por lucro, a precarização do valor da continuidade das relações íntimas está ligada sim às dificuldades do ser feminino no mundo moderno. Também concordaria que a maneira como uma sociedade "significa" as relações sexuais desprovidas de qualquer obrigação interfere tanto no abandono quanto no grau do abandono da mulher "fora do casamento". Contudo discordaria de que isso aconteça porque o casamento se dessexualize em razão de outras exigências sociais tais como a solidariedade e apoio mútuo como conclui Schelsky (1968:40).

Marianne também não endossaria a sentença de Schelsky, segundo a qual o casamento se tradicionaliza "em períodos de prosperidade burguesa", fora "dos regimes de urgência" tão comuns no decorrer da industrialização quando a busca por "apoio social, a esperança de uma associação íntima, a profunda exigência de solidariedade e comunidade" se impõem como meio de luta pela vida (Schelsky, 1968:39). Mais uma vez é preciso que fique claro que não é o casamento como unidade de análise que interessa Marianne. Sua sociologia do casamento tal qual a sociologia do direito de Schelsky não aparece em função do todo, do sistema, da família,

da sociedade. A sociologia de Marianne Weber é uma análise do casamento civil em função da liberdade da mulher. Nesta sociologia, as condições de vida aparecem sim em seu poder de definição da coabitação sexual na prática, mas não se mostram, porém, suficientes para explicar o valor da liberdade da pessoa como o que tem movido a reforma do instituto em benefício da liberdade da mãe e esposa ao longo da história do desenvolvimento do direito.

Tal qual para Schelsky, para Marianne também, um ideal se fortalece em plena modernidade, quando toda a urgência advém da forte desorientação em meio ao processo de concorrência entre esferas de valores e os correspondentes efeitos da sobrecarga das inquietações e isolamento do indivíduo se evidenciam. Mas diferentemente de Schelsky, para Marianne esse ideal não é o do casamento em si, mas o de, mesmo casado, ter respeitada sua integridade e sua autonomia enquanto indivíduo. A demanda pela segurança institucional está para essa liberdade enquanto valor, não para a estabilidade do casamento em si. Foi assim quando da instituição do casamento em virtude da intenção de conseguir alguma segurança concreta - externa, positiva - para a esposa e mãe. Foi assim na era das grandes codificações e sua história de avanços nos direitos da esposa e mãe sempre que o Estado se mostrasse disposto a cumprir papel mais nobre do que o de mero fiador da mulher em caso de conflito. Continua sendo assim quando a consciência em relação ao valor da liberdade da pessoa solapa a estratégia patriarcal de confinamento - moral e prático - da mulher "dentro de casa". O que se exige do direito matrimonial é o que passou a ser exigido de qualquer regra ou norma relativa ao casamento na modernidade: sua fidelidade à função positiva do direito matrimonial no fomento da liberdade individual.

Sendo assim, se para Schelsky (1968:47) em sua sociologia da sexualidade "a mulher casada é na cultura Ocidental mais objeto que a prostituta", na sociologia do casamento de Marianne, trata-se exatamente do contrário. Se Schelsky entende que o que dá origem à prostituição é a idealização do amor, no embalo do hábito de "desprezo às relações sexuais promovidos pelo Cristianismo" e pela "generalização do comportamento baseado numa ética dos negócios", para Marianne, toda submissão do feminino guarda profunda relação com o aviltamento da mulher no vácuo da omissão do Direito no que se refere a sua função de instrução da liberdade do feminino. Se para Schelsky, os negócios constituem a base de sustentação ao longo da história do que se denomina "estrutura feudal da prostituição", Marianne chama atenção para a extensão da cadeia de causalidades históricas no desenvolvimento do direito matrimonial aí implicada. A instituição a ser considera nessa equação, para além da Religião e do Mercado (como consideraram Engels, Sombart, Simmel e Schelsky, cada um à sua maneira), é o Direito enquanto fomentador da liberdade da mulher,

especialmente na condição de mãe e esposa.

Sendo assim, se as oportunidades extraconjugais se ampliam tal qual se multiplicam as oportunidades de escolha individual numa sociedade que defende precipuamente a liberdade individual, o que explica a persistência do ideal de casamento com suas elevadas expectativas morais é o fato de que apenas entre nós luta-se via Direito pela liberdade da pessoa dentro do casamento. Apenas entre nós o casamento não é significado como incompatível com a liberdade. Isso porque, nas palavras de Schelsky (1968:35): "apenas na monogamia, praticada de acordo com a tradição de civilização ocidental, é que as exigências dos cônjuges, no que diz respeito aos sentimentos, à sensibilidade e à personalidade do parceiro tomaram tal amplitude". Marianne endossaria as palavras de Schelsky ao oferecer-se como primeira praticante da sociologia demandada pelo próprio Schelsky: uma sociologia que adota como ponto de partida a liberdade da pessoa como diretriz do Direito. Mas também do próprio casamento como *locus* onde o minimum moral (Freud) não é a relação - sexual ou conjugal – em si, mas a dignidade do humano enquanto igualmente racional livre. Se é "em virtude da existência de uma ligação durável entre esposos" que "são suscitados vínculos sociais, afetivos, morais" em obediência à primazia da tendência das convenções e dos hábitos como quis Schelsky (1968:27), para Marianne, essa a durabilidade e a extensão dessa reciprocidade definem não apenas sua manutenção no mundo da vida, mas sua sobrevivência como instituto jurídico. A organização do direito matrimonial para instrução da liberdade dos indivíduos que compõem um relacionamento íntimo dessa natureza é que explicaria a persistência e a insistência no casamento civil como solução cultural para o problema da mediação entre indivíduo e grupo.

Por fim, Marianne Weber talvez concordasse com Schelsky em seu diagnóstico sobre a regressão da cultura erótica em tempos de guerra, seja esta de que tipo for. Mas ela nunca concordaria com a sinonímia erotismo/amor conjugal implícito no argumento de fundo desta sociologia. Ela concordaria com a descrição do processo de infantilização da sexualidade que Schelsky identifica como marca da modernidade, mas nunca que essa infantilização tenha alguma coisa a ver com a modernidade em si. Ela ainda veria com ressalvas a afirmação de Schelsky (1968:37) de que "o valor moral" em relação à sexualidade "atingiu o patamar de ideal na nossa tradição cultural e não será abolido com o mero afrouxamento da disciplina". Para a autora, só pensa assim quem ainda considera a comunhão erótica como a esperança mais valorizada dentre as muitas que envolvem a decisão de partilhar a vida. A esperança é a de não apenas manter enquanto "casado", mas de fomentar a própria liberdade ao longo da vida conjugal. Esta é a esperança que, segundo Marianne, se demonstrou a mais resistente às investidas, não "contra o coração do indivíduo moderno", mas contra a essência do ser humano.

Em sua sociologia, a intensidade da erotização depende não da descrença nas funções econômicas e sociais do casamento como quis Schelsky, mas do valor depositado em sua função cultural (de cultivo) da liberdade individual. Nesse caso, diferentemente da conclusão pelo casamento como exigência da sociedade como quis o sociólogo, Marianne descreve o casamento como exigência dos indivíduos desde que em função de sua liberdade. A visão do casamento como "ilusão individual em contradição com a realidade dos fatos" (Schelsky) não se sustenta diante da insistência na possibilidade de garantia da liberdade da pessoa dentro dele.

Ao introduzir o conceito de ideal em sua sociologia, Marianne, tal como Schelsky (1968:57), entende que "no que diz respeito às normas", as expectativas morais ali implicadas nunca são alcançadas, embora o mesmo "seja necessário para servir de apoio aos hábitos e costumes". Logo, descrever a persistência social da ideia de que o vigor dos indivíduos deva ser canalizado como energia para realizações culturais mais elevadas indica tão somente a opção por uma explicação sociológica atenta para o peso das motivações em relação às determinações sociais. Sem hierarquizar estrutura e superestrutura; apenas considerando weberianamente a necessidade de reflexão sistemática sobre a relação entre ética e vigor social e político.

> "O casamento é – como todo relacionamento íntimo – uma balança; móvel em seu processo. Mas, precisamente na tensão entre o espiritual e o natural, entre o querer e o poder, no paradoxo entre o desejo erótico errante e a exigência de fidelidade e exclusividade, entre êxtase erótico e as rigorosas obrigações cotidianas e da conjugalidade, exatamente nisso consiste seu *pathos* e sua *grandeza*. Nunca é de se prever o que os cônjuges vivem ao longo de seu caminho e nunca podem os mesmos alcançar um estágio em que se sintam seguros de que nenhum retrocesso lhes ameaça mais. E quando o casal consegue permanecer fiel ao ideal pelo qual orientam seu caminhar, quando perseveram na sua direção, quando a força do amor mútuo é mantida em renovado vigor ao longo de todas as diferentes fases da vida, então os amantes se convencem de que se trata mais de 'graça e destino que de mérito'. Contudo, por outro lado, embora a realização da graça não dependa da excelência do espírito, cuja conquista não temos como concluir, como tudo o que cabe à *alma*, *tudo*, trata-se de destinação partilhada também pelo ser humano *comum*. *Nossas possibilidades internas dependem de que nós nos entendamos como preparados para elas*. E esse preparo é feito *nosso*. Ele diz respeito à *determinação* de encarar a indecisão inerente ao desejo erótico. (...). Somente aquele que está preparado para arcar com as consequências do amor conjugal, para assumir suas responsabilidades e obrigações e sobretudo responder ao sacrifício e à renúncia que se impõem a partir desse tipo de relação, traz em si a garantia de que o casamento pode suceder em sua vida. Sem esse tipo de fortaleza para a vida sentimental, o ser humano se rende ao arbítrio do impulso eudemônico e sua rebelião contra obrigações e vínculos. Quem se ampara no *ideal* de casamento, encontrará o caminho de volta. E [compreenderá] que a fidelidade ao destino com o qual se comprometeu antes, fidelidade à pessoa amada, depende intrinsicamente da fidelidade a si mesmo, da continuidade do próprio ser na qual se funda a substância inabalável da personalidade (Weber, 1929:49-50).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto na recente biografia escrita por Meurer (2010), como nos trabalhos de Klinfelhöfer (2000), Krüger (2001) e mesmo Roth (2001), dá-se ênfase à análise do casamento de Marianne com Max; quase nunca à análise que Marianne fez do casamento. Por outro lado, se partimos da recepção de sua obra no contexto atual, ou melhor, da maneira como se reage à apresentação do seu argumento, o peso de seu trabalho de organização e divulgação da obra do marido se sobrepõe. Como biógrafa e organizadora da obra de Max Weber, Marianne foi alçada, por assim dizer, à condição de fundadora dos *Weber Studies*. Uma vez erguido o mito Weber, tudo o que Marianne escreveu ou viesse a escrever passou a ser julgado a partir da sociologia weberiana de Max. Face à sociologia do marido, a sua assume o caráter de "proto-sociologia" (Theresa Wobbe). Marianne não seria mais que divulgadora da ciência. Somente o marido teria exercido a “ciência como vocação”.

