http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-77871

Max Weber, György Lukács e a literatura russa: irracionalidade ética e responsabilidade em Dostoiévski

Luis Felipe Martins de Salles Roselino[*]

Resumo: Nesta primeira parte do presente artigo, serão apresentados elementos éticos e políticos discutidos por Max Weber e o jovem Lukács entre 1914 e 1920. O objetivo desta revisão é iluminar as evidências de uma possível influência dos escritos de Dostoiévski sobre esses temas em meio à discussão sobre a irracionalidade ética da realidade. Após revisar suas diferentes perspectivas sobre o conflito entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade, identificaremos as imposições dos imperativos práticos derivados do contexto histórico-político: o desfecho da Primeira Grande Guerra consecutivo à Revolução Russa. Ao final, pretende-se expor os paralelos entre a obra de Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázov*, e as considerações de Max Weber desse período. Neste artigo também serão indicados elementos para uma investigação futura sobre os desenvolvimentos desses mesmos temas nos escritos de Lukács e nas notas para seu livro sobre Dostoiévski, elaboradas no mesmo período.

Palavras-chave: Dostoiévski; Ética da Convicção; Ética da Responsabilidade; Irracionalidade Ética; Bolchevismo.

[*] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor em Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). E-mail: luis.roselino@uemg.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/2801476327105905. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2512-5681.

Max Weber, György Lukács and Russian literature: Ethical Irrationality and Responsibility in Dostoevsky

Abstract: At the first part of the present paper, we shall introduce the ethical and political elements further discussed by Max Weber and the young Lukács from 1914 to 1920. The aim of this review is to illuminate the evidence of a possible influence from the writings of Dostoyevsky on the theme in between their polemics on the ethical irrationality of reality. After reviewing both authors approach on the conflict between the ethics of conviction and the ethics of responsibility, we shall identify the practical imperatives rose by their historical-political context: the end of World War I in the context before and after the Russian Revolution. The article intends to expose the parallels between the work of Dostoyevsky: *The Brothers Karamazov* facing the considerations of Max Weber. In future research, the developments of these same themes will be reviewed in the writings of Lukács and in the notes for his book on Dostoyevsky.

Keywords: Dostoevsky; Ethics of Conviction; Ethics of Responsibility; Ethical Irrationality; Bolshevism.

Max Weber, György Lukács y la literatura rusa: Irracionalidad ética y responsabilidad en Dostoievski

Resumen: En la primera parte de este trabajo, se presentarán los elementos éticos y políticos que Max Weber y el joven Lukács abordaron en detalle al transcurso entre 1914 y 1920. El objetivo de esta revisión es aclarar la posible influencia de los escritos de Dostoievski en este tema, en sus polémicas sobre la irracionalidad ética de la realidad. Habiendo revisado el enfoque de ambos autores acerca del conflicto entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, identificaremos los imperativos prácticos que surgen de su contexto histórico-político: la conclusión de la Primera Guerra Mundial consecuente a la Revolución Rusa. Al cabo, se pretende exponer los paralelismos entre la obra de Dostoievski: Los hermanos Karamazov y las reflexiones de Max Weber de ese período. En futuras investigaciones, se revisará el desarrollo de estos mismos temas en los escritos de Lukács y en las notas para su libro sobre Dostoievski.

Palabras clave: Dostoievski; Ética de la Convicción; Ética de la Responsabilidad; Irracionalidad Ética; Bolchevismo.

Vivo en un país libre, cual solamente puede ser libre,
en esta tierra, en este instante y soy feliz,
porque soy gigante
[...] *Soy feliz, soy un hombre feliz y quiero que me perdonen*
por este día los muertos de mi felicidad.
(Sílvio Rodrigues, *Pequeña Serenata Diurna*)

Os dilemas éticos em torno da ação política incitaram discussões entre Max Weber e György Lukács, que marcaram presença em vários de seus escritos; em especial, analisaremos as discussões que se desenrolaram sob efeito da literatura russa e das impressões causadas pelos "santos de Dostoiévski", entre os anos de 1914 e 1920. Em grande parte, diante do reconhecimento de uma irracionalidade ética da realidade e do particular peso da responsabilidade na ação política, veremos problematizações convergirem e destacarem-se nas reflexões éticas desses dois pensadores.

Da parte de Weber, como já sugeria Paul Honigsheim (2003, p. 115):

> ambos, Dostoiévski e Max Weber, sofriam com o aspecto trágico da vida e, sensíveis à inescapável inferioridade e culpabilidade dos homens, a experimentaram em um grau que raramente encontramos dentre os que vieram antes deles.

Somado a esse paralelo, temos a conferência "Uma Nota sobre Weber e Lukács" de Zoltan Tarr durante o Simpósio Internacional sobre Lukács, de 1985, em que compartilha a seguinte suspeita: "irei sugerir que Lukács forneceu o modelo para a discussão de Weber sobre a 'ética da convicção'" (Tarr, 1989, p. 131). Verificaremos em que sentido essas duas citações convergem e se podem ultrapassar o status de uma mera suspeita.

Dada a extensão do desenvolvimento de alguns temas dos autores, recorreremos ao recorte temporal que se definiu com base nas seguintes cartas: a de Max Weber a Ernst Frick, de 1914, em que Weber sugere a leitura de *Irmãos Karamázov* junto a um escrito de Lukács, carta essa

redigida pouco menos de um ano depois da carta de György Lukács a Paul Ernst, na qual registrava a decisão de interromper a elaboração de sua *Estética* para dedicar-se ao estudo de Dostoiévski; poucos anos depois, em 1916, Weber toma notícia dessa mudança de foco e questiona o perfil intelectual de Lukács, sugerindo que sua "guinada [*Abschwenken*] repentina para Dostoiévski confirmaria a visão de Lask" (Weber, 2019, MWGII/9, p. 495-496), isto é, de que ele seria um ensaísta inapto para o trabalho científico sistemático, ainda que o esboço de sua *Estética* sugerisse, para Weber, o contrário. Os temas das discussões aparecerão ainda na carta escrita no último ano de vida de Weber, 1920, em que tenta persuadir Lukács a abandonar seu envolvimento com a breve revolução húngara de 1918.

Há, por fim, um testemunho bastante citado sobre esse debate, da parte de Paul Honigsheim (2003, p. 207): "não me lembro de uma única discussão dominical em que o nome de Dostoiévski não viesse à tona". Embora a autora Edith Hanke (1993, p. 175) considere essa afirmação passível de algum tom hiperbólico (*teilweise übertriebenen*), também recorre a essa fonte para discutir a recepção da literatura russa no círculo weberiano (*Weber-Kreis*) e, em relação a Dostoiévski, reforça a participação de Nikolai von Bubnoff, que além de especialista em mística russa, após a morte de Weber, ofertará seminários sobre Tolstói e Dostoiévski (Hanke, 1993, p. 176-177) reproduzindo interpretações muito próximas às de Weber em relação ao meio intelectual russo, caracterizado pelo conflito decorrente do que chamou "relativismo" da cultura secularizada contra a cultura religiosa orientada por elementos éticos absolutos. Dentre os demais participantes que fomentavam a presença da literatura russa no *Weber-Kreis*, a autora destaca a participação de Lukács como a "mais importante" (*Zum wichtigsten*) (Hanke, 1993, p. 177).

Como será investigado, essas discussões parecem culminar nos escritos do ano de 1919, marcado tanto pela "conversão" de Lukács à ação bolchevique (Tática e Ética), quanto pela conferência de Weber: *A Política como Vocação/Profissão*, em que discute o desfecho da guerra segundo o primado da ética da responsabilidade. Como veremos, nesses

paralelos se encontram ecos das discussões do círculo de Heidelberg sobre a literatura russa e suas respectivas formas de problematização da irracionalidade ética e da responsabilidade pela ação orientada por ideais ético-políticos.

Cabe, agora, verificar o teor da mudança de posicionamento desses autores ao longo desse recorte temporal e em que medida o desfecho da Primeira Guerra, consecutivo à Revolução Bolchevique, representaria alguma alteração nas orientações desses dois intelectuais. Nessa primeira abordagem, focaremos na recepção de Weber desses temas literários para, futuramente, no desenvolvimento da segunda parte do presente artigo, aprofundarmos alguns desses paralelos e apresentarmos, nesse mesmo recorte temporal, "Lukács como leitor de Dostoiévski". A sugestão inicial é que, entre os escritos de Lukács, "Bolchevismo como Problema Moral" e "Tática e Ética", verifica-se um divisor de águas marcado pela mudança repentina de posicionamento do jovem húngaro, que haveria impossibilitado a continuação do diálogo mantido pelos dois intelectuais, em particular pelo desencontro dos postulados originalmente estabelecidos. A interpretação que será proposta é a de que a partir do segundo escrito, a posição assumida por Lukács já não poderia ser reduzida às tipologias éticas weberianas.

Do contexto biográfico aos temas éticos literários

Vários autores colocam a data da formulação da oposição entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade no intervalo dos anos de 1911 e 1913 (Hanke, 1993, p. 189-190). No entanto, o problema das consequências e a contraposição entre o senso de reponsabilidade e a ética kantiana podem ser retraçados bem antes. Esses termos já se encontravam no texto *Sobre a Objetividade*, de 1904:

> Nenhuma forma de autoconsciência [*Selbstbesinnung*] dos homens que agem com responsabilidade [*verantwortlich handelnder Menschen*] pode passar por

> cima da ponderação [ou de pesar] entre fins e consequências [*Zweck und Folgen*] das respectivas ações, uma ante a outra, e possibilitar isso é uma das funções essenciais da crítica *técnica* de que tratamos até o momento. Mas tomar a livre decisão em consideração dessas ponderações já *não* é mais uma tarefa possível para a ciência, ela cabe aos homens dotados de vontade: é ele que escolhe e pesa dentre os valores do respectivo agir segundo sua própria consciência moral [*Gewissen*] e sua visão de mundo pessoal. A ciência pode lhe auxiliar a tomar *consciência* [*Bewußtsein*] de que *toda* a "ação" e também, naturalmente, conforme as circunstâncias, a "não-ação" equivale, no tocante às consequências, a tomar partido em benefício de determinados valores, e com isso, em regra geral colocar-se *contra outros* – algo que hoje muitos buscam desconsiderar. Chegar a essa escolha, cabe a você (Weber, 2018, MWG I/7, p. 147-48; A26).

