



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

ISSN: 1807-8656

actahuman@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Coelho, Allan Silva; Vieira, Cesar Romero Amaral
Convicção e responsabilidade em Max Weber a partir da teoria da irracionalidade da esfera erótica
Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 41, núm. 3, 2019
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v41i3.46492>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307363383003>

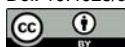
- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



Convicção e responsabilidade em Max Weber a partir da teoria da irracionalidade da esfera erótica

Allan Silva Coelho* e Cesar Romero Amaral Vieira

Departamento de Educação, Centro de Ciências Humanas, Universidade Metodista de Piracicaba, Rodovia do Açúcar, km 156, 13400-911, Piracicaba, São Paulo, Brasil.*Autor para correspondência. E-mail: allancre@yahoo.com.br

RESUMO. A racionalização de todas as esferas da vida constitui em Weber um tema que permeia sua análise da sociedade. A grande contradição da modernidade consiste no fato de que suas promessas de emancipação do indivíduo realizam-se no processo de racionalização que tem como consequência não prevista o risco de se transformar em uma nova servidão. O problema da formação de indivíduos autônomos e racionais encontra seu paradoxo na promessa de liberdade frente aos sentidos religiosos e mágicos, mas a partir da submissão a uma nova ‘jaula de ferro’. A oposição entre ética da convicção e ética da responsabilidade tornou-se uma chave de leitura clássica que conduz a teoria weberiana a resignação frente a racionalização. No entanto, o próprio Weber desloca esta compreensão quando percebe que o erotismo e a corporeidade, como outras esferas, possuem espaços de autonomia mesmo se confrontados aos poderes impersonais rationalizantes. Abordar esta chave de leitura, considerando os movimentos contraditórios da razão moderna, permite outra articulação da teoria da irracionalidade da esfera erótica que conduz como resultado a uma inovadora compreensão do paradoxo ético. A partir da revisão bibliográfica e dos estudos dos textos e revisões que Weber propõe no final da década de 1910, argumenta-se que o erótico pode ser considerado como elemento de tensão entre convicção e responsabilidade nas possibilidades de ‘redenção intramundana’. A hipótese é que, a partir das questões da corporeidade e do erotismo, Weber utiliza seu quadro analítico não mais para superar os paradoxos entre convicção e responsabilidade, mas para entendê-los em sua ambiguidade, recolocando em outros termos as conclusões sobre a possibilidade de alguma saída da ‘jaula de ferro’.

Palavras-chave: racionalidade; ética da convicção; ética da responsabilidade; erotismo; paradoxos da modernidade.

Conviction and responsibility in Max Weber from the theory of the irrationality of the erotic sphere

ABSTRACT. The question of rationalization of all walks of life is in Weber a central theme that permeates throughout his analysis of society. The great contradiction of modernity lies in the fact that their individual emancipation promises are held in the rationalization process that has not provided as a result the risk of turning into a new servitude. The problem of formation of autonomous and rational individuals is its paradox in the promise of freedom from religious and magical senses, but from submission to a new and inescapable ‘iron cage’. The irremediable opposition between ethics of conviction and ethics of responsibility has become a classic reading key that leads to Weberian theory resignation forward the rationalization of all walks of life. However, Weber himself moves this understanding when he realizes that eroticism and physicality, as other spheres, have spaces of autonomy that are confronted tirelessly to impersonal powers with rationalizing ambitions. This perspective considers the contradictory movements of modern reason, and this tension allow another articulation of the theory of erotic sphere of irrationality that leads to an innovative understanding of the ethical paradox. From the literature review of studies of texts and revisions that Weber proposed in the late 1910s, it is argued that puts the erotic as element of tension between conviction and responsibility in the possibilities of ‘redemption intramundane’. The hypothesis is that, from the issues of corporeality and eroticism, Weber uses its analytical framework no longer to overcome the paradoxes between conviction and responsibility, but you want to understand them in their ambiguity, placing in other words the conclusions about the possibility of some off the ‘iron cage’.

Keywords: rationality; ethics of conviction; ethics of responsibility; eroticism; paradoxes of modernity.

Received on February 4, 2019.

Accepted on October 15, 2019.