O esforço recente de recuperação da obra de Marianne Weber conforme o enquadramento proposto pelos *Gender Studies* é outra questão que deve ser considerada. Onde, de toda maneira, me parece que é o significado de sua atuação como *persona* que é valorada, não sua perspectiva. Como intelectual, Marianne Weber foi e continua sendo ordenada à ala conservadora do feminismo alemão.

Penso que, diante da dificuldade para oferecer uma explicação consistente, tanto para a persistência do valor do casamento monogâmico ao longo da história do Ocidente, quanto para a elevação de seu valor simbólico na modernidade e ainda para a demanda hodierna pelo casamento civil enquanto um direito, os diferentes campos do saber possam lançar um outro olhar sobre o legado de Marianne Weber, que, apostando nas instituição jurídica do casamento no que tange à função de promoção e garantia da liberdade da esposa e mãe, nos coloca em contato com uma autora que assumiu precisamente esses itens em sua agenda de investigação e procurou afinal redefinir ao longo de sua obra o escopo da intervenção política na vida doméstica.

Além de contestar a tese da “invariância da instituição casamento” professada à época como dogma, Marianne inverte o valor legal do instituto: apresenta o “legitime Ehe” como instituição no sentido positivo, um meio para instrução da liberdade da esposa e mãe. Essa transvaloração do casamento se faz, primeiro, a partir do acento institucional evidenciado no destaque conferido por sua teoria à (1) necessidade manifesta ao longo da história e através das

culturas de alguma forma de garantir a liberdade da pessoa no decorrer do processo de normatização da interação entre os indivíduos que decidem compartilhar a vida e (2) sua rejeição explícita da "metafísica do gênero" enquanto obstáculo para o reconhecimento na prática do modo feminino de ação no mundo.

Se considerarmos que no discurso feminista em geral predomina a visão do casamento como aquilo que apenas sanciona a condição do exemplar feminino da espécie como gratificação sexual ao homem (cf. Pateman, 1988), logo percebemos o que separa o argumento de Marianne e o discurso que tem predominado. Esse enquadramento tem sido usado peara neutralizar as intenções de investimento político em reformas. Algo que se mostra em franco desacordo em relação às "intenções" de nossa autora, precisamente no que sua perspectiva teórica nos inspira para avançarmos em questões candentes ainda hoje. O que pode ser considerado o verdadeiro incentivo para estudar sua obra para além da mera curiosidade histórica.

Podemos identificar através de uma análise sociológica de seu trabalho um exemplo da situação descrita por Schelsky: o processo de especialização que levou à autonomização da sociologia em relação às premissas da *Aufklärung* e que ao final deixou o Direito sob a guarda da filosofia[277]. A obra de Marianne nos convida a refletir tanto sobre os limites dessa hiperespecialização quanto sobre as consequências da ausência ou mesmo unidimensionalidade do tratamento conferido ao Direito na sociologia em geral, no caso do casamento em particular.

A partir da obra de Marianne podemos ainda refletir mais criticamente sobre a dificuldade da sociologia alemã em incorporar um conceito positivo de instituição. Ao longo dos séculos XIX e XX, optou-se nas análises sociológicas por outras unidades conceituais tais como grupo, classe, família, comunidade, povo. Procedimento que Schelsky (1980:256) nomeia como *hipostasiação* dos grupos organizados com base na adoção da premissa da "vontade do grupo". Uma vontade que subsume a vontade do indivíduo e que Marianne combateu ativamente à medida que viveu os momentos decisivos da consolidação da tradição sociológica de análise das instituições em função do sistema até a negação metódica (e mesmo a difamação metodológica) de uma sociologia do *Individuum*.

O que recoloca a questão sobre a importância do trabalho de Marianne na construção do mito Max Weber e o reconhecimento da sociologia weberiana apesar da desconfiança institucionalizada no campo contra a perspectiva calçada pelos pressupostos do individualismo. Cada vez mais afastada da antropologia de fundo da *Aufklärung*, esta concepção de

[277] "Mesmo em Max Weber surge [o Direito] apenas sob a forma de uma *Spezialsoziologie*, sem constituir-se fundamento de sua sociologia geral" (Schelsky, 1980:256).

racionalidade da ação individual deixou de ser reconhecida como base legítima e complementar do esclarecimento teórico na sociologia. A objetividade das determinantes sociais assumiu o seu lugar como conclui Schelsky (1980:258-260) e como pudemos verificar a partir do estudo da abordagem de Marianne.

Com Marianne, somos chamados a repensar a tradição da *Aufklärung* na perspectiva sociológica da ação "individual" e "social" que privilegia o Direito não prioritariamente como "ordem objetiva" imposta através de organizações políticas, mas também como vetor da mudança social em favor da determinação da liberdade da pessoa. Ou seja, uma sociologia que chame atenção para a necessária complementaridade entre a abordagem em função da liberdade da pessoa e a abordagem em função da estabilidade do sistema como desejara Schelsky. A partir dessa perspectiva ético-institucional ainda somos chamados a relativizar as tentativas de redução teórica do direito matrimonial a instrumento de dominação. Cabe reforçar na tradição sociológica o ensinamento dos idealistas alemães, em especial Kant e Fichte quanto à dupla função do direito: a função restritiva – negativa – em relação à liberdade subjetiva (a liberdade de escolha) e a função instrutiva – positiva – em relação à liberdade objetiva. Ou como diz, Böckenförde (1991), a "liberdade para".

Uma outra lição que podemos tirar do estudo da obra de Marianne diz respeito à necessidade de uma crítica mais profunda das consequências do favorecimento no campo da abordagem em função do "todo social" via teorias da comunidade, do sistema ou da ordem social (cf. Schelsky, 1980:95). A recuperação da tradição de reflexão sociológica a partir de uma teoria da ação cujo pressuposto é a pessoa humana no sentido do individualismo ético permite a valorização teórica, *ao lado* do masculino, também do modo feminino de ação. O que somos chamados a repensar a partir da teoria da ação de fundo desta abordagem, é quão importante na análise sociológica é o acento na demanda existencial humana pelo direito de determinar-se a liberdade (própria e do outro) como fim da própria ação.

Esse pensamento nos encoraja também para um outro tipo de relação com as teorias. Marianne nos inspira para seguirmos a partir de onde outros não tiveram condições (internas e ou externas) para seguir. Ela propõe uma sociologia a partir dos limites identificados às considerações disponíveis. Moderada, nos ensina que, crítica não é sinônimo de demolição da perspectiva do outro, mas trabalho na identificação das possibilidades de continuidade da reflexão a partir do acordo quanto aos limites das diversas abordagens. Uma semântica do "encontro" em lugar da estratégia do "confronto" então.

Com a abordagem de Marianne também somos chamados a reconsiderar em que medida o indivíduo vem sendo descrito sociologicamente como mero gatilho do processo

institucional. No que se refere à análise institucional, até que ponto o direito se apresenta como algo que intenta mais que o simples gerenciamento do conflito. Porque em sua sociologia podemos ver o indivíduo em ação, recorrendo ao Direito e orientando seu comportamento para o Direito com o objetivo de conferir segurança jurídica à própria liberdade (para usarmos os termos de Schelsky), podemos refletir sobre os limites da força de harmonização da ordem legal ao lado da religião, dos costumes, de qualquer instituição social no sentido adotado pelo cânone a partir de uma outra perspectiva, complementar à tendência a privilegiar o funcionamento do todo e a reduzir o Direito à instância regulativa do sistema social (digamos, como Durkheim). Em que medida pode-se apreciar sociologicamente a capacidade inerente ao Direito de atualizar a consciência em relação à ação conforme o ideal de coexistência das liberdades no caso do casamento? Em que medida o casamento civil enquanto forma (re)apresenta à consciência a "tarefa" estabelecida pelos próprios cônjuges a si mesmos como objetivo final da união, qual seja, a possibilidade da liberdade no casamento[278]? São as questões às quais a sociologia de Marianne e a partir das quais podemos continuar considerando a importância da ideia diretiva adotada como medida para a institucionalização do vínculo, apesar da clareza da impossibilidade de sua realização no mundo da vida. Nesse sentido também, somos chamados a rever nossas deduções sobre o que consiste o ideal no Idealismo Alemão. A recobrar que objetivo final, "absoluto" (porque maior, categórico, existencial em relação ao que compõe o humano) ali é a "possiblidade da liberdade". Esse é o absoluto defendido face às organizações de toda monta.

Também somos inspirados para revisão do conceito de liberdade e para reconsideração do caráter imanente do ideal de liberdade. A liberdade é da pessoa – daí individualismo ético. O reconhecimento na prática desta liberdade é que é demandado politicamente, para além da luta por reconhecimento enquanto estima. Liberdade no mundo, enquanto modo de estar no mundo; por isso para a dinâmica de ação que se revelar mais adequada, a depender da situação, e que por isso deve estar disponível no mundo, ao lado da dinâmica masculina, se o que se tem em vista é o pleno desdobramento da personalidade. Como a questão fundamental para Marianne é a liberdade da esposa e mãe para participar da cultura objetiva e, ao mesmo tempo, o direito à dinâmica feminina de existência (o direito de imprimir na cultura objetiva a qualidade

[278] Vale relembrar as três condições da moral levantadas por um outro sociólogo que valorizou a função positiva das instituições em sua teoria, Thomas Luckmann (2005:30). Se Luckmann cita a consciência vinculada à memória, a capacidade de valorar e a reciprocidade das expectativas como condições da moral, podemos ensaiar algo em termos semelhantes para a ética de fundo na abordagem de Marianne: certa estrutura de consciência vinculada à institucionalização da ação; capacidade de valorizar e distinguir reciprocamente as esferas individuais de livre ação; e além de reciprocidade, justiça na distribuição das expectativas.

diferenciada em relação à dinâmica masculina), a emancipação da mulher em sua obra assume uma complexidade bem maior que a considerada na luta travada segundo os termos da política de identidade.