Como o trecho sugere, parte fundamental da problematização desses elementos conceituais já estava dada antes de nosso recorte temporal. A recepção do problema neokantiano da liberdade da vontade (Windelband, 1904) já introduziria no escrito editorial de 1904 sobre "a objetividade do conhecimento" (Weber, 2018, MWG I/7) a questão da responsabilidade junto ao problema das consequências. Embora não tenha assumido a forma conceitual definitiva de uma antinomia entre duas éticas, ou não seja patenteada como "ética da responsabilidade", nessa apresentação dos tipos ideais, Max Weber já problematizava a ação nos termos da consciência no seu sentido moral, intelectual e histórico, que se resume na conclusão de que "uma ciência empírica não pode querer ensinar a ninguém o que ele deve [*soll*], tão somente o que lhe é possível [*kan*] e – diante das circunstâncias – o que se quer [*will*]" (Weber, 2018, MWG I/7, p. 149; A27). Esses limites entre a consciência moral e a consciência reflexiva acharão paralelo nas

discussões posteriores de Lukács[1] que, embora ainda mais emblemáticas, escapam ao recorte temporal aqui visado.

Semelhantemente, além da recepção da discussão de Windelband sobre a responsabilidade possivelmente datar de 1904 (Roselino, 2013), o mesmo ocorre com sua provável fonte do conceito da "ética da convicção", cuja recepção deve ter se dado a partir de 1902, "é bastante provável que Weber tenha derivado seu conceito [...] de Toeltsch que o utiliza pela primeira vez em 1902, na resenha do livro de ética de Wilhelm Hermann", (Hanke, 1993, p. 182).

Não desconsiderando esses antecedentes, a data da formulação da antinomia ética em sua forma mais acabada se deu em 1913, o que nos leva a uma carta de abril de 1914. Nela, Max Weber narra à sua esposa sua impressão de Ernst Frick (1881-1956), um anarquista suíço cuja biografia remete aos temas de Dostoiévski:

> Frick tem *profundidade*[2]. Mas lhe falta, agora, a capacidade de expressar até mesmo os mais simples pensamentos. A prisão teve tal efeito sobre ele que nada parece pôr termo à sua cisma com o sentido da 'bondade' ['*Guten*']. O fato tão frequente de que as *consequências* [*Erfolg*] das ações boas são totalmente irracionais e que resultados [*Folgen*] maus procedem de alguém que age de forma "boa" causaram-lhe uma desorientação [*irre*] sobre o fato

[1] Em seus últimos escritos, na *Ontologia do Ser Social*, ainda encontraremos ecos dessa discussão "refiro-me simplesmente ao dilema entre ética da convicção e ética das consequências [*Gesinnungsethik und Folgeethik*] tantas vezes posto por Max Weber e que hoje figura no interior das análises ético-políticas" e, ao final do parágrafo, conclui: "trata-se do mesmo caso frequente no desenvolvimento social que a partir das contradições entre motivos que a ele pertencem, desatem-se conflitos segundo cada peso e consequências que carregam" (Lukács, 1986, p. 371). Nessa discussão tardia, o modelo ético kantiano está presente como prova monumental de que uma ética da convicção acaba tendo que considerar a responsabilidade sempre que é discutida em condições minimamente concretas. Antes dessa versão, também encontramos um longo desenvolvimento desse tema no manuscrito "A Responsabilidade Social do Filósofo" que, embora permaneça inédito, atesta o longo e contínuo desenvolvimento da questão em Lukács.

[2] Uma descrição que pode remeter à oposição de Goethe sobre ser núcleo ou apenas casca.

> de que se *deve* realmente agir "bem" [*gut*]: Uma valoração da ação ética a partir de *consequências* [*Erfolg*], ao invés de valores *íntimos*! A princípio ele não vê que existe aí um equívoco, quero ver se consigo os "*Irmãos Karamázov*" para ele e mais tarde também o diálogo de Lukács em que ele aborda esse problema (Weber, 2019, MWG II/8, p. 595-596, grifos do autor).

Essa passagem sintetiza e confirma a importância das discussões prévias sobre esse tema e, ainda, o reconhecimento dessa abordagem nos ensaios e primeiros escritos do jovem Lukács. Foi precisamente isso que identificou Löwy (1998, p. 130), que analisou uma versão da carta modificada pela biógrafa, Marianne Weber e, com base nessa versão, considerou: "não é por acaso que Weber, que leu com grande interesse o ensaio de Lukács, apresentou-o a um de seus amigos situando-os no mesmo nível de *Os Irmãos Karamázov*". Essa versão omitia o nome verdadeiro do "amigo de Weber" e reforçava a comparação das obras, o que pode não passar de um exagero a que fora induzido. A versão da carta reproduzida por Marianne Weber trazia uma alteração do original, bibliograficamente correta, inseria na carta o título do diálogo de 1912: "Sobre os Pobres em Espírito" ou "Da Pobreza de Espírito", que estava de fato omitido. Na versão original que citamos não aparecia o título, mas apenas "o diálogo de Lukács"[3] e não é difícil identificar por que Weber sugeriu essa leitura, nesse ensaio já se encontrava a seguinte problematização ética em referência aos "santos de Dostoiévski":

> Se a arte pudesse dar forma a vida, se a bondade pudesse efetivar-se, nós seríamos deuses. 'Por que me

[3] Apesar do possível exagero, em seus textos Weber de fato citava escritos inacabados de Lukács. O que hoje chamamos *Estética de Heidelberg* é citada em sua conferência *A Ciência como Vocação/Profissão*, de 1917. A referência da carta de Weber ao "diálogo de Lukács" tem relação com o subtítulo presente no original: "*Ein Gespräch und ein Brief*", embora Weber chame de "*Dialog*", e não de "*Gespräch*".

> chamaste bom? Ninguém é bom, senão o único Deus'[4] disse Cristo. Recorda-se de Sônia, do Príncipe Michkin, Aliexei Karamázov em Dostoiévski? Você havia me perguntado onde estão os homens bons, pois aí estão eles. E veja você mesma, como sua bondade é infrutífera, desnorteante e carente de resultados [*ohne Folge*]. Ergue-se por sobre a vida, incompreensível e malcompreendida – bem assim, como uma grandiosa solitária obra de arte. Quem foi ajudado pelo Príncipe Michkin? Não saiu ele semeando ainda mais tragédias por todos os lados? (Lukács, 2018, p. 394; 1912, p. 6).

Esses elementos foram observados tanto por Mitzman como por Löwy, que o cita a esse respeito: "em 1912, Lukács escreveu um conto, *Von der Armut am Geiste*, que provavelmente revela o gênero das discussões que aconteciam no *Weber-Kreis* nessa época" (Mitzman, 1971 *apud* Löwy, 1998, p. 128). A carta de 1914 é consonante à hipótese de Zóltan Tarr sobre o papel central de Lukács no início da formulação da oposição entre a ética da responsabilidade e da convicção, ao menos entre 1912 e 1914, período que parece marcar uma forte convergência na problematização ética dos dois autores. Além dessa importante referência, a carta de Weber antecipa o tema de um trecho bastante emblemático, proferido em *A Política como Vocação/Profissão* (Weber, 1992, MWG I/17, p. 241-242; B59-60):

> Os primitivos cristãos sabiam muito corretamente que o mundo é governado por demônios, e que se envolver com política significa se envolver com poder e com suas práticas violentas, seus meios, o que é o mesmo que realizar um pacto com os poderes diabólicos.

[4] Essa expressão dos evangelhos já demandou reflexões teológicas, o sentido ético a ela atribuído por Lukács é mais coerente que muitas interpretações, como a de que Jesus estaria desafiando o interlocutor a reconhecer sua divindade em contraste com o tratamento como "Rabi" e não como messias ou profeta. Os próprios discípulos se referiam a Jesus assim, sem serem corrigidos. Lukács ressalta a própria fonte da bondade como sendo dissociada dos atos humanos com esse propósito. Para Lukács, é como se Jesus dissesse "o bem não pode provir de mim, homem, mas de Deus", veja como, no início da citação, essa lógica foi explicitada.

A sequência desse quadro nos conduz à versão tardia e mais concisa do paradoxo: “sabiam que não é verdade que do bem só pode seguir o bem e do mal apenas o mal, mas que, ao invés disso, com frequência ocorria o contrário” (Weber, 1992, MWG I/17, p. 241-242; B59-60).

Contudo, no contexto da conferência de 1919, a postura problematizada por Lukács dá lugar a outro escrito, de um colega de Weber, o educador e pacifista, Friedrich W. Foerster: “do bem só pode seguir o bem e do mal apenas o mal”[5], Weber contrapõe essa máxima à antiga consciência religiosa do problema da teodiceia; nesse mesmo texto, que se iniciara com a provocação contra o fato de o próprio Trotsky reconhecer que “todo Estado se funda a partir da força” (Weber, 1992, MWG I/17 B4), combinados esses recortes, chegamos à reflexão weberiana sobre o contexto geopolítico em que a Revolução Russa antecipa a interrupção da guerra, a seu ver, prejudicando a Alemanha de então e havendo produzido tanto tentativas de reprodução dessa experiência, quanto as reações violentas que, como sabemos hoje, munidas do sentimento de “revanchismo” culminariam no uso reacionário dos dispositivos legais previstos pela constituição de Weimar.

A edição alemã mais recente das obras completas aponta o paralelo com as anotações de Weber e indica que o problema do mal produzir o bem ou, muitas vezes, o bem produzir o mal estava voltada especificamente contra Foerster. No entanto, seus desdobramentos podem ser regredidos até várias influências diretas como as de Frick e as de Lukács. Na interpretação de Thomas Kemple (2024), o paralelo dessa formulação mais abrangente apresenta-se pela síntese do problema da irracionalidade ética da realidade dentro da sociologia da religião weberiana, em especial, na análise da solução hinduísta segundo sua visão do karma. A sociologia da religião estaria provavelmente no quadro mais amplo da contestação dessa ideia de seu colega, pois, na conferência, Weber de fato a coloca diante da generalidade de seus tipos de teodiceia e todas as mais diversas tradições metafísicas que buscaram lidar com o pressuposto contrário ao postulado

[5] A edição crítica cita a expressão original de Foerster: “em primeiro lugar, cabe esclarecer a verdade fundamental de que do bem, nenhum mal pode vir, nem do mal, nenhum bem”, diferente da versão de Weber que era afirmativa (Weber, 1992, p. 241).

ético de Foerster (Kemple, 2024, p. 141-142). Conclui-se que o texto de Lukács poderia estar em um desses quadros de análise, mas não seria nem o mais amplo nem o mais pontual nesse momento de sua fala.