Introdução

É comum dizer que Max Weber é um dos teóricos ocidentais que mais tem influenciado os debates acadêmicos no campo das ciências humanas¹. Realizou extensos estudos de história comparada e constituiu-se como um dos autores mais influentes no estudo do surgimento do capitalismo ocidental. Sua obra abrange diversas dimensões do pensamento humano, dentre as quais destaca-se como fundamental o papel dado a racionalidade na cultura ocidental. É sempre oportuno dizer que Weber não teve a pretensão de fazer uma análise do capitalismo moderno, como tal, mas sim, descobrir um modo racional de vida pré-capitalista que tornou possível a racionalização econômica do capitalismo como sistema (Teixeira & Frederico, 2010). Esta é a principal chave de leitura de uma de suas maiores obras, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Weber, 1987). Nela, Weber faz uma investigação das relações causal-históricas que deram origem ao nascimento e ao desenvolvimento da moderna sociedade capitalista ocidental, enquanto individualidade histórica. Compreender interpretativamente a conduta de vida (*Lebensführung*) do agente religioso para então poder explicá-la causalmente em seu curso e efeito estava no horizonte de suas preocupações.

O pensamento de Max Weber é complexo e por vezes apresenta-se contraditório diante da radiação polissêmica de seu vasto conhecimento, somado às fecundas apropriações, ortodoxas ou nem tanto, de sua obra pelos teóricos que nele se referenciam como foi o caso por exemplo da tradução inglesa de Talcott Parsons². Poucos autores suscitaram tantas controvérsias, interpretações e reinterpretações (Löwy, 2012). Celeumas estas que agora podem ser melhor investigadas com a edição crítica da Obra Completa de Max Weber (MWG – *Max Weber Gesamtausgabe*), trabalho desenvolvido por anos na Alemanha, mas que pelo alto valor do custo final ainda se encontra distante do público de língua portuguesa dificultando em muito o acesso ao melhor da pesquisa sobre este grande teórico³.

A partir dos textos e revisões que Weber propõe no final da década de 1910, procuramos explicitar o contexto no qual o autor parece deslocar sua compreensão da ética para melhor compreender como enfrenta o desafio posto pela ascensão de uma cultura sensual na Alemanha em relação aos valores conjugais ético-religiosos do ideal ascético da moral burguesa do qual compartilhava. A hipótese é que, a partir das questões da corporeidade e do erotismo, Weber utiliza seu quadro analítico não mais para superar os paradoxos entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade, mas para comprehendê-los em sua ambiguidade. A teoria da irracionalidade da esfera erótica, nesta perspectiva, apontaria novas conclusões sobre a possibilidade de alguma saída “[...] das frias mãos ósseas das ordens racionais [...]” (Weber, 1982, p. 397), como também, por que não, indica outra análise da ação política e das tarefas da ciência, temas que permanecerão como desafio.

A racionalização da vida cotidiana

A problemática da elucidação da gênese do processo de racionalização em todas as esferas da vida constitui em Weber o eixo central que permeia a sua obra sociológica, principalmente na sua fase de maturidade, como defendem alguns de seus principais especialistas⁴. A grande contradição da modernidade consiste no fato de que suas promessas de emancipação do indivíduo realizam-se em um processo cada vez maior de racionalização da vida, como fenômeno geral e abrangente, que tem como consequência não prevista o risco de transformar-se em uma nova servidão, particularmente a observada no ocidente.

Nos últimos parágrafos da versão ampliada de 1920⁵ d'*A ética protestante*, podemos acompanhar o trágico desfecho que Weber deu à modernidade. Os últimos anos foram os mais reveladores de seu pensamento sobre a condição da modernidade ocidental e do inexorável processo de racionalização. A tensão principal que conduz o seu pensamento está centrada na questão de como uma motivação religiosa existente num passado recente se transformaria em uma compulsão de caráter estritamente racional que arrasta de modo

¹ Sobre diferentes avaliações sobre a importância da obra de Weber para as ciências humanas, recomendamos (Löwy, 2012; 2013) e (Teixeira, 2010).

² A grande contribuição de Talcott Parsons está na disseminação da obra de Weber, fora da Alemanha, pela tradução da *Ética protestante*, entretanto a sua apropriação caracterizou-se incorreta e problemática, dando ênfase a um Weber excessivamente funcionalista (Cf. Schluchter, 2011).

³ O valor material acumulado de todos os volumes corresponde a aproximadamente € 8.800,00 (Cf. Hanke, 2012).

⁴ Cito aqui, como representante alemão, a obra de Wolfgang Schluchter (1981); e do lado nacional a de Carlos Educar Sell (2013).