Uma sociologia assim cai como uma luva para a crítica das visões do casamento que se afastaram da necessidade de responder à questão: "em que necessariamente as instituições sociais contribuem para o desenvolvimento do humano" (cf. Schelsky, 1980:222-3). Ao colocar as instituições em função da integridade e da autonomia do indivíduo (especialmente o feminino), esse tipo de abordagem assume o ponto de vista em função da pessoa fazendo frente tanto à abordagem em função do sistema quanto à abordagem subjetivista (ou individualista) canonizadas para a sociologia ao longo do século XX. No caso, o *pathos* que confere ao discurso alternativo e sua convocação à luta, o inequívoco "caráter apelativo" impresso à discussão do casamento como desenvolvimento histórico e social em função da dominação masculina, aparece em flagrante contraste com o "caráter analítico" da perspectiva em função da liberdade da pessoa (cf. Schelsky, 1980:184). Ao contrário das abordagens alternativas, a condição de meio em potencial para a mudança social identificada ao Direito na abordagem sociológica do casamento civil que Marianne apresenta vem relativizar a tentativa de reduzi-lo a mera consequência da mudança social[279].

Fixando seu vigor investigativo na ideia diretiva de institucionalização jurídica do vínculo conjugal no que tange à sua importância para a conciliação dos papéis sociais de mãe e esposa com os demais papéis assumidos pela "nova mulher" na cultura objetiva, Marianne substitui a descrição sociológica do casamento como instituto legal orientado para relações "úteis" por uma abordagem dedicada às relações éticas onde a sociologia se mostra atenta para a estreita relação entre elevação das expectativas morais dirigidas aos indivíduos que se casam e elevação das exigências em relação à forma de organização jurídica da vida conjugal. Entendemos que é essa a relação que Marianne identifica como fundamental para esclarecer o fenômeno da crescente demanda pela adequação do casamento civil em relação ao ideal de coexistência das liberdades enquanto diretriz da administração da justiça, e não apenas no terreno matrimonial.

Que se constata hoje aquela mesma conexão, evidente e estreita, entre injustiça da concentração dessas expectativas sobre a mulher e as tentativas de "santificação" da esposa (enquanto esteio da relação) e da mãe (enquanto dedicada, altruísta, amorosa, paciente) é algo que uma breve etnografia pode aferir. Mas, em relação à "lógica da compensação" (Odo

[279] Segundo Schelsky (1980:184), esse foi o caminho percorrido pela filosofia dos séculos XVIII e XIX.

Marquard) da "desumanidade" dessa concentração das expectativas morais sobre a mulher em relação ao tão menos que se exige do homem no que se refere à parceria na vida conjugal as conclusões podem ser outras como já nos alertava Marianne no início do século XX[280]. A compensação talvez explique a atual concentração, menos na necessidade de ganhar o esposo e pai para o vínculo como insistia Marianne, do que na demanda pela atualização do casamento civil, do direito de família e do próprio conceito de família conforme o ideal de conciliação de liberdade e responsabilidade – independentemente da diferença sexual, inclusive. Ideal que o conceito weberiano de "casamento de parceria" nomeia e nos permite apreender sociologicamente.

Que a falta de proporcionalidade do direcionamento das expectativas morais inerentes à parceria conjugal e a diminuição das possibilidades de manutenção do casamento estão diretamente ligadas entre si é algo que qualquer diagnóstico referente ao vínculo conjugal pode demonstrar. Este é outro diagnóstico que a abordagem de Marianne nos permite fundamentar. Ao mesmo tempo que nos permite explicar porque o casamento civil continua sendo afirmando como forma privilegiada para assegurar maiores extensão e segurança à colaboração social e consequentemente condições objetivas - institucionais - mais favoráveis à ação racional no casamento. Racional porque segundo o fim da liberdade de pleno cultivo pleno da personalidade na relação conjugal.

Aos que desconfiam da consideração da importância diretiva do ideal colocado em foco nesta sociologia apesar da prioridade - teórica e política - conferida por nossa disciplina à objetividade das determinações sociais, cabe fazer ver que "parceria" para Marianne é, assim, conceito útil para identificar, em primeiro lugar, o valor conferido à condução partilhada da vida conjugal, fundado na ação reiterada de contenção da própria liberdade em favor da liberdade do parceiro. Como motivação humana (espiritual, no vocabulário de Marianne), fundamental em sua função de orientação face às diversas alternativas de comportamento (ou de ação, no vocabulário de Marianne), o conceito permite elevar à consciência o significado atribuído ao comportamento parceiro no casamento. Associado ao casamento civil como forma "oficial" de interação conjugal, a parceria remeteria, em segundo lugar, à importância individual conferida ao Direito como forma de garantir objetivamente durabilidade e frequência

[280] Que temos caminhado para uma extensão da moralidade parceira para o esposo e pai em nossa civilização comprova-o o cinema. Animações como *Uma Babá Quase Perfeita* (1993), O *Rei Leão* (1994), *Procurando Nemo* (2003), Meu *Malvado Favorito* (2010), *Up: Altas Aventuras* (2009), *Os Croods* (2013), *Os Incríveis I* (2004) e *II* (com lançamento programado para 2019) e filmes como *Encontro Marcado* (1998), *Os Descendentes* (2005), À Procura da Felicidade (2006), *Click* (2006), *Estão Todos Bem* (2009), *Um Lugar Qualquer* (2010), *L'Amour* (2012), para mencionar apenas aqueles que me vêm imediatamente à memória.

à atitude em favor da coexistência das liberdades sem negligência das responsabilidades. É porque pode se instituir em virtude da liberdade dos indivíduos livres para optar pelo casamento como forma de interação que a "parceria" ainda é privilegiada (1) como condição para a manutenção da coabitação e (2) como diretriz para o estabelecimento dos termos do próprio direito matrimonial.

A abordagem de Marianne nos permite refletir também sobre a centralidade da sexualidade nos estudos sociológicos. Sua abordagem nos convida a refletir se realmente o fato desse tipo de associação envolver a institucionalização da permuta sexual é suficiente para se identificar sociologicamente a sexualidade como o núcleo do casamento. Marianne nos permite pensar a partir de outro ponto de vista. Um que considera o núcleo de significado do casamento, ou seja, a importância atribuída à forma jurídica de sua instituição, o que explica a persistência histórica e hodierna, sua reforma segundo a relevância atribuída à "possibilidade da liberdade" no casamento quando as pessoas optam por esse tipo de vida. O fato de o casamento civil permanecer no Ocidente como solução cultural para a coabitação sexual duradoura seria, segundo Marianne, porque a forma tem se mostrado flexível o suficiente para se dobrar diante da demanda por sua instituição em função da instrução da liberdade dos cônjuges. Foi assim nos primórdios de sua institucionalização em favor da integridade esposa e mãe. A intenção de proteger via lei a mulher nos papeis de esposa e mãe e os filhos dela se revela ao longo da história do desenvolvimento do direito apesar da diferença na intensidade e extensão dessa proteção conforme a cultura e o tempo histórico. Mas Marianne demonstra como é conforme a ideia diretiva da reciprocidade como o que determinava a "justiça" do contrato que essas intervenções, essas reformas vão sendo feitas. Demonstra também como, na era das grandes codificações, os avanços se deram conforme uma ideia superior, a ideia da igualdade na diferença, esta marca dos sistemas de dominação e assim nos inspira para pensarmos hoje, o que ela identificou como demanda dos alemães contemporâneos seus: a institucionalização da liberdade do cônjuge no casamento civil. Contemporaneamente, poderíamos inteirar: independentemente do sexo e talvez até independentemente do fato de a relação constituir-se como poliamor. Todas conquistas relativas à equivalência jurídica. Antes da esposa e mãe em relação ao marido e pai. Hoje dos cônjuges uns em relação aos outros. Mas ainda assim, no casamento.

Ao analisar o casamento civil como instituição jurídica com o objetivo de aferir, não seu significado como unidade juridicamente sintética da vida social, mas sua condição enquanto garantia da esfera de livre ação da mãe e esposa diante do pai e marido e da própria família, a sociologia do casamento de Marianne defende sim o caráter de "contrato" do instituto, mas

apenas no sentido de ação individual voluntária para estabelecimento da cooperação social, obediente ao valor da liberdade da pessoa como ideia diretiva do direito ocidental *em si*. Podemos aproveitar dessa narrativa, o ensinamento de que, na contemporaneidade, mais que igualdade na diferença, a ideia diretriz com a qual o direito relativo ao matrimônio é confrontado é a da integridade e autonomia da pessoa em relação às organizações. Algo que explica a importância tanto política quanto teórica da abordagem de Marianne em relação à discussão na sociedade moderna e nos inspira no que se refere à nossa responsabilidade dos intelectuais.

Em relação à abordagem feminista, por exemplo, aprende-se com Marianne que o *front* continua sendo o debate sobre as condicionantes (morais, econômicas, "naturais") da submissão feminina, mas sem esquecer que cabe à sociologia assumir como objeto de análise a pressão social movida contra a socialização conjugal na atualidade[281]. Em que medida essa pressão ocorre em nome da política de identidade, do gênero, e nesse sentido, se coloca a serviço de um todo, conforme o valor da solidariedade social em si[282]? Se o que se tem em vista é sobretudo a liberdade do feminino, há que se recuperar o conceito de ético no sentido da *Aufklärung*: tudo o que defende o indivíduo[283].

Individualismo nesta sociologia, nada tem a ver com subjetivismo. Outra questão que somos levados a reconsiderar a partir do ponto de vista de Marianne. Se é a noção de indivíduo é ética, a perspectiva é em si avessa à explicação da ação a partir de interesses eudemônicos por conseguinte das formas de interação reduzidas a imposição, no caso do casamento, de uma disciplina das disposições "naturais". Segundo esse ponto de vista, a erótica não é entendida como capaz de sustentar a sobrecarga do conteúdo ético atribuído ao casamento. Em outras palavras, interessa aqui, não o lugar que é atribuído à sexualidade em relação ao conjunto da sociedade, mas o valor atribuído pelos indivíduos ao vínculo conjugal em relação à própria liberdade. E mesmo que o casamento continue sendo a forma privilegiada de fomento de laços de cooperação fora do grupo familiar biológico, o fundamental são formas de interação que

[281] Condições de trabalho e de exercício profissional, de habitação e de convívio social que colaboram para afastar deliberadamente as possibilidades de canalização da energia individual para a relação conjugal impossibilitando aos indivíduos a conciliação dos papéis assumidos são alvo de crítica em tudo o que Marianne escreveu.