Diferentemente do que ocorre na conferência sobre a *Política como Vocação/Profissão*, de 1919, na carta de 1914, o quadro geral da problematização ética refletia, muito provavelmente, a formulação lukacssiana da irracionalidade ética. Nessa carta, Weber apresenta a Frick o problema acerca do bem com referência a esse diálogo de 1912. Antes do fim da guerra, Weber mostrava-se em plena sintonia com a problematização ética do jovem intelectual húngaro:

> A alma dos bons vai se tornando esvaziada de todo conteúdo psicológico, dos motivos [*Gründen*] e das consequências [*Folgen*]; converte-se em uma simples folha em branco sob a qual o destino escreve seu ditado [*Befehl*] absurdo, e esse ditado é levado a cabo cega, impetuosa e cruelmente (Lukács, 2018, p. 396; 1912, p. 10).

Weber sugere esses escritos para despertar em Ernst Frick a consciência da irracionalidade ética, pois ele havia sido sentenciado a um ano de pena, em 1912, por participar de um atentado contra a polícia de Zurique em 1907, com o fim libertar um anarquista, o russo Kilaschitzki, que estava por ser extraditado[6].

Essa contextualização foi baseada em um trabalho jornalístico de 1º de novembro de 2019, que reúne informações sobre o acontecimento advindas de outros jornais da época e da biografia de 2014, *Ernst Frick 1881-1956: Anarquista em Zurique, Artista e Pesquisador em Ascona, Monte Verità*, de Esther Bertschinger-Joos e Richard Butz. Diferentemente da opinião de Edith Hanke (1999, p. 147-148), que considerava "o papel de Frick [...] no atentado à bomba na noite de 3 de junho Zurique, tão obscuro

[6] A princípio, ele foi inocentado com ajuda do álibi de uma amiga, que depois foi considerado falso, quatro anos depois, um outro anarquista preso acaba por confessar e confirmar a participação de Frick no atentado malsucedido, que só produzira alguns ferimentos nos guardas envolvidos. Assim, ao final, ele acaba sentenciado por participar da tentativa de liberação do preso político (Bochsler, 2019).

quanto os rumores de que ele já havia participado de roubos à banco, ao menos enquanto vigia", essa reportagem ressalta, com certa segurança, o envolvimento de Frick na ação terrorista voltada para libertar o preso político, embora amenize os resultados dessa ação, que motivou sua prisão, por não haver ferimentos graves e pela estratégia da bomba ser apenas uma distração para facilitar a fuga.

Antes dessas publicações mais recentes, a fonte mais completa desse contexto se encontrava na obra *Max Weber e a Cultura Anarquista*, de 1999, organizada por Sam Whimster, na qual se sugere essas outras participações do anarquista em ações políticas violentas. Nessa obra, tanto na apresentação do editor como em vários capítulos elaborados por diferentes pesquisadores, Frick recebe um grande destaque. Duas discussões permitem uma análise que confirma e reforça a presente linha de investigação. No capítulo "Max Weber, Liev Tolstói e a Montanha da Verdade" a pesquisadora já citada, Edith Hanke, discute a possível influência das ideias de Tolstói na visão ético-política do anarquista suíço. Embora sua análise não seja conclusiva, ela apresenta a própria ação terrorista de que supostamente participou como algo incongruente com o pacifismo e a máxima de não-violência ("não resistir ao perverso") do meio anarquista orientado pelos princípios éticos de Tolstói.

Além disso, a autora destaca a visão radicalmente liberal sobre relacionamentos íntimos que estreitaram seus laços com Frieda Gross-Schloffer, esposa de Otto Gross, vínculo esse que aproximou Weber do anarquista suíço e que já foi tema de várias investigações. Esse segundo aspecto de sua vida íntima claramente o afasta dos ideais celibatários defendidos por Tolstói nos seus últimos anos. Esse tema justifica o enfoque principal da autora, uma vez que, nas cartas e na biografia de Marianne Weber, o próprio Weber parecia interessar-se pela "profundidade" de Frick para identificar os limites práticos e afetivos desse tipo de ética de abnegação e renúncia radical aos padrões mundanos (acosmismo), tanto na esfera política quanto na vida erótica.

Essa versão da discussão da autora apresenta alguns avanços investigativos pontuais em relação a sua abordagem de 1993, *Profeta dos*

Não-Modernos, que reforçavam a conclusão provisória da análise em desenvolvimento. Partimos, aqui, do pressuposto de Paul Honigsheim (2003, p. 115) de que "ambos, Dostoiévski e Max Weber" eram igualmente "sensíveis à inescapável inferioridade e culpabilidade dos homens", isto é, que aquilo que torna Dostoiévski um escritor excepcional, sua sensibilidade artística e habilidade em captar a profundidade anímica de diferentes sujeitos, encontraria um paralelo na qualidade de Weber enquanto intérprete do sentido ético-valorativo da ação, enquanto cientista e analista crítico da cultura moderna. Talvez encontremos motivos para corrigir essa analogia sobre a "sensibilidade" comum aos dois intelectuais, mas se dermos crédito ao paralelo defendido pelo autor, estaríamos caracterizando Weber pela qualidade que Nikolai Tchirkóv (2022, p. 291) atribuiu aos principais personagens de Dostoiévski, "a capacidade de tudo compreender e tudo vivenciar com sua natureza de 'homem-universo'".

Edith Hanke (1999) está, de certo modo, propensa a estabelecer essa qualidade empático-artística, essa sensibilidade de Weber com relação à condição anímica da cultura intelectual do Monte Veritá, em Ascona. Segundo a autora, o próprio Weber sugeria que Frick deveria chegar à conclusão de que o ideal ascético de Tolstói seria o "único caminho possível" diante da questão "como será possível para um homem viver externamente ao mundo moderno no qual prevalecem e mantêm-se o capitalismo e a visão de mundo burguesa?" (Hanke, 1999, p. 145). A autora observa que na atuação editorial de Frick e, posteriormente, em suas publicações na revista anarquista de que participara, apesar de seu meio intelectual estar fortemente influenciado pelo pacifismo e antimilitarismo de Tolstói, suas alusões a esses princípios parecem muito mais circunstanciais do que as dos demais autores desse meio. Após uma extensiva revisão de fontes que expunham suas impressões de Frick, o que prevalece é o quadro descrito por Weber, aquilo que havíamos identificado como "desorientação ética" e que a autora expõe nos seguintes termos:

> Para resumir, é verdade que podemos detectar alguns traços do antimilitarismo de Tolstói em Ernst Frick, muito embora encontremos uma mescla criada a

> partir de Bakunin, Kropotkin, Nietzsche e Freud (ou melhor, Gross). Não sabemos se Ernst Frick conseguiu em algum momento encontrar sentido em tudo isso, ou antes se permaneceu "muito confuso por suas leituras anarquistas, filosóficas e psicoanalíticas" (Hanke, 1999, p. 152).

Essa conclusão da autora que recorta testemunhos dos contemporâneos de Frick antecede, nesse capítulo, sua análise da carta em que Weber recomenda o texto de Lukács e *Os Irmão Karamázov*. Como o foco da autora estava na influência de Tolstói, sua análise da recomendação acaba não sendo desenvolvida, a única breve consideração que faz reforça o paralelo dos dois textos, da parte de Lukács, que seu escrito refletia "as consequências do suicídio de sua amiga Irma Seidler" com quem se recusou a casar[7]; quanto ao livro de Dostoiévski, que ele "aborda o aspecto absurdo da existência [*the absurdity of being*]" (Hanke, 1999, p. 155). Embora a autora não se refira à intertextualidade presente no texto de Lukács, ela ressalta alguma relação tanto com os dois tipos de ética, quanto com o paradoxo da irracionalidade prática decorrente de ações boas, mantendo o rigor de não extrapolar os elementos textuais mais explícitos nas cartas.

Há, contudo, um claro paralelo que reforça a escolha de Weber em indicar *Os Irmão Karámazov*, que possivelmente ainda não foi devidamente analisado, trata-se da atitude final de Aliócha frente à prisão de seu irmão. Esse final episódico serve como uma luva à origem da condição "desorientada" (*irre*) dessa personalidade que Weber conhecera no estrangeiro e sobre a qual afirmava que a "prisão teve tal efeito sobre ele que nada parece pôr termo à sua cisma com o sentido do 'bem'" (Weber, 2019, MWG II/8, p. 595).

[7] Há um paradoxo trágico entre esse acontecimento real e o desenrolar da tragédia de *A Dócil* (Dostoiévski, 2003), a atitude oposta do narrador personagem de pedir em casamento uma jovem para salvá-la de um destino infeliz que, após manipular seus sentimentos, culmina também no suicídio, acaba produzindo o mesmo efeito, mesmo partindo da escolha oposta à de Lukács.

Além da prisão do personagem, temos a prisão persecutória e o falso fuzilamento do próprio Dostoiévski, que produziu traumas profundos e inspirou diversos de seus temas. Esse paralelo poderia se somar à hipótese altamente provável de que Max Weber tenha optado pela obra *Os Irmãos Karamázov* diante da temática da prisão "injusta" de Mítia. No fim do livro, esse acontecimento motiva um plano para libertá-lo, tal qual se dera no crime de que Frick fora acusado e que envolvia a libertação do anarquista russo, Kilaschitzki. Em consonância à vida do próprio Frick, lemos ao final da obra recomendada, o seguinte diálogo entre Kátia e Aliócha sobre a necessidade de convencer o próprio Mítia de concordar com um plano para livrá-lo da sentença. Kátia questiona Aliócha: "Mandei chamá-lo hoje para que o senhor mesmo me prometesse convencê-lo. Ou, a seu ver, fugir também é desonesto, inglório, ou sei lá o quê... será que não é coisa de cristão?" e, em evidente desafio à incondicionalidade de seu próprio senso moral, Aliócha, responde que "Não, não é nada disso" (Dostoiévski, 2012, p. 1.059), mostrando-se decidido a executar o plano para libertar seu irmão e aventurar-se na missão que o falecido *stariétz* lhe profetizara como o final de sua vida ascética[8].

A partir da revisão bastante completa da autora, identifica-se como Weber sugeria para Frick que seu radicalismo implicava um acosmismo viável apenas na vida ética de renúncia defendida por Tolstói. Porém, na carta, a recomendação da obra de Dostoiévski acaba iluminando outro aspecto do paradoxo: a opção pela ação política, identificável na passagem final, em que Alíocha aceita a proposta de Kátia e abandona a vida ascética, desafiando aos princípios de sua moral cristã. Apesar do efeito polifônico da pergunta retórica de Kátia, possivelmente, Weber a responderia negativamente.