⁵ A primeira versão da *Ética protestante* foi publicada entre 1904-1905 no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Arquivo para a ciência social e política social).

irreversível a própria condição humana. O que começou com o processo de ‘racionalização’ (*rationalisierung*) e com o ‘desencantamento do mundo’ (*entzauberung der welt*) provocado pela disciplina moral do protestantismo ascético, como forma de submissão à vontade divina, termina com a fria constatação de um universo determinado por um racionalismo instrumental, fruto do domínio de uma racionalização que se apoia sobre seus próprios fundamentos, subtraindo do ascetismo religioso intramundano todo o significado que tinha adquirido no mundo e da religião suas funções normativas perante a sociedade.

Essa ideia de modernidade que esvaziaria a função social da religião, substituindo-a por uma forma de organização mais voltada aos interesses das ‘paixões puramente agonísticas’ (Weber, 2004), deixando as crenças religiosas para a vida privada, provoca não somente uma mudança de eixo na concepção religiosa da sociedade ocidental, mas, dentre outras consequências, desencadeia um processo histórico considerado irreversível de separação entre as esferas representativas da vida pública e da vida privada, do qual as maiores repercussões podem ser sentidas na decomposição da vida social e em particular na vida comunitária. O mundo moderno seria, pois, um mundo no qual as pessoas prescindem de qualquer apelo ao sobrenatural para legitimar suas ações. Um mundo que se nutre e se autolegitima na capacidade da racionalização científica à custa de um profundo esvaziamento do sentido último e do papel da religião. O mundo estaria dominado por um processo de racionalização progressiva que comandaria todos os soldados a uma batalha sem trégua. Nem o puritano seria mais capaz de agir em conformidade com a vontade de Deus e salvar o mundo, nem sua versão não religiosa, a ilustração (*Aufklärung*), seria capaz de agir em conformidade com a razão e libertá-lo (Weber, 2004). A racionalização haveria separado estes dois lados da moeda por um abismo, que tudo indicava ser intransponível. Weber não se preocupa em apresentar saídas dramáticas para a situação da modernidade. Sua postura intelectual o impele a adotar uma atitude de resignação céтика que submete a condição presente à reflexão. A singularidade de sua análise reside no desejo de compreender, em cada período, as motivações que impulsionam os indivíduos a agirem segundo determinada orientação.

Durante a célebre conferência organizada em Munique pela *Freistudentische Bund in Bavaria*, no dia 7 de novembro de 1917⁶, sobre *A ciência como vocação*, Weber faz um diagnóstico da modernidade ao declarar para alguns jovens estudantes liberais alemães que, “[...] o destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’” (Weber, 1982, p. 182, grifo do autor). É neste ambiente em que ainda se inalava o odor ocre de chumbo, que se pode notar que secularização, racionalização e desencantamento do mundo são tomados, nos escritos weberianos, a partir da lógica da irreversibilidade do processo histórico como uma ‘saída’ das tradicionais imagens mítico-religiosas do mundo. O espelho que refletia as imagens do mundo fora irremediavelmente estilhaçado não restando mais possibilidades de união. Era a prevalência de “[...] um mundo sem magia, sem dúvida, pois exclui toda intervenção do suprassensível na ordem das coisas naturais e humanas; mas é também, Weber insiste nisso, um mundo desprovido de sentido” (Colliot-Thélène, 1995, p. 90), que não comporta mais nenhuma possibilidade de retorno, mas que navega no mar revolto do processo histórico rumo a um porto desconhecido. É assim que a secularização ganha em Weber uma conotação que vai além da negação da interferência do sobrenatural no mundo: a retirada dos ‘valores últimos’ da vida pública.

Entretanto, a perda de sentido não significa a perda dos valores que nutre a sociedade moderna, mas antes o pluralismo desses valores, que, como os cacos de um espelho, estilhaçaram-se em todas as direções da vida social permitindo que cada esfera possa contemplar-se a partir dos seus próprios princípios sem se preocupar com um sentido teleológico unificador. Weber fundamenta-se nos estudos do judaísmo antigo, de forma muito original, para afirmar que o racionalismo destronou o politeísmo. Para ele, foi pelo processo de racionalização que o politeísmo se tornou monoteísmo e que, depois desencantado na modernidade, assume a forma de ‘forças impessoais’. Mas, os deuses antigos, que pareciam mortos, ainda atuam com poder sobre a vida das pessoas, na luta pelo reconhecimento dos valores. Houve o desencantamento, mas os ‘poderes impessoais’ continuam a luta eterna dos deuses. Weber segue seu raciocínio afirmando que é um tormento para o homem moderno, um fardo de nossa civilização, tomar consciência desse conflito entre os valores que dão a orientação à vida. Ao proferir a conferência *A ciência como vocação* (Weber, 1982), diz que a ciência moderna contribui para identificar o problema dos valores, mas ela não ajuda nas escolhas subjetivas. É capaz de demonstrar que tais escolhas possuem consequências lógicas e práticas, isto é, “[...]