[282] Como se propõe "em abordagens que não conseguem se desvincular da ambição de preconização moral", diz Schelsky. Para a definição de instituição em "função" de ideias e sobre a possibilidade de autonomização das primeiras em relação às segundas, conferir mais uma vez a *sociologia de direito* Schelsky (1980:216)

[283] Prova de que não consta das considerações de Marianne qualquer indício do ideal romântico de fusão das almas. Esse tipo de ideal de associação tem por objetivo a identificação e assim impede o que define a parceria: o fomento da liberdade ética dos sujeitos. Os parceiros são necessariamente indivíduos distintos um do outro, mas que valorizam – no sentido de mantêm vivo na consciência, mesmo nem sempre moralmente, mas com ajuda das normas institucionais - a prática reiterada de reconhecimento e fomento mútuo das respectivas esferas de livre ação.

fomentem a formação do indivíduo ético. No caso do casamento civil reformado segundo o ideal de parceria, uma forma de interação em favor da liberdade dos indivíduos a ser *culturalmente construída*, nunca biologicamente dada como se quer crer no caso das teorias naturalistas sobre o vínculo conjugal.

A pretensa imunidade dos laços de amizade em relação ao controle social inerente aos laços de sangue também atrai o olhar interessado em uma sociologia que, em matéria de afetos, parece evitar qualquer oportunidade de "desencantamento" dos relacionamentos pessoais como soluções culturais para garantir via institucionalização a clarificação dos deveres sociais fundamentais envolvidos na interação[284]. Entre uma sociologia da família e uma sociologia da amizade, a sociologia do casamento de Marianne ocupa o vácuo teórico deixado entre o institucionalismo conservador e o subjetivismo anti-institucional.

Figura 25 - Família, casamento e amizade

FAMÍLIA	CASAMENTO	AMIZADE
laços de sangue		
sexualidade	sexualidade	
institucionalização	institucionalização	
intersubjetividade	intersubjetividade	intersubjetividade

Fonte: da autora.

O que varia de um tipo de relacionamento para o outro é precisamente o grau de valorização da capacidade de decisão e da vontade de decidir dos indivíduos, se opinião e vontade remetem às condições internas (ou os limites subjetivos impostos à heteronomia) ou às

[284] O que permite avaliar de outra maneira qual é o bem mais precioso que as famílias perdem por ocasião do casamento de seus filhos. O bem por excelência não é a mulher como acreditam os etnógrafos, mas um indivíduo que colabora, um *companheiro* – e no caso não importa se filho ou filha, se sociedade "primitiva" ou "civilizada". O indivíduo capaz de parceria, de colaboração, atento quanto à necessidade de fomento do comportamento ético é o bem por excelência, seja em sua importância prática para a manutenção do grupo, seja em seu significado ético para a liberdade da pessoa.

condições externas (ou os limites objetivos à heteronomia) e qual o grau de convicção em relação à superioridade dos laços "naturais", espontâneos, dados em relação aos laços culturalmente construídos. Tudo isso pode ser discutido a partir das considerações de Marianne. Até que ponto os laços de sangue justificam a robustez das relações familiares ou a justeza das descrições das relações de amizade como "inspiradas" por forças outras, sublimes em relação às normas institucionais.

Sem uma análise sociológica em função da liberdade da pessoa no sentido do individualismo ético, a sociologia do vínculo conjugal não tem nenhuma chance contra esses "sentimentos" capazes de justificar o monopólio das energias individuais nos dois tipos de relação para os quais a sociologia se inclina preferencialmente. Afinal, a energia tanto num quanto no outro caso seria investida em laços absolutos, capazes de resistir mais firmemente às investidas da modernidade enquanto processo perene de abertura de possibilidades de avaliação mais justa da realidade em substituição à sujeição[285]. Muito útil ao propósito de uma sociologia enquanto resposta ao mal-estar da modernidade e que elevou ao topo da hierarquia de valores, no lugar da liberdade da pessoa nos termos do individualismo ético, a igualdade nos termos das teorias coletivistas.

Enquanto intelectual do Movimento Feminino Alemão, Marianne defendeu o valor da liberdade da pessoa num contexto em que a igualdade passou a ponto de partida dos discursos com maior poder de moção. Em função da igualdade moveu-se o debate na Alemanha antes e depois da década de 1900 e foi a partir desse valor que se definiram estratégia de luta política e discursos teóricos. Dito de outra maneira, a igualdade foi colocada em primeiro lugar na pauta do feminismo e da sociologia já nos primórdios dos mesmos na Alemanha. E claro, fora de uma "política de identidade" e ciente quanto à importância fundamental da fixação legal (não apenas constitucional, mas em todo o direito civil e em toda ordem jurídica) do princípio da liberdade da mulher.

A discussão sobre o par "igualdade / liberdade" é feita, ainda hoje, sempre com vista

[285] Um bom exemplo é o desenvolvimento da medicina e dos métodos contraceptivos que permitiram que a possibilidade de concepção deixasse de ser um problema grave da coletividade. Os termos são de Schelsky (1968:139) em seu diagnóstico sobre a relação entre modernidade, valorização da capacidade individual de decisão e reforço do caráter jurídico da interação social. Há que se frisar a observação de Schelsky o fato de as consequências da sexualidade terem se tornado questão privada significou sobrecarga nas expectativas quanto ao comportamento "responsável" em relação à mulher: "o homem se habituou a deixar que o controle das relações sexuais seja assumido pela mulher; esta habituou-se a não se entregar ao parceiro sem restrições". As consequências da emancipação da sexualidade em relação às "obrigações e da seriedade que gravam" os demais domínios da vida conjugal (inclusive psíquicas) atingem ambos os gêneros, mas com maior gravidade para a mulher. Todavia Schelsky não associa essa desvantagem à desigualdade das expectativas morais – ou da injustiça na atribuição das responsabilidades pela ação – no que se refere à avaliação do que cabe ao homem e do que cabe à mulher no relacionamento íntimo.

ao processo de integração da perspectiva de gênero na elaboração de políticas públicas. São "conceitos em disputa", especialmente na teoria política adjetivada como feminista (cf. Elias, 2014: 2014), que tanto na Alemanha de Marianne, quanto hoje, prioriza a igualdade de gênero contra o formalismo da igualdade abstrata. A dicotomia entre liberdade negativa e liberdade positiva também já aparecia como "ferramenta normativa" para a discussão sobre a diferença entre "ser livre e poder escolher" e sobre a importância da "noção de construção social para a visão de liberdade" (Elias, 2014:80-82). A crítica à ideia de "igualdade formal" como algo que "negligencia a realidade das diferenças concretas entre as pessoas" exatamente porque orientada pelos conceitos de "individuo liberal, universal e racional" (Elias, 2014:82) parece ser o que prevalece nas leituras que têm sido feitas da posição de Marianne. A recepção de sua obra tem se dado a partir da prioridade concedida à igualdade na luta pelos direitos. Contudo, se podemos afirmar que na Alemanha de Marianne foi a demanda pela igualdade na diferença que decidiu a função exigida do Estado no cumprimento de seu papel na consolidação jurídica da igualdade de direitos entre os sexos, seu foco no papel do direito civil na configuração de uma cultura da liberdade assume um outro sentido, inspirador para a análise sociológica necessária do contexto hodierno.

Marianne consegue demonstrar que, ao longo dos anos, a demanda pela igualdade na diferença como prioridade colocada pelo Movimento Feminino ao Direito não foi suficiente, seja para neutralizar as antigas leis discriminatórias, seja para alterar as concepções de valor relativas ao papel da mulher na sociedade em geral e na família em particular, seja para impedir a ofensa reiterada de legisladores e profissionais da justiça contra o mandamento da liberdade da pessoa como ideia diretora da institucionalização jurídica das relações. Considero esse o aprendizado mais importante, porque o mais útil nas circunstâncias atuais, tanto no exercício da ciência, quanto no exercício da política como vocação.

Agora que preciso colocar um ponto final na escrita, entendo que meu trabalho esteve orientado pelo que Marianne defendeu para si e para a participação do feminino na produção do conhecimento. Para ela, "tanto a atividade prática quanto a teórica são alimentadas pelas mesmas raízes": via esforço das pessoas para atribuir sentido ao mundo. Mas são poucos os que têm podido tirar proveito para "a própria existência espiritual do imenso arquivo do trabalho espiritual humano", ela denuncia (Weber,1906:24-25).

> "E sobretudo 'a ciência' [que] é hoje um vasto cosmo espalhado por mais de milhões de estantes e mentes. Cada trabalhador é aqui apenas uma pequena peça nessa enorme engrenagem, cada indivíduo ergue apenas uma pequena ponta do véu que encobre a verdade. Não se trata mais da ciência a serviço da vontade de conhecimento que move

> a pessoa, mas das descobertas do indivíduo em função da produção de um conhecimento que não encontra abrigo em nenhum espírito humano isolado (Weber, 1906:25)

Marianne trabalhou por uma ciência onde o humano constituísse o valor central; que não fosse alheia em relação à vida; que não fosse intangível. Como intelectual, ela se entendia como respondendo a esse chamado:

> "(...) contrabalançar o significado da cultura objetiva através do seu significado para a *cultura da personalidade*" (Weber, 190625):

Uma ciência em função do pleno desdobramento da pessoa, que a mulher ciente do processo de cultivo alcança "quanto mais sua vida intelectual antes de tudo mais e sobretudo é colocada a serviço de sua *própria* personalidade", de maneira que o "significado de seu trabalho" se torna cada vez mais "independente da extensão e da natureza de sua obra teórica" (Weber, 1906:25-26). Encerro com as palavras que esclarecem o que constitui o centro de relevância desse projeto e que aqui orientou, desde o início, também minha passagem pelo mundo da ciência.