[8] O irmão preso sempre provocou a fé de Aliócha descrevendo atitudes de perversidade contra crianças para desafiar suas convicções, tentando provar que a moral cristã é, muitas vezes, insustentável. Junto ao tema dos valores cristãos do personagem, que pareciam impraticáveis em determinadas circunstâncias, ressoa, na interpretação de Tchirkóv (2022), algo que se opõe à Teodiceia, e que também Lukács chamará em sua *Estética* de "antiteodiceia". Não é o caso, como em Machado de Assis, de a moral ser negociável ou frequentemente dissimulada, mas de ser humanamente impraticável em determinadas circunstâncias, quando se está entre a ação e a omissão ou quando a realidade impõe dilemas inescapáveis.

A problematização que abordaremos adiante circunda essa reflexão inspirada na literatura e na vida de Frick, antes da Revolução Bolchevique e antes de seus ecos na Revolução Bávara, e pretende identificar se a inclinação de Weber a contemporizar com posicionamentos políticos mais radicais se manteria intacta. Para Mommsen (1974), com o desfecho da guerra, Weber é impactado pelos acontecimentos ao ponto de brincar com a ideia de que a humilhação da Alemanha não chegara ainda ao fundo do poço, mas poderia chegar e, havendo nisso algo de proveitoso, seria a possibilidade de varrer totalmente as influências pacifistas de seu solo, fundando uma cultura nacionalista com o mesmo ímpeto popular revolucionário, mas voltada ao heroísmo de resistir a qualquer tentativa de ocupação inimiga (Mommsen, 1974, p. 335-338).

Apesar do paralelo entre a revolução de 1917 e a de 1918, temos uma revolução vitoriosa e uma fracassada, o olhar de Weber para a experiência russa provém da perspectiva alemã, segundo Edith Hanke (1999, p. 152), "a destruição da Revolução Bávara não representa meramente a falha do diletantismo político", ponto que parecia central à crítica de Weber tanto ao contexto alemão quanto ao russo, "mas também o colapso do ideal tolstoiniano de um pacifismo ético".

Assim, na conferência de Max Weber de 1919, o compromisso ético interior mais radical é concebido como incompatível com qualquer ação com motivação política:

> há uma contradição abismal entre alguém que age segundo a seguinte máxima [...] "o cristão age retamente e deixa as consequências [*Erfolg*] nas mãos de Deus" *ou* sob a ética da responsabilidade: temos de pagar o preço pelos *resultados* (previsíveis) da ação (Weber, 1992, MWG I/17, p. 237; B56-57).

Apesar da aparente ambivalência de princípios, para ele, uma ética que, como a de Kant, parte de postulados com validade universal, independentemente das circunstâncias, pode muito bem manter-se válida na teoria, mas na prática, ela não se sustenta politicamente: "para os que

buscam a salvação de sua alma e redenção dos demais, os caminhos da política não lhes cabe" (Weber, 1992, MWG I/17, p. 247; B63).

Se inicialmente, na carta, Weber sugeria que o problema de Frick era sua "valoração da ação ética a partir de *consequências* [*Erfolg*], ao invés de valores *íntimos*!" (Weber, 2019, MWG II/8, p. 596, grifos do autor), no texto de 1919, a ação política passa a pesar mais no outro lado da balança. A forma monadológica da consciência moral do homem que se orienta por valores inegociáveis (ética da convicção) não condiz muito bem com as qualidades do homem político, "o que se espera de um homem para que lhe seja permitido colocar suas mãos nos raios da roda da história?" (Weber, 1992, MWG I/17, p. 226-227; B49). Embora Weber demonstrasse profundo respeito à ética da convicção no plano privado, para o líder político seria inevitável ter de reconhecer os dilemas de uma ética da responsabilidade, tanto a sobriedade reflexiva mais particular (*Selbstbesinnung*), quanto a *Bewusstsein*, a consciência histórica da tradição idealista alemã, imputariam um maior peso à *Gewissen*, isto é, à consciência moral em consideração da responsabilidade pelos atos.

No último ano de sua vida, 1920, encontramos o segundo documento que merece breves considerações, antes de nos voltarmos à hipótese principal. Por sugestão do pai de Lukács (Weber, 2019, MWG II/10-2, p. 882), em uma carta, Max Weber confiará uma respeitosa crítica sobre sua virada em prol da luta armada, recorrendo à noção kantiana de uma orientação segundo valores dados por princípio (*aufgegeben*) ao invés da apreciação mais sensata e consequente sobre possíveis efeitos indesejados, isto é, da responsabilidade e imputabilidade das escolhas:

> Caríssimo amigo, naturalmente estamos separados por nossas visões da política (eu estou absolutamente convencido de que essas experiências só poderão resultar em uma coisa, um descrédito ao socialismo pelos próximos 100 anos) devo ser totalmente franco, independente da resposta a essa questão ou ainda mesmo dessa segunda questão: Seria isso para você algo que está 'previamente dado' ['*aufgegeben*'] ou o que seria afinal? (Weber, 2019, MWG II/10-2, p. 961).

A data, no caso dessa carta, não condiz com a ordem cronológica do que ora abordamos (1919), pois virá um ano depois, contudo, o teor dessa carta confirma como Weber apelava, na última fase de sua reflexão, para o sentimento de responsabilidade contra os riscos da aventura política e previa, com uma certa precisão, o risco de descrédito do socialismo soviético diante da iniciativa prematura de "queimar etapas" históricas introduzindo elementos capitalistas, como na implementação do sistema produtivo taylorista para esse fim (Weber, 1992, MWG I/17, p. 198; B31).

Não é somente a resposta de Lukács que já estava pronta. Weber repetiu o mesmo argumento que havia originalmente elaborado em sua carta a Otto Neurath, de 4 de outubro de 1919, em que questionava sua defesa da Revolução Bávara de outubro de 1918. Neurath ajudou a popularizar a ideia de se viabilizar o socialismo como uma economia planificada e a revolução que ocorria em solo alemão deveria fortalecer os ideais internacionalistas da revolução bolchevique. Weber reprovava essa ideia: "considero a 'economia planificada' um plano para o ato mais impiedoso dotado de um nível sem precedentes de diletantismo e falta de responsabilidade" e acrescentava a mesma advertência que reformulara contra a posição de Lukács, "o socialismo poderá vir a ser desacreditado por mais de 100 anos, e tudo que até agora poderia ser feito será lançado ao abismo de uma estúpida reação" (Weber, 2012, MWG II/10-2, p. 799-800).

Apesar da semelhança no argumento do descrédito do socialismo, o tom da carta endereçada a Lukács é incomparavelmente mais respeitoso, recorria ao que parecia para Weber um entendimento mútuo nas questões éticas. Ambas as cartas remetem ao senso de responsabilidade, mas na carta de 1920, vemos um apelo à forma ético-valorativa kantiana, para lembrar Lukács de como ela se mostra infrutífera, carente de resultados, apesar de seu elevado status moral. Como será destacado, na passagem de "Bolchevismo como Problema Moral" para "Tática e Ética", essa postura eticamente orientada por valores dados de antemão e independente das circunstâncias, que se resume na expressão kantiana "*aufgegeben*", já havia se distanciado do ideal ético defendido no segundo escrito. Embora o formalismo kantiano

ainda lhe servisse de base para dar autoridade à ideia de "necessidade" de escolha, a discussão não mais se pautaria pela validez incondicional[9].

Se voltarmos à primeira abordagem de Lukács, embora não possamos vincular essa análise prévia ao alerta mais tardio de Weber, o jovem intelectual húngaro já remetia a questão da escolha aos temas de Dostoiévski. Na primeira versão de seu escrito sobre o bolchevismo, ele sustentou que a postura mais cautelosa da social-democracia não representava uma convicção abalada no ideal de transformar a realidade, ao contrário, caminharia no sentido de fugir do paradoxo ético, subentendido em sua crítica ao posicionamento de Razumíkhin no diálogo do qual participa o próprio Raskolnikov:

> Ora, sabes o que mais dá raiva? Não é o fato de mentirem; sempre se pode perdoar a mentira; a mentira é uma coisa simpática, porque conduz à verdade. Não, o deplorável é que mentem e ainda reverenciam a própria mentira (Dostoiévski, 2009, p. 148).

Esse tema de *Crime e Castigo* se referia à condução das investigações policiais e à indignação de Razumíkhin, que estava convicto de que, por meio de métodos investigativos, prendiam as pessoas erradas, os investigadores estavam inclinados a aceitar uma falsa confissão. A mentira será, então, apresentada nesses termos, simpática e perdoável aquela que conduz a indícios ou mesmo a uma confissão verdadeira, ao contrário daquela que serviria à pura conveniência, isto é, para "reverenciar a própria mentira".

Nesse posicionamento provisório, Lukács afirmava que "o bolchevismo repousa sobre a hipótese metafísica de que o bem pode surgir do mal, e que é possível, como o diz Razumíkhin em *Raskolnikov* [*Crime e Castigo*], alcançar a verdade mentindo" (Lukács, 1976, p. 312). A oposição dessa primeira análise de Lukács, ao que parece, inclinava-se em direção a

[9] Tihanov (1999, p. 613-614) sugere, por exemplo, que no ensaio "A Pobreza em Espírito" Lukács já criticava a "tradicional ética kantiana do dever", mas deixa "a possível solução ainda insuficientemente desarticulada", para o autor, somente nas notas sobre Dostoiévski, rascunho de seu livro, Lukács chegaria à "lúcida diferenciação entre a ética formal e a ética fundamentada na 'vida da alma'". Esse tema será desenvolvido na sequência deste artigo.

uma típica postura kantiana, contrária à opção pela mentira justificável[10]. Aproximando-se de um racionalismo ético que não relativiza os valores, o autor iria defender de início que o dilema ético só é insolúvel no caso em que se escolhe semelhantes meios, ignorando que seria possível o evitar na consecução dos mesmos fins. Lukács (1976, p. 312) conclui, assim, seu escrito "Bolchevismo como Problema Moral":

> O autor destas linhas é incapaz de partilhar essa crença, e isto porque ele vê um dilema moral insolúvel na própria raiz da atitude bolchevique, ao passo que na democracia – crê ele – tal coisa não é exigida àqueles que desejam realizá-la até o fim, tão somente, conscientemente e honestamente, uma renúncia sobre-humana e o sacrifício de si. E, contudo, mesmo que esta solução exija uma força sobre-humana, não é insolúvel em seu fundamento, como ocorre ao problema moral posto pelo bolchevismo.