⁶ Pierucci (2003, p. 151) faz alusão ao trabalho do historiador Perry Anderson registrando que este foi o mesmo “[...] dia em que os bolcheviques tomaram o poder na Rússia” (Anderson, 1996, p. 99).

em termos de seu significado, tal ou qual posição prática pode ser deduzida com coerência interior, e daí integridade, a partir desta ou daquela posição de *weltanschauliche* última [...]” (Weber, 1982, p. 178), mas não de julgar qual é a mais correta. O mundo não é mais guiado por valores religiosos totalizantes, mas por um relativismo axiológico que como deuses digladiam por nossa atenção, e cada indivíduo de agora em diante “[...] tem de decidir qual é para ele o Deus e qual o demônio” (Weber, 1982, p. 175). Esta é a centralidade do pensamento de Max Weber que foge da mera constatação.

Este politeísmo autonomizante das esferas da vida social, que foi engendrado na cultura pelo processo de secularização, é encarado por Weber como um traço marcante da época moderna, no qual a única saída é adaptar-se mediante uma ação racionalizada neste mundo. De fato, a caracterização da sociedade moderna como uma ‘rija crosta de aço’ (*stahlhartes Gehäuse*)⁷ evoca as ideias de impessoalidade do domínio, submissão e a ausência de possibilidades de saída. Entretanto, se, em princípio, não há escapatórias possíveis, nos textos e acréscimos desta época é possível perceber que Weber permanecia estudando as possibilidades de encontrar brechas. Desse modo, mesmo que superficialmente, apresenta a hipótese de subverter esta lógica através de ações subjetivamente motivadas que não sejam puramente instrumentais e sim orientadas por outros valores (Madeira, 2000) como a dedicação ao trabalho como vocação, o poder carismático ou a força irracional da arte e do erotismo. De acordo com Lichtblau, Weber “[...] percebe uma estreita afinidade eletiva entre as esferas da estética e do erotismo, uma afinidade que também explica sua relevância para a compreensão da modernidade”⁸ (Lichtblau, 1990, p. 98, tradução nossa), como procuraremos demonstrar.

É importante recordar que para Weber o racionalismo específico e peculiar da cultura ocidental é compreendido a partir de um modo de viver particular e que, sob essa denominação, pode-se entender coisas muito distintas. Admite que o critério que permite julgar algo como racional (ou não) são os seus valores básicos. Para ele, cada campo de conhecimento pode ser “[...]’racionalizado’ segundo fins e valores últimos muito diferentes, e, o que de um ponto de vista for racional, poderá ser irracional do outro” (Weber, 1987, p.11 – grifo do autor). Um valor ou princípio é racional ou irracional a partir de um critério de análise, que não é a razão em si mesma. Esta lógica da razão permite que tanto a vida econômica como a contemplação mística sejam rationalizadas na medida em que se modifica a noção do que é fundamental para a vida. Se algo não é irracional em si mesmo, mas de acordo com finalidades e valores propostos, o racional está referenciado também pela compreensão maior do que é o modo de viver humano. Se modificar a compreensão do que é a vida humana, modifica-se o critério de análise. A mudança fundamentalmente religiosa da ética cristã protestante, a princípio, não possui um caráter racionalizado e lógico, uma vez que, para Weber, a experiência religiosa, como qualquer experiência, é irracional, sendo a mística a experiência por excelência. “E, além disso, é certo”, diz Weber: “[...] ‘toda’ vivência religiosa perde conteúdo assim que se tenta formulá-la ‘racionalmente’” (Weber, 2004, p. 218, grifo do autor)⁹. O elemento ‘irracional’ da experiência religiosa não impede que desenvolva seu aspecto racional na metafísica teológica, com consequências lógicas e psicológicas na atitude religiosa derivada da compreensão da finalidade da vida que modifica, “submete” a pessoa ao autocontrole, estabelecendo uma referência ética.

Neste sentido, uma configuração histórica diferente, na medida em que constitui um paradigma de compreensão da vida associado a um modo de produção, instaura também critérios epistemológicos de racionalidade e irracionalidade. Referenciados por critérios da ‘nova racionalidade’, esta inversão da ‘relação natural’ é interpretada como legítima e razoável. Weber (1982) indica a permanência de elementos iracionais neste tipo de vida, isto é, que ainda se regulam, com certa autonomia, fora da racionalidade econômica, como, por exemplo, a esfera erótica.