> "Em todo caso a mulher de ciência *deve* compreender como sua tarefa especial canalizar através de si o fluxo do conhecimento, de tal maneira que todos os componentes deste fluxo aflorem, por amenos e insignificantes que sejam; e que eles possam retornar fecundamente ao mundo não apenas por meio das obras, mas sobretudo, através do próprio *ser* da mulher. À medida que ela trabalha assim a sua própria personalidade e as daqueles que estão sob sua influência, ela cria bens culturais que embora sejam mundanos e passageiros, posto que expressão da cultura objetiva, pertencem ao conjunto do que de melhor e mais nobre o indivíduo enquanto tal pode e *precisa* produzir caso não queiramos que a cultura espiritual da humanidade sucumba ao enrijecimento e hiperespecialização por meio da monstruosa engrenagem do conhecimento que já nenhuma pessoa isoladamente é capaz de controlar (Weber, 1906:26).

FONTES

WEBER, Marianne. **Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1900.

WEBER, Marianne. **Beruf und Ehe. Die Beteiligung der Frau an der Wissenschaft**. Berlin: Hilfe, 1906.

WEBER, Marianne. **Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einfürung**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1906. Digitalizado e disponível em: https://archive.org/details/ehefrauundmutte00webegoog

WEBER, Marianne. Autorität und Autonomie in der Ehe. **Logos**. Tübingen; v. 3, n. 1, p. 103-114, jan. 1912. Digitalizado e disponível em: http://www.digizeitschriften.de/dms/img/?PID=PPN51032052X_1912_0003%7Clog13

WEBER, Marianne. Die Frau und die objektive Kultur. **Logos**. Tübingen; v. 4, n. 4, p. 328-363, jan. 1913. Digitalizado e disponível em: http://www.digizeitschriften.de/dms/img/?PID=PPN51032052X_1913_0004%7Clog42

WEBER, Marianne. **Frauenfragen und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze**. Tübingen: Mohr 1919. Digitalizado e disponível em: https://archive.org/details/frauenfragenundf00webe

WEBER, Marianne. **Die Ideale der Geschlechtergemeinschaft**. Berlin: Helbig, 1929.

WEBER, Marianne. **Die Frauen und die Liebe**. Langewiesche/Königstein: Taunus, 1935.

WEBER, Marianne. **Erfülltes Leben**. Heidelberg Schneider, 1946.

WEBER, Marianne. **Lebenserinnerungen**. Bremen: Johs Storm Verlag, 1948.

WEBER, Marianne. **Max Weber: uma biografia.** Niterói: Casa Jorge Editorial, 2003.

WEBER, Marianne. **Frauen auf der Flucht. Aus dem Nachlaß von Max und Marianne Weber herausgegeben vom Marianne-Weber-Institut e.V. in Oerlinghausen**. Bielefeld: Aisthesis-Verlag, 2005.

REFERÊNCIAS

ADAIR-TOTEFF, Christopher. The 'Real' Marianne? Commentary on the Meurer-Hanke Dispute. **Max Weber Studies**. v. 13, n. 1, p. 81-85, jan. 2013.

ALDENHOFF-HÜBINGER, Rita. Review of Meurer, Bärbel, Marianne Weber: Beiträge zu Werk und Person. **H-Soz-u-Kult, H-Net Reviews.** Berlin; n. [?], ago. 2004. p. 1-2. Disponível em: <http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=18354>. Acesso em: 15 set. 2016.

ALLEN, Ann Taylor. Mothers of the New Generation: Adele Schreiber, Helene Stöcker, and the Evolution of a German Idea of Motherhood. **Signs.** v. 10, n. 3, p. 418-438, jan. 1985.

ÁLVAREZ-URÍA, Fernado. Emile Durkheim, crítico de Marianne Weber. **Política y Sociedad**. Madrid; n. 32, p. 189-193, jan. 1999.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

ARNI, Caroline. **Entzweiungen. Die Krise der Ehe um 1900.** Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 2004.

BAHER, Amy. **Varieties of Feminist Liberalism.** Lanham: Rowman & Littlefield Publishers., 2004.

BASCOY LAMELAS, Montserrat. Der Beruf der Frau als soziale Pflicht. Marianne Webers ethischer Diskurs in Erfülltes Leben, 1946. In: PLANES, Sabaté; SCHULTZ, Dolors y Marion. **Die gläserne Decke: Fakt oder Fiktion? Eine literarische Spurensuche in deutschsprahigen Werken von Autorinnen**. 1 ed. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010. p. 67-85.

BASCOY LAMELAS, Montserrat. El nuevo ideal del matrimonio en la autobiografía de Marianne Weber. **Lectora**. n. 18, p. 197-212, mar. 2012.

BAUM, Marie. **Der alte und der neue Marianne Weber-Kreis. In: Der Marianne Weber-Kreis. Festgabe für Georg Poensgen zu seinem 60. Geburtstag**. Heidelberg: FH Kerle Verlag., 1958.

BECK-GERNSHEIM, Elisabeth; BECK, Ulrich. **The Normal Chaos of Love**. Cambridge: Polity Press, 1995.

BECK-GERNSHEIM, Elisabeth; BECK, Ulrich. **Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences.** London: Sage., 2002.

BEIRIAIN, Josetxo. El ser oculto de la cultura femenina en la obra de Georg Simmel. **Revista Española de Investigaciones Sociales.** n. 89, p. 141-80, jan. 2000.

BENNETT, Christopher. Autonomy and Conjugal Love: a Reply to Golash. **Res Publica**. v. 12, n. 2, p. 191-201, ago. 2006.

BENNETT, Christopher. Liberalism, Autonomy and Conjugal Love. **Res Publica**. v. 9, n. 3, p. 285-301, out. 2003.

BERGER, Peter; KELLNER, Hansfried. El matrimonio y la construcción de la realidad. **Diógenes**. n. 46, p. 117-138, abr. 1964.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. A sociedade como realidade objetiva. In: BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade. Tratado de sociologia do conhecimento**. 24 ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 69-126.

BERGER, Peter; ZIJDERVELD, Anton. **Em favor da dúvida. Como ter convicções sem se tornar um fanático.** Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2012.

BERLANGA, José Luis Villacañas. **La filosofía del Idealismo Alemán. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling**. Madrid: Editorial Sintesis. 1994.

BERNSTEIN, Anita. For and Against Marriage: A Revision. **Michigan Law Review**. v. 102, n. 2, p. 129-212, abr. 2003.

BERNSTEIN, Anita. **Marriage Proposals: questioning a Legal Status**. New York: New York University Press, 2006.

BIERMANN, Ingrid. **"Die einfühlsame Hälfte. Weiblichkeitsentwürfe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Familienratgebern und Schriften der Frauenbewegung."**. Bielefeld: Kleine Verlag, 2002.

BIMBI, Bruno. **Casamento igualitário**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

BIX, Brian. Reflections on the Nature of Marriage. In: HAWKINS, Alan; LYNN, David; COOLIDGE, Wardle. **Revitalizing the Institution of Marriage for the 21st Century.** 1 ed. Westport: CT Greenwood Press, 2002. p. 111-119.

BIX, Brian. State Interest and Marriage-The Theoretical Perspective. **Hofstra Law Review.** v. 32, n. 1, p. 107-108, nov. 2003.

BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la edad moderna.** Valencia: Pre-Textos, 2008.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **Recht, Staat und Freiheit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BODENHEIMER, Edgar. Philosophical Anthropology and the Law. **Californian Law Review**. v. 59, n. 3, p. 653-682, nov. 1971.

BOND, Niall. Noten zu Tönnies und Simmel. In: CLAUSEN, Lars; SCHLÜTER, Carsten. **Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft": Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion.** 1 ed. Opladen: Springer Verlag, 1991. p. 337-356.

BOND, Niall. Sexus und Tönnies. **Trajectoires.** Paris. n. 1, dez. 2007. p. x-xx. Disponível em: <http://trajectoires.revues.org/105>. Acesso em: 15 set. 2016.

BOURDIEU, Pierre. Le champ scientifique. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**. v. 2, n. 2, p. 88-104, jan. 1976.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1999.

BRAKE, Elizabeth. Minimal Marriage. **Ethics**. v. 120, n. 2, p. 302-337, jan. 2010.

BRAUN, Lily. **Die Frauenfrage. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wirtschaftliche Seite**. Leipzig: Verlag von S. Hirzel. 1901.

BUCHHOLZ, Stephen. Marianne Webers Bedeutung für die Rechtsgeschichte. In: MEURER, Bärbel. **Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person**. 1 ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. p. 157-172.

BURKART, Günter. **Familiensoziologie**. Konstanz: UTB, 2008.

BUYTENDIJK, Frederik Jacobus Johannes. **La mujer: naturaleza apariencia existencia.** Madrid: Revista de Occidente, 1970.

CALLUS, Alexander (Org.). **Helmut Schelsky – der politische Anti-Soziologe. Eine Neurezeption**. Göttingen: Wallstein Verlag, 2013.

CARD, Claudia. Against Marriage and Motherhood. **Hypatia**. v. 11, n. 3, p. 1-17, jul. 1996.

CLAUSEN, Lars; SCHLÜTER, Carsten. **Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft": Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion.** Opladen: Leske & Budrich, 1991.

CLEMENTE, Matthew. Modern Marriage and Judgmental Liberalism: A Reply to George, Girgis, and Anderson. **Journal of Law and Social Deviance**. n. 3, p. 366-487, ago. 2012.

COLOMER, Eusebi. **El Pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel.** Barcelona: Editorial Herder, 1996.

COTT, Nancy. **Public Laws: A History of Marriage and the Nation**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

CRISTI, Marcela. Durkheim on moral individualism, social Justice, and rights: a gendered construction of rights. **Canadian Journal of Sociology/Cahiers Canadiens de Sociologie**. v. 37, n.4, p. 409-438, 2012.

DASTON, Lorraine; GALISON, Peter. The Image of Objectivity. **Representations**. n. 40, p. 81-81, ago. 1992.

DASTON, Lorraine. Objectivity and the Escape from Perspective. **Social Studies of Science**. v. 22, n. 4, p. 597-618, nov. 1992.

DASTON, Lorraine. Scientific objectivity with and without words. In: BECKER, Peter; CLARK, William. **Little Tools of Knowledge: Historical Essays on Academic and Bureaucratic Practices**. 1 ed. Michigan: University Michigan, 2001. p. 259-284.

DASTON, Lorraine; GALISON, Peter. **Objectivity.** New York: Zone, 2007.

DICKINSON, Edward Ross. **Sex, Freedom, and Power in Imperial Germany, 1880–1914**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

DiFONZO, J. Herbie. How Marriage Became Optional: Cohabitation, Gender, and the

Emerging Functional Norms. **Rutgers Journal of Law & Public Policy**. v. 8, n. 3, p. 521-537, mai. 2011.