Pouco tempo depois, divergindo do teor de seu próprio escrito, em "Tática e Ética", verifica-se a mudança radical de compromisso ao assumir a opção política antes descartada, citando, dessa vez, um segundo escritor russo que fará ecoar os temas éticos de Dostoiévski no contexto do terror revolucionário *Narodnik*. Apesar da clara mudança de adesão ou de posicionamento, deve-se observar como a problematização ética quase não se alterou de um escrito para o outro, ambos partiam do pressuposto de uma renúncia, apresentada na forma do autossacrifício. Se, na primeira versão, Lukács defendia o "sacrifício de si" junto à renúncia do dilema ético, na segunda versão passará a reconhecer que o problema central permaneceria presente, independentemente dos meios escolhidos, o sacrifício do eu como o preço moral dos meios bolcheviques seria outra forma de sacrifício igualmente inevitável e, não havendo salvação, a forma mais trágica de autossacrifício valeria como sinal da escolha da ação com valor ético mais

[10] Como na famosa resposta de Kant a Benjamin Constant de 1797 (Kant, 2008, p. 173-179). Alguém que mente para tentar livrar um amigo das mãos de um facínora, não pode prever as consequências práticas do ato, pode, sem querer, colocá-lo nas mãos do assassino.

elevado. Nessa segunda abordagem, ao reformular a questão sob o primado político da ética da responsabilidade, deparamo-nos com desdobramentos antes ignorados, nos dois casos impõe-se o peso da responsabilidade e da culpabilidade, tanto para quem escolhe meios amorais quanto para quem os rejeita. Weber não havia acompanhado que nesse momento Lukács abandonava o primado da ética da convicção e já adotava a perspectiva da responsabilidade política da ação:

> Quem nega as encruzilhadas [*Verzweigung*] que resultam da colocação da questão ética nega também a própria possibilidade ética, entrando em contradição com fatos anímicos mais primitivos e universais: a consciência moral [*Gewissen*] e a consciência [reflexiva] da responsabilidade [*Verantwortungs-bewußtsein*]. [...] A ética orienta-se segundo os indivíduos, a necessária consequência desse posicionamento está dada diante da sua consciência [moral] e da consciência [reflexiva] da responsabilidade do indivíduo segundo o seguinte postulado: o de que ele tem [*müsse*] de agir como se de sua ação ou de sua inação dependesse a orientação do destino do mundo (Lukács, 1967, p. 7).

Ao reconsiderar o tema da responsabilidade, Lukács permanece crítico ao simplismo ético de algumas análises dos intelectuais marxistas de então, essa conclusão parte, especificamente, da crítica à concepção intelectual derivada, não da condição política, mas de um postulado de filosofia da história presente na interpretação de Karl Kautsky (Lukács, 1967, p. 6), nela, não estaria presente nenhuma ética autêntica, e os objetivos finais, sendo socialmente benéficos, justificariam qualquer tática. Apesar do jovem Lukács haver se afastado das ideias morais kantianas e de seus respectivos predicados, isto é, da ideia de que a razão orienta o agir independentemente das condições históricas, ele se manteve fiel à forma da proposição kantiana e apresentou a condição histórica do agir como fonte para formulação de um postulado ético apodítico: age como se o destino do mundo dependesse de sua ação ou inação. Trata-se de um formalismo nos moldes de um imperativo prático kantiano, na forma de postulado, mas que

não é incondicional, sua necessidade depende do reconhecimento de condições históricas, avançando em relação às críticas de que esse formalismo desprezaria o sentido coletivo das ações. Uma engenhosa solução formal para problemas práticos de outra natureza, isto é, histórico-políticos. Há nesse texto um rigorismo conceitual que destoa dos anteriores.

Semelhante à problematização inicial de Weber de 1904, a questão aparecerá desdobrada segundo os vários sentidos da consciência e da ação, da consciência moral que sentimos pesar (*Gewissen*) e da consciência no sentido histórico-filosófico (*geschichtsphilosophische Bewußtsein*), aquela que é capaz de fazer o agente se aperceber do sentido político e social de sua ação, tema que será aprofundado em um de seus futuros escritos mais debatidos, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, de 1923.

A carta de Weber parecia não reconhecer que em "Tática e Ética" o agente não pode se isentar da responsabilidade individual pelo destino político tanto em termos de ação, quanto de omissão. O Lukács de então já reconhecia o sentido histórico da responsabilidade de modo bastante severo: estar do lado da revolução é "assumir o dever [*verpflichtet*] de suportar individualmente a responsabilidade por cada vida humana que morre em seu lugar na luta, como se ele tivesse matado todas elas", a imputação da ação; estar do lado da política de Estado vigente, "defender o capitalismo" significa "suportar a mesma responsabilidade individual pelo aniquilamento [*Vernichtung*] que será produzido nas novas guerras imperialistas e em suas revanches e por toda opressão futura" (Lukács, 1967, p. 6-7), a imputação igualmente severa da inação. Em 1919, Lukács já havia dado sua resposta à carta de 1920, embora ela apareça, anacronicamente, antes da carta. A interpretação de que esses dois artigos representam um progressivo distanciamento das posições de Max Weber também foi sugerido por Edith Hanke (1993, p. 179-180) como um processo que, concomitantemente, representa uma "apropriação [crítica] da contraposição entre ética da convicção e da responsabilidade".

Diante das guerras imperialistas, o termo "paz", no lema "pão, paz e terra", mostra aqui seu apelo ético historicamente assertivo. Não serviu apenas para adesão das massas dos camponeses russos, e dos que mais

sofriam com o peso da guerra, mas para a própria legitimação dos meios violentos como uma forma de estancar, em parte imaginariamente, a violência já em curso durante o período das guerras imperialistas, não podemos negligenciar esse componente ético popularizado entre as massas, nem, muito menos, reduzi-lo a um mero conteúdo da retórica de Lenin.

Ao partir do foro íntimo para o plano político, como também enfatizou Hanke (1999, p. 153-157), Weber já não expressaria a mesma consideração sem ressalvas pela ética da convicção que demonstrava em relação a Frick. Identificaremos, agora de forma mais conclusiva, alguns contrastes entre Rússia e Alemanha para buscar identificar os diferentes efeitos do pacifismo no final da Primeira Guerra e da consequente Revolução Bolchevique na última fase de sua reflexão.

Verificaremos, agora, como esse contraste entre a Revolução Russa e a Revolução Bávara ocasionou parte central da mudança de perspectivas que impossibilitaria uma compreensão mútua entre Weber e Lukács, por mais que os dois intelectuais partissem de uma problematização ética comum, e ainda que ambos identificassem que a ação política violenta se impunha no momento histórico em que viviam, suas visões já não convergiam e a discordância entre os dois autores pautava-se menos em torno do tema da "revolução" e mais na possibilidade de adesão ética ao humanismo e pacifismo radicais. Para Weber, a opção pela violência era imprescindível, seja diante de fins nacionalistas ou revolucionários. Para o jovem Lukács, esse sacrifício moral poderia ser medido de acordo com o valor do autossacrifício ético, mesmo que o agente político estivesse indistintamente condenado às consequências inelutáveis de ferir os princípios morais sagrados, há uma escolha moral.

Um dos antecedentes mais claros do posicionamento de Weber encontra-se na carta de 13 de novembro de 1918 ao seu colega psiquiatra Kurt Goldstein. Além de apresentar paralelos evidentes com a conferência de 1919, essa carta apresenta o posicionamento valorativo pessoal de Weber por trás de suas análises ético-políticas. Weber vai se expressar nos termos do "ou-ou" ("*Entweder-oder*!") como no título da obra de Kierkegaard, isto é, por decisões mutuamente excludentes.

O primeiro "Ou [*Entweder*]" consiste em "não se contrapor ao perverso com violência em caso algum, e assim, porém, ter de viver tal qual São Francisco e Santa Clara, um monge hinduísta, ou mesmo como um Navordnikc russo" (Weber, 2012, MWG II/10-1, p. 301). Sobre esse último termo, as notas dos editores sugerem que Weber se referia aos *Narodniks*[11] apesar de esse movimento recorrer ao terror e Weber conhecer tanto sua origem no comunitarismo rural como seus meios políticos mais radicais. Independentemente da expressão russa que Weber buscou designar, ele estava antecipando sua contraposição entre um determinado ideal de santidade e a imposição dos meios políticos. Assim, ou se escolhe dar a outra face ou se faz a segunda escolha.

O segundo ou "[*Oder*]" consiste em "voluntariamente contrapor-se ao perverso com violência, pois que senão, serás *corresponsável* [mitverantwortlich] do que ele faz". Essa síntese antecede a passagem, provavelmente a mais clara, para esquematizar as posturas de Weber e Lukács como mutuamente excludentes: "que a guerra civil ou qualquer atentado violento – como em toda Revolução [...] – devam ser 'santos' em contraposição direta à necessidade de defesa na guerra que não o pode ser, é e continua sendo para mim um completo enigma" (Weber, 2012, MWG II/10-1, p. 301).

Max Weber leitor de Dostoiévski

Charles Turner (1999) apresentou, em um capítulo, uma proposta muito semelhante à da presente discussão: "Weber e Dostoiévski sobre Igreja, Seita e Democracia". Contudo, seu enfoque estava na discussão de Weber sobre a apresentação de Troeltsch nos primeiros encontros da Sociedade Sociológica Alemã. Essa discussão antecede o presente recorte

[11] Edith Hanke (1993, p. 188) cita essa carta na nota de rodapé n. 112 e não arrisca um sentido para a expressão, mantendo-a junto a uma interrogação: "Navordnik (?)".

temporal, ocorreu em 21 de outubro de 1910[12], e marca, provavelmente, a primeira referência de Weber aos *Irmãos Karamázov*.

Nessa ocasião, a referência de Weber a Dostoiévski serviu como exemplo para ilustrar a particularidade da religiosidade russa, isto é, esse ideal coletivo fraternal como um marco de uma religiosidade que se dissociou das demais formas de racionalização do cristianismo ocidental, a autoridade papal no Catolicismo Romano e a autoridade das Escrituras no Protestantismo. Diferente das duas tradições ocidentais:

> Vive na igreja ortodoxa uma mística muito específica, que tem por base [...] o amor fraternal, o amor ao próximo, [...] trata-se do caminho para o entendimento do sentido do mundo, para uma relação mística com Deus. Conhecemos a partir de Tolstói como essa crença mística foi por ele esmiuçada. Caso se deseje compreender a literatura russa em toda sua grandeza, deve-se então atentar ao subsolo sobre o qual tudo se construiu (Simmel *et al*., 1911, p. 199-200).