Sexo e religião

Uma das forças mais arrebatadoras e irrationais da vida cotidiana, a sexualidade, ganha em Weber um destaque adicional em sua reflexão mais tardia. Encarada a princípio como simples detalhe de sua análise, cada vez mais estudos sobre a importância do amor extraconjugal e do erotismo no contexto de uma crise cultural alemã, posta pela efervescência da discussão do papel feminino ante de uma cultura moldada pela

⁷ Utilizaremos neste artigo a edição em português da *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo* (Weber, 2004) da Companhia das Letras, com tradução de José Marcos Mariani de Macedo e com revisão técnica de Antônio Pierucci.

⁸ “[...] perceives a close elective affinity between the spheres of aesthetics and eroticism, an affinity that also explains their relevance for understanding modernity”.

⁹ Nota do autor 66, parte II, 1 – Os fundamentos religiosos da ascese intramundana.

dominação patriarcal¹⁰, tornam-se importantes para a compreensão do conjunto de sua obra e vida. É necessário inserir o pensamento intelectual do sociólogo Max Weber, em consonância com sua postura e desejo, como homem radicado em seu próprio tempo, pois é precisamente neste contexto que parece se estabelecer uma profunda inter-relação entre a teoria e sua vida privada e que refletirá em seus últimos escritos.

Weber foi afetado, na última década de sua vida por uma grande crise que confrontava os estudos culturais alemães e o movimento das mulheres burguesas. Neste período “[...] duas questões de gênero em particular foram muito discutidas em ambos os círculos: o caráter específico de gênero de todas as condições sociais e toda a ‘cultura objetiva’ e o significado do erotismo e do amor sexual em relação ao casamento e à cultura, de modo mais amplo”¹¹ (Lichtblau, 1990, p. 89, grifo do autor, tradução nossa). Tomaremos esta segunda questão como central para o desenvolvimento de nossas pretensões sem nos determos valorativamente na dimensão dos relacionamentos extraconjogais adotados por Weber neste período. De acordo com Lichtblau,

O desafio de um ‘amor livre’ que iludiu a regulação ética e religiosa e tinha afinidade com um estilo de vida estético e expressivo afetou profundamente Weber e, finalmente, o fez modificar decisivamente suas opiniões sobre o significado cultural de uma posição de valor puramente ética e religiosa (Lichtblau, 1990, 102, grifo do autor, tradução nossa)¹².

Enquanto a esfera econômica da vida pode ser entendida como um complexo sistema de racionalidade que faz pulsar a dimensão mercantil da sociedade, a esfera erótica escapa (em aparência) “[...] das frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quanto da banalidade da rotina cotidiana” (Cf. Weber, 1982, p. 397). A estética e o erotismo possuem, como outras esferas da vida, espaços de autonomia, mas, em que também se afrontam incansavelmente os poderes impessoais com ambições racionalizantes. Representam os movimentos contraditórios da razão moderna, como ‘tensões maiores’, como formula Lallement (2013), ou, dizendo de outra forma, seriam espaços de oposições irredutíveis que estruturam práticas e representações sociais (Lallement, 2013).

O estético e o erótico apresentam-se como emancipação da esfera de valores, em que o amor sexual pode assumir o papel de compensação como uma “[...] redenção intramundana em relação ao quotidiano” (Habermas, 1987, p. 176) mesmo que sob um mundo em crescente processo de racionalização. O jogo do amor sexual, de forma inédita, “[...] passava a ser objeto de um interesse afirmativo de proporções insólitas nas camadas mais modernas da sociedade europeia: as elites educadas, os círculos intelectuais, os meios acadêmicos” (Pierucci, 1998, p. 2). Em Heidelberg, muitos dos jovens que professavam essa nova orientação erótica dos valores e da vida pertenciam ao círculo de vanguarda intelectual e artística próximos de Max e Marianne Weber, desejosos de viver uma atmosfera intelectual e um estilo de vida diferente, fora do convencional. Klaus Lichtblau diz que o movimento em sua versão mais atenuada,

[...] resultou em um individualismo ético e estético que cultivava estilos de vida individuais e visava entronizar o amor sexual como força dominante da cultura. Na literatura florescente sobre ciência sexual, ética sexual e erotismo, o fenômeno do amor sexual apareceu como um símbolo crucial que refletia o caráter cultural da modernidade (Lichtblau, 1990, p. 90, tradução nossa)¹³.