DONATH, Orna. Regretting Motherhood: A Sociopolitical Analysis. **Journal of Women in Culture and Society**. v. 40, n. 2, p. 333-367, jan. 2015.

DRYDEN, Jane. **Relational autonomy: Bridging a gap between feminism and German Idealism**. Ann Arbor- MI: Proquest UMI Dissertation Publishing, 2008.

DUGGAN, Patrick. The Conflict Between Aestheticism and Morality in Oscar Wilde's The Picture of Dorian Gray. **Boston University Arts & Sciences Writing Program**. v. 1, n. 1, p. 60-68, jan. 2008.

DUNCKER, Arne. **Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe. Persönliche Stellung von Frau und Mann im Recht der ehelichen Lebensgemeinschaft 1700-1914**. Köhl: Böhlau, 2003.

DUPRÉ, Michéle; ISABEL, BERREBI-HOFFMANN; MICHEL, LALLEMENT; et al. Marianne Weber, sociologue, féministe et analyste de la vie parlementaire. Présentation et traduction du texte de Marianne Weber, "Parlamentarische Arbeitsformen. Eine Plauderei " (1919). **Revue Française de Science Politique**. v. 64, n. 3, p. 459-478, jan. 2014.

DURKHEIM, Émile. Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. **Année Sociologique**. n. XI, p. 363-369, jan. 1907.

DUX, Günter. **Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben. Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

ECKHARDT, Katja. **Die Auseinandersetzung zwischen Marianne Weber und Georg Simmel über die 'Frauenfrage'**. Stuttgart: Ibdem Verlag, 2000.

EISENSTADT, Shmuel Noah. **Múltiplas Modernidades: Ensaios**. Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

ELKINS, Stephan. Durkheim and the Principles of 1789: The Issue of Gender Equality. **Quaterly Journal of Critical Thought**. n. 82, p. 71-88, jan. 1989.

EMGE, Carl August. Das Eherecht Immanuel Kants. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft. **Kant-Studien**. N.29, p. 243-279, 1924.

EVANS, Richard. **Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich**. Berlin/Bonn: J.H.W. Dietx, 1979.

FICHTE, Johann Gottlieb. **El Estado Comercial Cerrado**. Madrid: Tecno, 1991.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Fundamentos del derecho natural**. Madrid: Centro de Estudos Políticos y Constitucionales, 1994.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Lições sobre a vocação do sábio e reivindicação da liberdade de pensamento**. Lisboa: Edições 70, 1999.

FICHTE, Johann. Gottlieb. **Ética**. Madrid: Akal, 2005.

FINEMAN, Martha. **The Autonomy Myth: A Theory of Dependency**. New York: The New York Press, 2004a.

FINEMAN, Martha. Why Marriage. In: COHEN, Joshua; CASHMAN, Deborah. **Just Marriage**. 1 ed. New York: Oxford University Press, 2004b. p. 57-63.

FRASER, Nancy. Políticas feministas na era do reconhecimento: uma abordagem bidimensional da justiça de gênero. In: BRUSCHINI, Cristina; UNDEHAUM, Sandra. **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. 1 ed. São Paulo: Fundação Carlos Chagas/Editora 34, 2002. p. 69-78.

FREYER, Freyer. **La sociología ciência de la realidad. La sociología ciencia de la realidad: fundamentación lógica del sistema de la sociología.** Buenos Aires: Editorial Losada, 1944.

FRISCHMANN, Baerbel. Theory of Gender-Relation in the Naturrecht. In: ROCKEMORE, Tom; BREAZEALE, Daniel. **Rights, Bodies and Recognition: New Essays on Fichte's Foundations of natural Right.** Aldershot: Hampshire. 2005. p. 212-226.

FROHNHAUS, Gabriele. **Feminismus und Mutterschaft: eine Analyse theoretischer Konzepte und der Mütterbewegung in Deutschland**. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1994.

GEHLEN, Arnold. Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln. In: Hermann Glockner u. Karl Larenz. *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*. 1. Tübingen. 1934.

GEHLEN, Arnold. Rede über Fichte. **Zeitschrift für die gesamte Rechtswissenschaft**. n. 98. Tübingen. 1938. p. 209–218

GEHLEN, Arnold. **Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt**. Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1940.

GEHLEN, Arnold. **Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen**. Reinbeck: Rowohlt, 1961.

GEHLEN, Arnold. **Einblicke**. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.

GEHLEN, Arnold. **Philosophische Schriften II (1933-1938)**. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1980.

GEHLEN, Arnold. **Moral e Hipermoral. Uma ética pluralista**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

GERHARD, Ute. **Gleichheit ohne Angleichung: Frauen im Recht**. München: CH Beck, 1990.

GERHARD, Ute. **Frauen in der Geschichte des Rechts: Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart**. München: CH Beck, 1999.

GERHARD, Ute. **Frauenbewegung und Feminismus: Eine Geschichte seit 1789.** München: CH. Beck, 2009.

GERHARD-TEUSCHER, Ute. Die Frau als Rechtsperson. Über die Voreingenommenheit der

Jurisprudenz als dogmatische Wissenschaft. In: HAUSEN, Karin; NOWOTNY, Helga. **Wie männlich ist die Wissenschaft?** 1 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 108-126.

GIRGIS, Sherif; ANDERSON, Ryan. **What Is Marriage? Man and Woman: A defense**. London: Encouter Books, 2012.

GOLASH, Deirdre. Marriage, Autonomy, and the State: Reply to Christopher Bennett. **Res Publica**. v. 12, n. 2, p. 179-190, ago. 2006.

GRAF, Friedrich Wilhelm. Die Rationalismus-Idee hatte er von ihr. **Frankfurter Allgemeine Zeitung,** Frankfurt am Main, 9 set. 2011. Feuilleton, p. x

GREEN, Leslie. Sex-Neutral Marriage. **Current Legal Problems**. v. 24, n. 1, p. 1-21, nov. 2011.

HALLEY, Janet. Recognition, Rights, Regulation: Rethorics of Justification in the Same-Sex-Marriage Debate. In: WINTEMUTE, Robert; ANDENÆS, Mads Tønnesson. **Legal recognition of same-sex partnerships: A study of national, European and international law**. 1 ed. Oxford: Hart Publishing, 2001. p. 97-108.

HANKE, Edith. 'Max Weber's Desk is now my Altar': Marianne Weber and the intellectual heritage of her husband. **History of Europeans Ideas**. v. 35, n. 3, p. 349-359, set. 2009.

HARK, Sabine. **Dis/Kontinuitäten: Feministische Theorie**. Wiesbaden: Springer Verlag, 2007.

HARTMANN, Josef. **Ehestabilität und soziale Einbettung. Familie und Gesellschaft**. Würzburg: Ergon Verlag, 2003.

HAUSEN, Karin; NOWOTNY, Helga. **Wie männlich ist die Wissenschaft?** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

HEINZ, Marion. Fichte-Rezeption der sudwestdeutschen Schule des Neukantianismus. **Fichte-Studien.** n. 13, 1995. p. 109–129.

HEINZ, Marion. Liebe und Ehe. Untersuchungen zu Fichtes Eherecht. **Fichte-Studien**. n.18, 2000.

HEINZ, Marion; DOYÉ, Sabine; KUSTER, Friederike. **Philosophische Geschlechtertheorien: Ausgewählte Texte von der Antike bis zur Gegenwart**. Stuttgart: Reclam, 2002.

HEINZ, Marion; SCHÄFER, Rainer (2010). Die Fichte-Rezeption im Nationalsozialismus am Beispiel Bauchs und Gehlens. **Fichte-Studien**. n.35, 2010. p. 243-265.

HEINZ, Marion. Love and recognition in Fichte and the alternative position of de Beauvoir. In: WALKER, J. **The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought**. Vol. II. Historical, Social and Political Thought. Cambridge. 2013. p. 277-299.

HOHMANN-DENNHARDT, Christine. Gleichberechtigung via Rechtsreform? Zur Frage eines Antidiskriminierungsgesetzes in der Bundesrepublik. **Frauensituation. Veränderungen in den letzten 20 Jahren**. n.20, jan., 1988. p. 166-188.

HÜBINGER, Gangolf. **Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

HUERKAMP, Claudia. Frauen, Universitäten und Bildungsbürgertum. Zur Lage studierender Frauen 1900-1930. In: SIEGRIST, Hannes. **Bürgerliche Berufe. Zur Sozialgeschichte der freien und akademischen Berufe**. 1 ed. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1988. p. 200-222.

HUININK, Johannes. Gegenstand der Familiensoziologie. In: SCHNEIDER, Norbert. **Lehrbuch Moderne Familiensoziologie**. 1 ed. Stuttgart: UTB GmbH, 2008. p. 9-22.

JOAS, Hans. **A sacralidade da pessoa. Nova genealogia dos direitos humanos**. São Paulo: UNESP, 2012.

JOLLIMORE, Troy. **Love's Vision**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

JUDT, Tony. **Reflexões sobre um século esquecido, 1901-2000**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

JUDT, Tony. **O peso da responsabilidade. Blum, Camus, Aron e o século XX francês**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

JUNG, Thomas. **Geschichte der Moderne Kulturtheorie**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

KANDAL, Terry. **THE WOMAN QUESTION IN CLASSICAL SOCIOLOGICAL THEORY**. 1988. 341 f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Sociobiology-Florida International University Press, Miami, 1988. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10822/549122>. Acesso em: 18 set. 2016.

KÄSLER, Dirk. **Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihr Entstehungs-Millieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung**. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1984.

KÄSLER, Dirk. **Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung**. München: CH. Beck Verlag, 2011.

KEY, Ellen. **Liebe und Ethik**. Berlin: Pan, 1905.

KEY, Ellen. **Über Liebe und Ehe**. Altenmünster: Jazzybee Verlag, 2012.

KINNUNEN, Tiina. Debating Individualism and Altruism: Gertrud Bäumer, Ellen Key and the ethical foundations of modern life. **Women's History Review**. v. 20, n. 4, p. 497-507, set. 2011.

KINSLEY Michel. Abolish Marriage. In: SANDEL, Michael. **Justice: a reader**. 1 ed. New York: Oxford University Press, 2007. p. 383-384.

KLINGELHÖFER, Stephan. **Distinguished lies: ein soziologischer Beitrag zur Rekonstruktion des Systems der Ehe von Max und Marianne Weber**. Marburg: Tectum Verlag, 2000.