Turner destacará como esse ideal russo que deu forma às relações comunitárias campesinas também limitou o avanço das formas de associação modernas segundo ideais políticos liberais: "a atração de Weber pela intensidade do anarquismo e niilismo *russo* dava-se ao mesmo tempo que desdenhava seu equivalente *alemão*" o mesmo movimento intelectual, que enraizado na cultura russa produzia uma postura contra-política consistente e politicamente profícua, resultava no contrário na Alemanha, em uma postura antipolítica inócua; o pacifismo cristão, o pietismo que "baseado em tradições não-políticas ou pré-políticas" desembocaram apenas em "formas ético-sociais irrelevantes e inapropriadas" (Turner, 1999, p. 167). A influência da literatura russa no meio intelectual e no debate público alemão apresentaria, para Weber, essa limitação. Diferentemente da sociedade alemã, partindo do subsolo da cultura russa, essa ética se mostraria mais arraigada,

[12] Turner cita o ano de 1911, data da publicação, e não da fala de Weber.

> Quando se lê romances russos como, p. ex., "Os irmãos Karamázov" de Dostoiévski; "Guerra e Paz" de Tolstói ou outro semelhante, tem-se então a impressão de uma absoluta falta de sentido nos acontecimentos, uma sucessão de afecções desencadeadas sem propósito algum. Este efeito não é absolutamente acidental, não procede de que esses romances foram escritos para gazetas e que o autor aos escrevê-los não dispunha da menor noção de como terminariam [...] o que as torna extraordinariamente difíceis de se captar é algo que nos ocorre por que elas se fundam no singular e muito antigo pensamento cristão, que Baudelaire denominou a "santa prostituição das almas", ou seja, de amar ao próximo indistintamente, sem se importar com quem, de dedicar-se ao máximo ao próximo (Simmel *et al*., 1911, p. 200).

Em 1919, no entanto, o Grande Inquisidor viria a servir Weber para expor indistintamente os limites dos ideais humanistas mais radicais diante de todas as tentativas revolucionárias, independentemente de seu solo. Todas subestimavam a limitação ética interna de que partiam, independendo do papel do *ethos* religioso servir para tornar a sociedade mais ou menos receptiva. Weber fez alusão ao poder de persuasão de palavras de ordem dessa natureza, isto é, em nome da paz e do humanismo, justamente nessa segunda rara passagem que cita diretamente *Os Irmãos Karamázov* e não podemos subestimar o paralelo desses antecedentes diante do sentido imanentemente utópico de "O Grande Inquisidor":

> No mundo real, vemos renovar-se a experiência em que o adepto da ética da convicção se converte, repentinamente, em profeta quiliasta; este é o caso, p. ex., daqueles que haviam pregado: "o amor contra a violência" e num piscar de olhos apelam à violência – no caso, ao *último* ato violento com o qual se estabelecerá a condição para promover o aniquilamento de *todo* estado de violência [*gewaltsamkeit*] – são como nossos militares dizendo aos soldados antes de cada ofensiva: 'Esta será a última; ela nos trará a vitória, e com ela, a paz'. O

> adepto da ética da convicção não suporta a irracionalidade ética do mundo. Ele é adepto ao 'racionalismo' de um cosmos ético [*kosmisch-ethischer*]. Todos que conhecem Dostoiévski recordarão da cena com o grande inquisidor e como ele encontrou-se oportunamente diante desse problema. Não é possível conciliar a ética da convicção e a ética da responsabilidade debaixo de um mesmo teto [*unter einen Hut zu bringen*] (Weber, 1992, MWG I/17, p. 240; B58-59).

O sentido da interpretação que Weber faz da passagem dos *Irmãos Karamázov* não está aqui totalmente explicitado, mas pode ser somado à discussão anterior e, ainda, à alusão que esse mesmo texto faz aos "santos de Dostoiévski" (Weber, 1992, MWG I/17, p. 247; B63) e que analisaremos a seguir. Juntas, essas passagens sugerem, com certa segurança, em que sentido a abordagem do escritor russo converge com esse momento da análise ético-política weberiana e com sua sociologia da dominação, nesse segundo caso, no que se refere ao tema da rotinização do carisma[13]. Por já não poder manter a chama de seu líder carismático, o Inquisidor toma assumidamente para si o fardo legado pela liberdade carismática irruptiva. Assim, ocultando seu ateísmo, o personagem entende que deve sequestrar a liberdade outorgada pelo Cristo, pois a humanidade não suportaria o peso dessa responsabilidade. "A multidão deveria ser guiada por aqueles poucos que são fortes o suficiente para carregar o fardo da liberdade", a própria

[13] Esse tipo de dominação, o carismatismo, está fadado a morrer "por asfixia" quando os valores das orientações práticas de renúncia aos valores mundanos circundantes, a vida orientada à negação das ordens políticas, econômicas e sociais vigentes enfrentam as necessidades materiais e a própria rotinização, chocando-se com poderes (e valores) imanentes que a dissolvem ou contaminam a pureza de sua existência lábil: "neste percurso a vida tempestuosamente emotiva [*stürmisch-emotionale*] e alheia ao econômico é conduzida a uma lenta morte por asfixia, sob o peso impositivo dos interesses materiais [...]. Invariavelmente, do séquitos carismáticos de um herói guerreiro se originará um Estado, do comunitarismo carismático de um profeta, artista, filósofo [...] um igreja, uma seita, uma academia, uma escola [...] Do apostolado carismático ocorrerá inevitavelmente aquilo que também temia o apóstolo 'não deixar apagar a chama do espírito', daí provirá o dogma, a doutrina, a teoria, regulamento, estatuto legal ou qualquer conteúdo de uma tradição petrificada [*versteinernden*]" (Weber, 2005, MWG I/22-4, p. 488-89; A761-62).

ideia de que tudo é permitido[14]. Assim interpretava Žižek (2016, p. 42-43), apartando-se das leituras mais convencionais:

> não seria essa a versão de Dostoiévski do "se Deus não existir, então tudo é permitido?" Se a dádiva da liberdade de Cristo é nos tornar radicalmente livres, então essa liberdade traz consigo o fardo da responsabilidade total.

Discussão que fundamentará o sentido específico de sacrifício apresentado segundo um viés teológico e psicanalítico que foge ao presente tema. Também interpretando o tema do Grande Inquisidor segundo as reflexões weberianas, Charles Turner (1999, p. 168) chega a uma síntese muito apropriada: "para o Grande Inquisidor, o homem não conhece fardo maior do que a liberdade de consciência e nem prova [*trail*] maior que as exigências da fraternidade universal".

Que mais se poderia extrair do original? Será proposto, aqui, que Weber trilhou uma leitura de "O Grande Inquisidor" algo distinto da leitura lukacsiana do sacrifício ético-político, o reconhecimento da condição histórica que apresenta os cálculos de custos e danos já como adesão ao poder diabólico, ao caminho que conduz a Smiérdiakov, isto é, como opção ética diametralmente oposta a dos ideais desses santos, antigos como Abraão e modernos como Platão Karataev: "O espírito terrível e inteligente, o espírito da autodestruição e do nada – continuou o velho –, o grande espírito falou contigo no deserto, e nos foi transmitido nas escrituras que ele te haveria 'tentado'. É verdade?" (Dostoiévski, 2012, p. 358). Weber leu Dostoiévski segundo a contaminação ética da ordem carismática que, abnegando sua origem, pactua com poderes profanos. O grande inquisidor se refere de forma dúbia ao poder diabólico do tentador, sugerindo que a própria religião em sua trajetória cede paulatinamente a todas as três tentações desse espírito. O personagem, Ivan Karamázov, compreende que as tentações de Cristo simbolizam o recurso religioso-dogmático ao milagre,

[14] 1 Coríntios 10:23,24: "todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm; todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas edificam".

ao mistério e à autoridade[15], para Weber, uma adesão ao *daemon* oposto à ética cristã. O Inquisidor confessará ao próprio Cristo sua lógica e, enfim, como aderiu à proposta do espírito do caos, da destruição e do nada:

> Faz muito tempo que já não estamos contigo, mas com ele, já se vão oito séculos. Já faz oito séculos que recebemos dele aquilo que rejeitaste com indignação, aquele último dom que ele te ofereceu ao te mostrar todos os reinos da Terra: recebemos dele Roma e a espada de César, e proclamamos apenas a nós mesmos como os reis da Terra, os únicos reis, embora até hoje não tenhamos conseguido dar plena conclusão à nossa obra. Mas de quem é a culpa? Oh, até hoje isto não havia saído do esboço, mas já começou. Ainda resta esperar muito por sua conclusão, e a Terra ainda há de sofrer muito, mas nós o conseguiremos e seremos os Césares, e então pensaremos na felicidade universal dos homens. Entretanto, naquele momento ainda podias ter tomado a espada de César. Por que rejeitaste esse último dom? (Dostoiévski, 2012, p. 366).

Aliócha questionará a narrativa de seu irmão e buscará defender a ortodoxia russa dessa provocação, pois, para ele, sua narrativa só se aplicaria ao catolicismo romano e aos "jesuítas", mas Ivan reitera, com um tom que ainda soa profético, o sentido de uma mera imagem poética, fazendo com que, por vezes, Aliócha oponha-se a ela como se seu próprio irmão estivesse em defesa do Inquisidor. Weber, que estudou os primeiros movimentos *Narodniks* da Rússia czarista, já compreendia o quanto a oposição da Igreja Ortodoxa ao Cesaropapismo não a impediu de ser recorrentemente cooptada por projetos políticos e pela garantia do *status quo* e outros fins políticos[16], ela se apresenta, não raramente, como um

[15] "Muitos me dirão naquele dia: 'Senhor, Senhor, não profetizamos em teu nome? Em teu nome não expulsamos demônios e não realizamos muitos milagres?' Então eu lhes direi claramente: Nunca os conheci" (Mateus 7:22-23).

[16] "Os ortodoxos autoritários e os eslavófilos imperialistas viram neles [camponeses russos] a garantia para manter uma duradoura unidade interna dos russos sob o cetro do Czar: os humildes mujiques representavam para eles o tipo futuro da humanidade russa vitoriosa,

instrumento de dominação identitário, tal como ocorre hoje sob o comando político de Vladimir Putin: "Cristo triunfou sobre o inferno e a Rússia também triunfará", isto é, contra os poderes ocidentais, *slogan* atual da política de alistamento russa.

Em *Os Irmãos Karamázov*, esse posicionamento eslavófilo aparece, por exemplo, nas considerações do Padre Paísi:

> Pelo contrário, é o Estado que se converte em Igreja, que se eleva até ela e torna-se uma Igreja sobre a terra inteira, o que é diametralmente oposto a Roma, ao ultramontanismo, à vossa interpretação, e não é senão a missão sublime reservada à ortodoxia no mundo. É no Oriente que essa estrela começará a resplandecer (Dostoiévski, 2021, p. 103).

Paul Honigsheim (2003) interpretava essa mesma realidade russa com seu "povo-*messiah*" nos termos do paralelo weberiano "os russos grego-ortodoxos não eram apenas uma nação, eram um povo, escolhido por Deus, o messias coletivo dotado dessa capacidade de sentir-se diante da salvação do mundo, tomando-o sob seu controle" e foi além, igualando essa lógica de forma direta à própria experiência soviética, "os sucessores secularizados do czarismo grego-ortodoxo, os soviéticos, que parecem em todo lugar assumir o papel do Messias coletivo, valendo-se da violência" (Honigsheim, 2003, p. 116). Entretanto, sob a forma de uma ética da convicção, os elementos valorativos carismáticos já não se salvariam nesse pacto com os meios políticos impositivos, ou mesmo com a instrumentalização da religião como meio de dominação:

> Os grandes virtuosos do amor acósmico humanista e da bondade, venham eles de Nazaré, de Assis ou de castelos da realeza indiana, não trabalhavam por meio do instrumento político: a violência; seu reino não era

igualmente submissos a igreja e ao Czar. Os radicais do anarcossocialismo viam neles, ao contrário, o tipo de homem que trilharia a sofrida passagem sobre o progresso ocidental segundo o Slogan: 'camponeses tomai as terras; trabalhadores tomais as fábricas'" (Weber, 2019, MWG I/10, p. 201; A302).

> "deste mundo", ainda que eles tenham agido e ainda interajam com este mundo; deles temos nas figuras de Platão Karataev e dos santos de Dostoievski as reconstruções mais adequadas que alguém poderia fazer. Quem busca a salvação de sua alma e a redenção das demais almas não as busca pelos caminhos da política, pois ela possui tarefas totalmente distintas: as que só se resolvem com a violência. O gênio, ou o demônio da política vive em uma tensão interna com o Deus do amor e também com o Deus cristão em sua característica forma eclesiástica, estão em um estado de conflito insolúvel e sempre prestes a eclodir (Weber, 1992, MWG I/17, p. 247; B63).

Até mesmo essa referência ao reino que "não é desse mundo"[17] poderia mostrar-se, também, segundo um paralelo com um dos "grandes diálogos" do qual participa Ivan, Miússov – parente mais abastado da primeira esposa de Fiódor Karámazov – o *stáriets* e outros personagens que buscam perspectivar, a sua maneira, uma "grande ideia" debatida, como é o caso do padre Paísi. Foi esse último personagem que inseriu no diálogo o tema do artigo de Ivan sobre a relação da igreja com o Estado, dando origem a um conjunto de imagens e problemas que prefigurarão, em parte, o teor de seu esboço poético, "O Grande Inquisidor". Esse paralelo seria improvável se não fosse a referência direta aos "santos de Dostoiévski" (*Dostojewskischen Heiligen*) nessa passagem.

Nesse diálogo, que prepara a discussão central visada por Weber, o padre comenta: "li esse livro ao qual o senhor faz objeções – voltou-se para Ivan Fiodórovitch – e fiquei surpreso com as palavras do clérigo de que 'a Igreja não é um reino deste mundo'". Essa afirmação do evangelho lhe parecia afrontar seu ideal eclesiástico, pois afirmará: "a Igreja é, em verdade, um reino, foi determinada a reinar, e no fim das contas deverá aparecer como reino em toda a face da Terra, incontestavelmente – isto nos foi prometido..." (Dostoiévski, 2012, p. 88). Aliócha acompanhará admirado todo esse debate. Nessa altura da discussão, o padre não compreende ainda

[17] Como também a um dos panfletos dos últimos escritos de Tolstói.

a posição defendida por Ivan que, muitas vezes, permanece calado diante de semelhantes interpretações sem as negar ou ratificar. Como o artigo de Ivan defendia um ideal em que o Estado ascenderia à forma da igreja, Países julgava estar convergindo com a posição de Ivan; não via ambiguidade ou contradições na sua declaração.

Esse mal-entendido só seria perceptível havendo compreendido o teor de "O Grande Inquisidor" apresentado muitas páginas depois. Contudo, trata-se de um diálogo que demonstra a maestria da construção polifônica do autor, nenhum personagem, nem mesmo Ivan, fecha a forma argumentativa da ideia debatida, mesmo a forma argumentada posteriormente permanecerá aberta a ressignificações[18], como podemos observar, podem ser interpretadas diferentemente pela construção polifônica dos personagens dessa obra e pelos intelectuais, leitores de Dostoiévski, Weber e Lukács.

A referência de Weber aos santos de Dostoiévski nos permite delinear com mais clareza o sentido que ele buscava recortar a partir de sua alusão ao "O Grande Inquisidor". Soma-se a essa figura o personagem do outro grande escritor russo, Platão Karataev, um típico camponês de *Guerra e Paz*[19], que se caracterizava pelo que Weber denominava "a arte de Tolstói" (*Tolstojschen Kunst*) (Weber, 1992, A17); ele é apresentado diante do desfecho em que foi narrado seu destino, isto é, pela construção monológica[20] em que o personagem representa o próprio ideal de uma ética da convicção que se sobrepõe, individualmente e tragicamente em todos os momentos, à realidade imperialista violenta da Era Napoleônica.

[18] Leonid Grossman teria sido um dos primeiros a defender que "cada opinião se torna de fato um ser vivo e é inseparável da voz humana materializada" (Bakhtin, 1981, p. 11).

[19] Em mais de uma tradução para o português, verificamos um erro editorial ao acrescentar uma vírgula entre o primeiro nome e o sobrenome do personagem Platão Karataev. Weber não se referia, aqui, a Platão.

[20] No sentido consagrado por Bakhtin (1981, p. 59-62) e que foi aplicado especificamente ao tema da morte em Tolstói.

O destino do personagem simboliza a nova forma do heroísmo trágico[21], que na modernidade se encerra na forma pessoal, problematizando a possibilidade individual e ético-imperativa segundo sua fragilidade diante das condições histórico-políticas inconciliáveis com sua existência. Esse personagem pode ser colocado dentro das ideias de Tolstói de duas formas, a lukacssiana que a contrapõe às antigas epopeias, pois, na versão burguesa, há a impossibilidade de um sentido comunitário para dar significado ao sacrifício do herói, ou a forma weberiana, como veremos, que busca conservar algo do heroísmo antigo, embora o reinscreva em uma realidade politicamente indiferente às escolhas éticas individuais.

Edith Hanke (1993) caracterizava o personagem por esse sentido recorrente, embora nem sempre central, da poética de Tolstói, "retrato de seu amor pelo povo russo, em especial, aos camponeses russos", mas acrescenta algo relativo à fase das ideias de Tolstói, o destino de Platão Karataev permitia observar uma visão mística que era, então, menos cristã e mais voltada ao sentido natural da vida, "o céu se torna o símbolo do cosmos. Diante de sua vastidão, a diferença entre a morte do Príncipe André Bolkonski e do simples soldado Platão Karataev se torna desprovida de significado" (Hanke, 1993, p. 15-16). Para essa alma que permanece eticamente inabalável, a adesão radical a valores últimos e inegociáveis representa o sacrifício que não pode produzir a menor interferência nos destinos políticos e, diferentemente do que identificava Lukács, essa construção de Tolstói irá convergir, na análise de Weber, com o tema dos santos de Dostoiévski. Como no comentário à fala de Troeltsch da conferência de 1910, Weber unificava os temas de Tolstói e Dostoiévski diante do problema da irracionalidade ética da realidade.

> Quanto ao Sermão da Montanha – cujo sentido corresponde à ética absoluta do Evangelho – eis algo da maior severidade, muito além do que creem os que hoje citam seus mandamentos. Com eles não se brinca. E para eles vale aquilo que já se disse acerca da

[21] Infelizmente, não há como abordar, aqui, o paralelo dessa noção em Kierkegaard e sua provável recepção no jovem Lukács.

> causalidade na ciência: ela não é um fiacre que alguém pode deter quando bem quiser e no qual se pode embarcar e sair à vontade. Ao contrário, é tudo *ou* nada, *este* é mais diretamente seu sentido, algo um tanto distinto das trivialidades que buscaram extrair dele. Como foi também, p. ex., para o jovem rico: "então saiu ele entristecido dali, pois possuía muitos bens" (Weber, 1992, MWG I/17, p. 234; B55).

Essa passagem também recobra outro possível paralelo, a própria adesão de Aliócha à vida religiosa, que é contraposta ao jovem da parábola:

> A Aliócha pareceu estranho e até mesmo impossível viver como antes. Está escrito: "Se queres ser perfeito, vai, vende teus bens, dá aos pobres... e segue-me". Aliócha disse de si para si: "Eu não posso em vez de 'tudo' dar dois rublos, e em vez de 'segue-me' ir apenas à missa".

Sua adesão representa o oposto dessa do jovem rico. Mas a ele sobrevirá um destino indiferente a esse compromisso, quase à maneira das tragédias antigas, pois tudo ocorrerá tal qual havia sido "profetizado", ele se verá diante da decisão de cumprir uma missão no limiar dessa adesão e no momento oportuno, quando o *stáriets* Zóssima, autor da profecia, partir dessa vida terrena, deverá ele abandonar o mosteiro para cumprir uma missão mundana, como vimos, a carta de Weber a Frick provavelmente remetia a esse desfecho.

Considerações finais

Tanto Dostoiévski como Weber abordaram as necessidades humanas em geral, a condição humana e suas pretensões, segundo a imposição de uma realidade que impera se contrapondo ao destino individual daqueles que se sacrificam no altar dos valores mais elevados do amor à humanidade. Weber empregava essa figura do "fiacre", um veículo em que, supostamente, embarcamos e pagamos para nos levar

aonde queremos ir, para ilustrar como os posicionamentos ético-políticos dessa natureza não podem alterar o destino histórico, trata-se de uma metáfora sobre a fantasia intelectual dos que se orientam por valores previamente dados (*aufgegeben*) e não reconhecem ou sucumbem à semelhante imposição do destino político já em curso, essa imagem converge com o destino dos referidos personagens de Tolstói e Dostoiévski. Seu propósito era metaforizar o fato de que, ao reconhecer essas imposições do destino, muitos acabam por desembarcar, abandonar seus ideais, quando convém e que seria ingenuidade crer em um destino "à contrapelo"[22] das transformações políticas já em curso. Nesse ponto, ressalta-se por que, em 1920, Weber ainda recorria à noção kantiana de valores previamente dados para dissuadir Lukács? Mas estaria Lukács sendo ingênuo nesses termos?