KORTE, Hermann. **Einführung in die Geschichte der Soziologie**. Wiesbaden: Springer, 2006.

KRAMER, Hans. **Ehe war und wird anders**. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1982.

KRAWIETZ, Werner. Helmut Schelsky. Ein Weg zur Soziologie des Rechts. In: KAULBACH, Friedrich; KRAWIETZ, Werner. **Recht und Gesellschaft. Festschrift für Helmut Schelsky zum 65. Geburtstag**. 1 ed. Berlin: Duncker & Humbolt, 1978. p. 13-128.

KRAWIETZ, Werner. „El conceptpo sociológico del Derecho“. *Doxa*. N.5 (1988). Disponível em: http://hdl.handle.net/10045/10881 ou http://dx.doi.org/10.14198/DOXA1988.5.17

KRIELE, Martin. **Recht, Vernunft, Wirklichkeit**. Berlin: Duncker und Humbolt, 1990.

KRIELE, Kriele. **Introdução à teoria do Estado. Os fundamentos históricos da legitimidade do Estado Constitucional Democrático**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2009.

KRÜGER. Christa. **Max und Marianne Weber: Tag- und Nachtansichten einer Ehe.** München: Pendo, 2001.

KYMLICKA, Will; OKIN, Susan. Rethinking the Family. **Philosophy and Public Affairs.** v. 20, n. 1, p. 77-97, dez. 1991.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LASK, Emil. **Rechtsphilosophie**. Heidelberg: Carl Winters, 1905.

LASK, Emil. Filosofia do direito. **Revista Direito e Práxis**. v. 4, n. 7, p. 391-429, jul. 2003.

LENZ, Karl. **Soziologie der Zweierbeziehung. Eine Einführung**. Wiesbaden: Springer, 1998.

LEPENIES, Wolf. **Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

LEPENIES, Wolf. **As três culturas**. São Paulo: EDUSP, 1996.

LEWIS, Jane. **The end of marriage? Individualism and intimate relations**. Cheltenham: Edward Elgar, 2001.

LEZAUN, Nicanor. La misión del intelectual en Fichte. **Anuário Filosófico**. n. 7, p. 463-487, jul. 1974.

LICHTBLAU, Klaus. Eros and Culture: Gender Theory in Simmel, Tönnies and Weber. **Telos. Quarterly Journal of Critical Thought**. n. 82, p. 89-110, dez. 1989.

LICHTBLAU, Klaus. Eros und Kultur. Zur Geschlechterproblematik in der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende. In: OSTNER, Illona; LICHTBLAU, Klaus. **Feministische Vernunftkritik. Ansätze und Traditionen.** 1 ed. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 1992. p. 189-219.

LICHTBLAU, Klaus. The Protestant Ethic versus the ‘New Ethic’. In: LEHMANN, Hartmut; ROTH, GÜNTHER. **Weber's »Protestant Ethic«. Origins, Evidence, Contexts**. 1 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 179-194.

LICHTBLAU, Klaus. **Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur**

Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

LICHTBLAU, Klaus. **Die Eigenart der sozial- und kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung**. Wiesbaden: Springer Verlag, 2011.

LIMBACH, Jutta. Wie männlich ist die Rechtswissenschaft. In: HAUSEN, Karin; NOWOTNY, Helga. **Wie männlich ist die Wissenschaft?** 1 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 268-282.

LÜBBE, Hermann; NIPPERDEY, Thomas; LEPENIES, Wolf; SCHMIDTCHEN, Roellecke. **Der Mensch Als Orientierungswaise? Ein Interdisziplinärer Erkundungsgang**. Freiburg: München, Alber, 1992.

LÜBBE, Hermann. Über die Moralisieung des Lebens in der Wissenschaft-technische n Zivilisation. In: LÜBBE, Hermann. **Modernisierung und Folgelasten. Trends kultureller und politischer Evolution.** 1 ed. Berlin: Springer, 1997. p. 131-146.

LÜBBE, Herman. El derecho a ser diferente. Sobre la filosofía del regionalismo. In: HÖFFE, Ostfried; ISENSEE, Josef. **Panorama de filosofía política: contribuciones alemanas**. 1 ed. Cidade do México: Konrad Adenauer Stiftung, 2007. p. 59-68.

LÜBBE, Herman. Zu Georg Simmels Philosophie der modernen Kultur. Das Geld, der Krieg und das Leben. In: LÜBBE, Herman. **Zivilizationsdynamik: Ernüchterte Fortschritt Politisch und Kulturell**. 1 ed. Basel: Schwabe AG, 2014. p. 439-460.

LUHMANN, Niklas. **Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme**. Opladen: Westdeuscher Verlag, 6 ed., 1991.

MACEDO, Stephen. Against the Old Sexual Morality of the New Natural Law. In: GEORGE, Robert. **Natural Law, Liberalism, and Morality**. 1 ed. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 27-43.

MACEDO, Stephen. Homosexuality and the Conservative Mind. **Georgetown Law Journal**. n. 84, p. 261-300, dez. 1995.

MACEDO, Stephen. Sexuality and Liberty: Making Room for Nature and Tradition? In: ESTLUND, David; NUSSBAUM, Martha. **Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature**. 1 ed. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 86-102.

MACKENZIE, Catriona; STOLJAR, Natalie. **Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MAESSCHALCK, Marc. The Late Fichte and the Contemporary Legal Theory. In: STOLZENBERG, Jürgen; RUDOLPH, Oliver-Pierre (Eds.). **Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert (Fichte-Studien, Vol. 36)**. Amsterdam & New York: Rodopi, 2012.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARQUARD, Odo. Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu. In: MARQUARD, Odo. **Apología de lo contingente**. 1 ed. Valencia: Institución Alfons el Magnànim, 2000. p. 109-126.

MARQUARD, Odo. **Felicidad en la infelicidad. Reflexiones Filosóficas**. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

MARQUARD, Odo. **Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos**. Valencia: Pre Textos, 2007.

MARQUARD, Odo. **Individuo y división de poderes**. Madrid: Trotta, 2012.

MATTHIAS-BLECK, Heike. **Warum noch Ehe? Erklärung der kindorientierten Eheschlieβung**. Bielefeld: Kleine Verlag, 1997.

MATYSIK, Tracie. **Reforming the Moral Subject: Ethics and Sexuality in Central Europe, 1890-1930**. New York: Cornell University, 2008.

MAYER-MALY; Dorothea; TAMMELO, Ilmar; WEINBERGER, Ota; et al. **Recht als Sinn und Institution**. Berlin: Duncker, 1984.

MEDER, Stephan; DUNCKER, Arne; CZELK, Andrea. **Frauenrecht und Rechtsgeschichte. Die Rechtskämpfe der deutschen Frauenbewegung**. Köhl: Böhlau Verlag, 2006.

MERLE, Jean-Christophe. **Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts**. Berlin, 2001.

METZ, Tamara. **Untying the Knot: Marriage, the State, and the Case for Their Divorce**. Princeton: Princeton University Press, 2010.

MEURER, Bärbel. Die Frau in "Gemeinschaft und Gesellschaft". In: CLAUSEN, Lars; SCHLÜTER, Carsten. **Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft": Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion**. 1 ed. Opladen: Leske & Budrich, 1991. p. 337-356.

MEURER. Bärbel **Marianne Weber. Beiträge zu Werk und Person**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

MEURER, Bärbel. **Marianne Weber. Leben und Werk**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

MITSCHERLICH, Waldemar. **Entstehung der deutschen Frauenbewegung. Eine soziologische Betrachtung.** Berlin: Puttkammer & Mühlbrecht, 1905.

MOHR, Georg. Recht und Staat bei Fichte. In: SANDKÜHLER, Hans Jörg. **Handbuch Deutscher Idealismus**. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2005. p. 187-194.

NAVE-HERZ, Rosemarie. **Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland**. Stuttgart: Enke Verlag, 1988.

NAVE-HERZ, Rosemarie. **Zeitgeschichtlicher Bedeutungswandel von Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland**. Stuttgart: Enle, 1989.

NAVE-HERZ, Rosemarie. Pluralisierung familialer Lebensformen: ein Konstrukt der Wissenschaft? In: VASKOVICS, Laszlo. **Familienleitbilder und Familienrealitäten**. 1 ed. Opladen: Leske Budrich, 1997. p. 36-49.

NAVE-HERZ, Rosemarie. **Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland**. Wiesbaden: Springer Verlag, 2013.

NEDELSKY, Jennifer. Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities. **Journal of Law and Feminism**. v. 1, n. 2, p. 7-36, abr. 1989.

NEHRING, Cristina. **A Vindication of Love: Reclaiming Romance for the 21st Century.** Harper: Harper Collins Publisher, 2009.

NICHOLSON, Linda. Feminismo e Marx: integrando o parentesco com o econômico. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. **Feminismo como crítica da modernidade. Releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher.** 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1987. p. 23-37.

NIGGEMANN, Heinz. **Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus. Die sozialdemokratische Frauenbewegung im Kaiserreich.** Wuppertal: Hammer, 1981.

NOCK, Steven. **Marriage in Men's Lives**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

NOVAK, David. Response to Martha Nussbaum's "A Right to Marry?". **California Law Review**. v. 98, n. 3, p. 709-719, jun. 2010.

NOWOTNY, Helga. Gemischte Gefühle. Über die Schwierigkeiten des Umgangs von Frauen mit der Institution Wissenschaft. In: HAUSEN, Karin; NOWOTNY, Helga. **Wie männlich ist die Wissenschaft?** 1 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p. 17-30.

NOWOTNY, Helga; SCOTT, Peter; GIBBONS, Michael. **Rethinking science: knowledge in an age of uncertainty**. Cambridge: Polity, 2001.

NUSSBAUM, Martha. A Right to Marry? **California Law Review**. v. 98, n. 3, p. 667-696, jan. 2010.

O'NEIL, Brendan. Der neue Feminismus als Abkehr von der Aufklärung. **Novo Argumento**. n. 120, fev., 2015. Disponível em: https://www.novo-argumente.com/print/novo_120. Acesso: 17/01/2017.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PLESSNER, Helmuth. **Más acá de la utopía.** Buenos Aires: Alfa, 1978.

RADCLIFFE-RICHARDS, Janet. The Meaning of Marriage: Metaphysics for the Marriage Debate. **San Diego Law Review**. v. 42, n. 3, p. 1125-1135, jul., 2005.

RAMM, Thilo. **Familienrecht. Verfassung, Geschichte, Reform**. Tübingen: Möhr Siebeck, 1996.

REGAN, Miton. **Alone Together: Law and the Meanings of Marriage.** New York: Oxford University Press, 1999.

RICKERT, Heinrich. **Allgemeine Grundlegung der Philosophie**. Tübingen: JCB Mohr Siebeck, 1921.

RIEDEL, Tanja-Carina. **Gleiches Recht für Frau und Mann. Die Bürgerliche Frauenbewegung und die Entstehung des BGB**. Köhl: Böhlau Verlag, 2009.

RINGER, Fritz. **O declínio dos mandarins alemães**. São Paulo: EDUSP, 2000.

RINGER, Fritz. **A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais**. São Paulo: EDUSP, 2004.

RITTER, Joachim. Institution "ethisch". Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns. In: SCHELSKY, Helmut. **Zur Theorie der Institution**. 1 ed. Düsseldorf: Eugen Diederich, 1970. p. 59-56.

ROTH, Günther. **Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

ROTH, Günther. Marianne Weber e seu círculo. In: WEBER, Marianne. **Max Weber: uma biografia**. 1 ed. Niterói: Casa Jorge Editorial, 2003. p. xi-lxv.

SCHAPP, Wilhelm. **Zur Metaphysik des Muttertums**. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

SCHELSKY, Helmut. **Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes "Naturrecht" von 1796**. Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag, 1935.

SCHELSKY, Helmut. **Sociologia da sexualidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

SCHELSKY, Helmut. **Zur Theorie der Institution.** Düsseldorf: Eugen Diederich, 1970.

SCHELSKY, Helmut. **Situação da sociologia alemã.** Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1971.

SCHELSKY, Helmut. ¿La reflexión permanente es institucionalizable?. **Convivium**, n.37, p.3-27, 1972.

SCHELSKY, Helmut. **Auf der Suche nach Wirklichkeit**. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1979.

SCHELSKY, Helmut. **Die Soziologen und das Recht. Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung**. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980.

SCHELSKY, Helmut. El hombre en la civilización científica. In: HÖFFE, Ostfried; ISENSEE, Josef. **Panorama de filosofía política: contribuciones alemanas**. 1 ed. Cidade do México: Konrad Adenauer Stiftung, 2007. p. 225-254.

SCHENK, Herrad. **Freie Liebe, wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe**. München: CH Beck, 1987.

SCHMIDT, Christina. **Was hat langjährige Ehen zusammengehalten?** Würzburg: Ergon Verlag, 2015.

SCHMOLLER, Gustav. Johann Gottlieb Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und der Nationalökonomie. In: _____. **Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften**. Leipzig: Duncker & Humblot, 1888.

SCHNEIDER, Norbert. Warum noch Ehe? Betrachtungen aus austauschtheoretischer Perspektive. **Zeitschrift für Familienforschung**. v. 3, n. 3, p. 49-72, jan. 1991.

SCHNEIDER, Carl. The Law and the Stability of Marriage: The Family as a Social Institution. In: POPENOE, David; ELSHTAIN, Jean; BLANKERNHORN, David. **Promises to Keep: Decline and Renewal of Marriage in America**. 1 ed. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. p. 187-213.

SCHNEIDER, Norbert. Grundlagen der sozialwissenschaftlichen Familienforschung. Einführende Betrachtungen. In: SCHNEIDER, Norbert. **Lehrbuch Moderne Familiensoziologie**. 1 ed. Leverkusen: Opladen, Barbara Budrich Verlag. p. 2008-9.

SCHOLTZ, Gunter. **Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine Internationale Diskussion**. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

SCHREIBER, Lukas. **Was lässt Ehen heute (noch) gelingen? Bedingungen posttraditionaler Ehestabilität**. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003.

SCHÜFFNER, Marc. **Eheschutz und Lebenspartnerschaft**. Berlin: Duncker & Humbolt, 2007.

SHANLEY, Mary. Just Marriage. In: COHEN, Joshua; CHASMAN, Deborah. **Just Marriage**. 1 ed. New York: Oxford University Press, 2004. p. 16-18.

SIMMEL, Georg. **Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne**. Berlin: Wagenbach, 1983.

SIMMEL, Georg. Weibliche Kultur. **Neue Deutsche Rundschau**, vol. 13, p. 504-551. 1902

SIMMEL, Georg. Das Relative und das Absolute im Geschlechterprobleme. **Frauen Zukunft**, vol. 1, no 3, jun, p. 157-172. 1911a.

SIMMEL, Georg. Das Relative und das Absolute im Geschlechterprobleme. **Frauen Zukunft**, vol. 1, no 4, jul, p. 253-265. 1911b.

SMITH, Alison. **Same-sex marriages: Legal issues**. Washington: Congressional Research Service, 2011.

SPAEMANN, Robert. Normas morales y orden jurídico. **Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos**. n. 42, p. 109-130, jan. 2000.

SPAEMANN, Robert. El significado de ló natural en el derecho. In: SPAEMANN, Robert. **Límites acerca de la dimensión ética Del actuar**. 1 ed. Madrid: Ediciones Internationales Universitarias, 2003. p. 453-466.

SPAEMANN, Robert. Wer ist ein gebildeter Mensch? **Sezession**. n. 15, p. 34-35, out. 2006.

SPAEMANN, Robert. **Rousseau. Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.

STÖCKER, Helene. **Die Liebe und die Frauen**. Minden: JCC Bruns, 1908.

STRAUB, Eberhard. **Das zerbrechliche Glück. Liebe und Ehe im Wandel der Zeit**. Berlin: WJS Verlag, 2005.

STRITT, Marie. Rechtskämpfe. In: LANGE, Helene; BÄUMER, Gertrud. **Handbuch der Frauenbewegung**. 1 ed. Berlin: W. Moeser. 1901. p. 134-153.

TAYLOR ALLEN, Ann. **Feminismus und Mütterlichkeit in Deutschland 1800-1914**. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 2000.

TERRA, Ricardo. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004.

THIELE, Ulrich. **Distributive Gerechtigkeit und demokratischer Staat: Fichtes Rechtslehre von 1796 zwischen vorkantischem und kantischem Naturrecht**. Berlin. 2002.

TENBRUCK, Friedrich. **Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen**. Graz: Styria, 1984.

THURNER, Elmar. **Warum halten unsere Ehen nicht mehr?** Bludenz: Rhätikonverlag, 2007.

TIJSSEN, Lieteke van Vucht. Women and Objective Culture: Georg Simmel and Marianne Weber. **Theory Culture Society**. v. 8, n. 3, p. 203-218, out. 1981.

TIRYAKIAN, Edward. A Problem for the Sociology of Knowledge. The Mutual Unawareness of Emile Durkheim and Max Weber. **Archives Européennes de Sociologie**. v. 7, n. 2, p. 330-336, mai. 1966.

TIRYAKIAN, Edward. Sexual Anomie, Social Structure, Societal Change. **Social Force**s. v. 59, n. 4, p. 1025-1053, jun. 1981.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, Florestan. **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação.** 1 ed. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973. p. 96-116.

TYRELL, Hartmann. Ehe und Familie: Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung. In: LÜSCHER, Kurt; SCHULTHEIS, Franz; WEHRSPAUN, Michael. **Die postmoderne Familie**. 1 ed. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1988. p. 147-156.

UNERHÖRT, Ute. **Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung**. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1990.

VALERA, Manuel Ramos. La libertad en el principio de la Doctrina de la Ciencia de Fichte. **Quaderns de filosofia i ciência**. n. 36, 2006. p. 51-59.

VERWEYEN, Hansjürgen. **Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre**. Freiburg / München: K. Alber. 1975.

VON BELOW, Gerog. Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. **Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte**, vol. 9, 1911. pp. 443-444.

VON JHERING, Rudolf. **A luta pelo Direito**. Leme: EDIJUR, 2012.

WAGNER, Michael; FRANZMANN, Gabriele. Die Pluralisierung der Lebensformen. **Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft**. v. 25, n. 1, p. 151-173, jan. 2000.

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

WARDLE, Lynn. Is Marriage Obsolete? **Michigan Journal of Gender & the Law**. v. 10, n. 1, p. 189-235, jan. 2003.

WEISCHEDEL, Wilhelm. **Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft**. Leipzig, 1939.

WELSCH, Wolfgang. Mudança estrutural nas ciências humanas: diagnóstico e sugestões. **Educação**. v. 62, n. 2, p. 237-258, jan. 2007.

WILLENBACHER, Barbara. Thesen zur rechtlichen Stellung der Frau. In: GERHARDT, Ute; SCHÜTZE, Yvonne. **Frauensituation. Veränderungen in den letzten 20 Jahren**. 1 ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. p. 141-165.

WOBBE, Theresa. On the Horizons of a new Discipline: Women Sociologists in Germany. **Journal of the Anthropological Society of Oxford**. v. 26, n. 3, p. 283-297, jan. 1995.

WOBBE, Theresa. Ideen, Interessen und Geschlecht: Marianne Webers kultursoziologische Fragestellung. **Berliner Journal für Soziologie**. n. 8, p. 105-23, jan. 1998.

WOBBE, Theresa. Georg Simmel and Marianne Weber: Elective Affinities between Sociological Classics and Feminist Politics. In: WITZ, Anne; MARSHALL, Barbara. **The Masculinity of the Classics.** 1 ed. London: Open University Press, 2004. p. 54-68.

WOBBE, Theresa; BERREBI-HOFFMANN, Isabelle; LALLEMENT, Michel. **Die gesellschaftliche Verortung des Geschlechts. Diskurse der Differenz in der deutschen und französischen Soziologie um 1900.** Frankfurt am Main: New York, Campus, 2011.

YURACKO, Kimberly Alexandra. Does Marriage Make People Good or Do Good People Marry? **San Diego Law Review**. n. 42, p. 889-894, jul. 2005.

ZIJDERVELD, Anton. The Legal and Moral Dimensions of Solidarity. **Netherlands Journal of Legal Philosophy**. n. 3, p. 306-330, jul. 2006a.

ZIJDERVELD, Anton. **Rickert's relevance: The ontological nature and epistemological functions of values**. Leiden: Brill. 2006b.

ZÖLLER, Günter. **Fichte lesen**. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. 2013.

ZÖLLER, Günter. A Philosophy of Freedom: Fichte's Philosophical Achievement. In: ALTMAN, Matthew (Ed.). The Palgrave Handbook of German Idealism. New York: Palgrave Macmillan. 2014.