Verificamos que não, Lukács reconhecia estar diante dessa mesma dificuldade, semelhante retórica caberia mais a Foerster que a Lukács, pois, como vimos, o jovem húngaro já se distanciava dos postulados de uma ética com elementos dados de forma incondicional (*aufgegeben*) e passava a defender uma ação condicionada pela própria época imperialista: age como se o destino histórico universal dependesse de sua escolha. Seria um "como se" nos termos do imperativo categórico kantiano (age *como se* a ação pudesse converter-se em lei da natureza) e, assim como Kant sabia perfeitamente que a ação ética não tem esse poder de se converter em lei natural, Lukács sabia muito bem que a ação individual não tem o menor impacto no curso político da história mundial, por isso a pressupunha segundo o ideal do autossacrifício.

Se essa interpretação identificou adequadamente as divergências das leituras de Weber e Lukács sobre a irracionalidade ética da realidade e suas consequências políticas, a maneira como Weber reutiliza os argumentos que apelam ao descrédito do socialismo sugere uma qualidade intelectual mais distante da sensibilidade artística de Dostoiévski, em sua capacidade de

[22] Seguindo a tradução que consagrou em português essa aproximação entre marxismo e messianismo de Walter Benjamin (2012, p. 13, frag. VII).

reconstruir uma pluralidade de vozes que responde à profundidade anímica de cada sujeito e segundo uma condição interior indeterminada. Sua posição final o coloca mais próximo da frieza analítica do cientista que buscava a redução intencionalista da subjetividade e, ainda, poder esquadrinhar os conflitos do sentido ético e social da existência em tipologias predefinidas. Weber estaria distante da qualidade do "homem universo" e mais próximo daquilo que Mítia e Fiódor Pavlovitch apelidavam de "um Bernard".

Escapou a Weber essa indeterminação, que fez com que em um breve lapso de tempo Lukács aderisse a um novo *métron* para responder ao seu "enigma" e escolher o sacrifício mais elevado, uma régua moral, algo próximo do sacrifício que encontramos na vocação de Aliócha, e que deveria igualmente se aplicar a um socialista, tal como suspeitava Dostoiévski ao apresentar ao leitor, seu herói:

> [...] era aquele rapaz da época mais recente [...] ávido da verdade, [...] querendo realizações e pronto a tudo sacrificar com esse fim, até mesmo a vida. Entretanto, esses rapazes não compreendem, desgraçadamente, que sacrificar sua vida é a coisa mais fácil em muitos casos, ao passo que consagrar, por exemplo, cinco ou seis anos da bela mocidade ao estudo e à ciência [...] é um sacrifício que os ultrapassa. Alíocha só fizera escolher a via oposta a todas as outras, mas com a mesma sede de realização imediata. Logo que se convenceu, após sérias reflexões, de que Deus e a imortalidade existem, disse a sim mesmo, 'quero viver para a imortalidade, não admito compromissos'. Igualmente, se tivesse concluído que não há nem Deus nem a imortalidade, ter-se-ia tornado imediatamente ateu e socialista (Dostoiévski, 2021, p. 50).

No momento do debate em que Weber ainda estava vivo, Lukács constrói sua interpretação do tema do sacrifício em Dostoiévski sob forte influência de Vania, personagem de Sávinkov (2015, 2019) em *O Cavalo Pálido*. Esse autor, ligado ao movimento *Narodnik*, forneceu-lhe inicialmente a síntese trágica do problema colocado pelo escritor russo. Do enigma de Weber resultaria que, tanto o patriota, quanto o revolucionário

terão sangue em suas mãos, a diferença é que o primeiro justifica para si esse ato que fere a moral humanista como um destino alheio aos seus poderes; o revolucionário jamais aceita interiormente e nem politicamente a continuidade dessa condição política, embora sua ação ainda se reproduza pela limitação presente inescapável à qual está preso.

Esse tema, ainda por ser analisado, ecoará tanto em seu projeto de estudo sobre Dostoiévski como em sua versão tardia da *Estética* e nas polêmicas contra o existencialismo. Nessa última obra referida, sua visão sobre Sávinkov (2015, 2019) parece abalada.

No capítulo "A Ética Existencialista e a Responsabilidade Histórica", o autor recorre aos personagens de Dostoiévski uma vez mais, agora para condenar Sávinkov (2015, 2019) junto aos demais intelectuais que foram desorientados pelo niilismo: "Sávinkov-Ropschin converteu-se de um social-revolucionário em um líder de bando antirrevolucionário partindo desse tom sentimental niilista da irracionalidade do mundo". Nessa discussão mais tardia, Sávinkov (2015, 2019) perde sua auréola, como no poema baudelairiano, tal como outros intelectuais que julgavam o ato de liberdade segundo uma imposição subjetiva e que, ao final, abdicam da fé na revolução por não suportar as consequências de estar condenado a escolher, "eles certamente possuem hoje a liberdade, mas também a responsabilidade [*Verantwortlichkeit*] histórica da decisão" (Lukács, 1951, p. 125). Como esse escrito parece atestar, até 1949 Lukács manteve-se coerente à sua fórmula ética do agir político, ao "como se" o destino do mundo dependesse da ação ou inação. Ainda que ela não se mostre suficiente para realizar as pretensões dessa máxima, para ele, somente esse sacrifício da alma que reconhece a responsabilidade e o seu fardo nos permite orientar uma liberdade, por mais impotente que seja, para a escolha politicamente e tragicamente ética.

Referências

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BOCHSLER, Regula. Zürich riecht den Rauch des Roten Terrorismus. *SWI Swissinfo*, n. 1, 2019. Disponível em: https://www.swissinfo.ch/ger/serie--anarchisten-in-der-schweiz---7_zuerich-riecht-den-rauch-des-roten-terrorismus-/45322604.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Crime e Castigo*. São Paulo: Editora 34, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Duas Narrativas Fantásticas. A Dócil e O Sonho de um Homem Ridículo*. São Paulo: Editora 34, 2003.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Os Demônios*. São Paulo: Editora 34, 1993.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karámazov*. São Paulo: Editora 34, 2012.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karámazov*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

HANKE, Edith. *Prophet des Unmodernen.* Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110934953.

HANKE, Edtih. Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth. *In*: HIMSTER, Sam (Org.). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. London: Macmillan Press, 1999. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-349-27030-9_7.

HONIGSHEIM, Paul. *The Unknown Max Weber*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2003.

KANT, Immanuel. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. *In*: KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2008. p. 173-179.

KEMPLE, Thomas. *Intellectual Work and the Spirit of Capitalism*. London: Palgrave Macmillan, 2024.

LÖWY, Michael. *A Evolução Política de Lukács de 1909-1929*. São Paulo: Cortez Editora, 1998.

LUKÁCS, Georg. *Existentialismus oder Marxismus?* Berlin: Aufbau Verlag, 1951.

LUKÁCS, Georg. *Georg Lukács Werke*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2018.

LUKÁCS, Georg. *Georg Lukács Werke*. Band 14 Prolegomena Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbband. Darmstadt: Luchterhand Verlag, 1986.

LUKÁCS, Georg. Le Bolchevisme comme Problème Moral. *In*: LÖWY, Michael. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*. Paris: PUF, 1976. p. 308-312.

LUKÁCS, Georg. *Schriften zur Ideologie und Politik*. Werkauswahl Band 2. Darmstadt: Luchterhand Verlag, 1967.

MOMMSEN, Wolfgang. *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1975.

ROSELINO, Luis F. Salles. Sobre a recepção do conceito de *Verantwortlichkeit* de Wilhelm Windelband na antinomia das éticas da convicção e da responsabilidade de Max Weber. *Seara Filosófica*, n. 7, p. 1-12, 2013. DOI: https://doi.org/10.15210/sf.v0i7.3029.

SÁVINKOV, Bóris. *O Cavalo Pálido*. São Paulo: Grua, 2019.

SÁVINKOV, Bóris. *Das fahle Pferd*. Roman eines Terroristen. Berlin: Verlag Galiani, 2015.

SIMMEL, George; TÖNNIES, Ferdinand *et al*. *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*. vol. 19. Frankfurt M. Reden und Vorträge Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1911. Recuperado de: https://archive.org/details/verhandlungendes00deut.

TARR, Zoltan. A Note on Weber and Lukacs. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, v. 3, n. 1, 1989. DOI: https://doi.org/10.1007/BF01430693.

TCHIRKÓV, Nikolai. *O estilo de Dostoiévski*. *Problemas, ideias, imagens*. São Paulo: Editora 34, 2022.

TIHANOV, Galin. Ethics and Revolution: Lukács's Responses to Dostoevsky. *Modern Humanities Research Association*, v. 94, n. 3, p. 609-625, 1999. DOI: https://doi.org/10.2307/3736988.

TURNER, Charles. Weber and Dostoyevsky on Church, Sect and Democracy. *In*: WHIMSTER, Sam (Org.). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. London: Macmillan Press Ltd., 1999. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-349-27030-9_8.

WEBER, Max. *Max Weber Gesamtausgabe*. MWG I/7 Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

WEBER, Max. *Max Weber Gesamtausgabe*. MWG I/10 Zur Russischen Revolution von 1905. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

WEBER, Max. *Max Weber Gesamtausgabe*. MWG I/17 Wissenschaft als Beruf; Politik als Beruf. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

WEBER, Max. *Max Weber Gesamtausgabe*. MWG I/22-4 Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

WEBER, Max. *Max Weber Gesamtausgabe*. MWG II/8 Briefe 1913-1914. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. DOI: https://doi.org/10.1628/978-3-16-158357-5.

WEBER, Max. *Max Weber Gesamtausgabe*. MWG II/9 Briefe 1915-1917. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. DOI: https://doi.org/10.1628/978-3-16-158357-5.

WEBER, Max. *Max Weber Gesamtausgabe*. MWG II/10-1 Briefe 1918-1920. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

WEBER, Max. *Max Weber Gesamtausgabe*. MWG II/10-2 Briefe 1918-1920. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

WHIMSTER, Sam (Org.). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. London: Macmillan Press Ltd., 1999. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-349-27030-9.

WINDELBAND, Wilhelm. *Über Willensfreiheit*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1904.

ŽIŽEK, Slavoj; GUNJEVIĆ, Boris. *O Sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

Data de registro25/04/2025

Data de aceite: 29/10/2025