Esta novidade não passou despercebida aos olhos maduros de Max Weber. A questão da liberação dos costumes, vista como subversiva à moral vigente, estava ligada diretamente à questão da emancipação das mulheres (com o surgimento do movimento feminista na Alemanha) e, também, com o entendimento de que a sexualidade pode ser objeto da ciência na psicanálise. Weber estava entre a chama da intelectualidade e as paixões que lhes sucumbiam os mais íntimos desejos¹⁴. Influenciado em sua vida por mulheres de forte personalidade, viveu intensamente os conflitos entre a racionalidade e as paixões que procurava dissipar sob uma austera conduta acadêmica e um profundo ideal ascético.

¹⁰ No período anterior a Primeira Guerra Mundial o debate sobre a questão de gênero foi tratado com crucial importância entre os principais intelectuais contemporâneos ocidentais, atingindo, na Alemanha, as dimensões de uma verdadeira “revolução cultural”, na qual a análise da cultura conduzida por Weber ganha destaque. Ver no artigo *Eros and culture: gender theory in Simmel, Tönnies and Weber*, de Klaus Lichtblau (1990).

¹¹ “[...] two gender issues in particular were much discussed in both circles: the gender-specific character of all social conditions and all “objective culture,” and the significance of eroticism and sexual love in relation to marriage and culture-at-large”.

¹² The challenge from a “free love” that eluded ethical and religious regulation and had affinity with an esthetic and expressive lifestyle deeply affected Weber and finally made him modify decisively his views on the cultural significance of a purely ethical and religious value position.

¹³ “[...] resulted in an ethical and esthetic individualism that cultivated individual lifestyles and aimed at enthroning sexual love as the dominant cultural force. In the flourishing literature on sexual science, sexual ethics and eroticism, the phenomenon of sexual love appeared as a crucial symbol that reflected the cultural distinctiveness of modernity”.

¹⁴ Para essa reflexão consideramos o escrito biográfico de Marianne Weber (1988).

A primeira mulher a causar-lhe influência duradoura foi sua mãe Helene (1844-1919), uma mulher culta, altruísta guiada por uma rígida ética religiosa de tradição reformada, entusiasta do movimento feminino que atingiu a Alemanha no final da década de 1880 e que vivia em um casamento desarmonioso, face a um modelo de autoritarismo patriarcal típico da época (Cf. Weber, 1988). O casamento com Marianne, mulher extremamente engajada na luta pela igualdade de direitos das mulheres alemãs e pela justiça social, também causou forte influência em sua personalidade. O casamento de Max Weber e Marianne era um tipo de relacionamento "[...] inteiramente ancorado em um sentimento ético de responsabilidade recíproca [...]" (Bandeira & Osório, 2000, p. 47), no qual a dimensão racional sobrepujava qualquer princípio de romantismo sensualista conduzido por *Eros*. Não obstante a estas duas fortes influências em seu contato com o sexo oposto, Weber deixou-se atrair, primeiramente, pela pianista Mina Tobler¹⁵ (1880-1967), a quem foi apresentado em junho de 1909 e com a qual manteve uma relação de profunda amizade até os últimos meses de sua vida, e, por fim, com Else von Richthofen¹⁶ (1874-1973), sua primeira aluna de doutorado (1901) e que viria a exercer forte atração sexual sobre ele. Ambas foram muito próximas ao casal Weber e simpatizantes do movimento de emancipação sexual de Heidelberg, que tinha como um dos idealizadores o psiquiatra e aluno de Freud, Otto Gross (1877-1920) que “[...] acreditava que a força revolucionária do ‘amor livre’ tinha uma função socialmente terapêutica e poderia transformar a sociedade” (Lichtblau, 1990, p. 99, tradução nossa, grifo do autor)¹⁷.

A literatura especializada sobre a vida privada de Weber, em destaque a biografia escrita por Joachim Radkau *Max Weber. Die leidenschaft des denkens* (2005), destaca demasiadamente sua vida afetiva extraconjugal atribuindo a esta ‘constelação amorosa’ o fator determinante para o fim de suas crises nervosas que o assombraram desde o início de 1898, como o resultado de suas produções científicas, o que parece se tratar de uma visão bastante ‘reducionista’ (Villegas, 2012).

Contudo, sem cair nestes condicionamentos restritos, podemos arriscar a dizer que a correlação que se pode estabelecer entre estas personagens femininas presentes na vida de Max Weber seria que ambas eram mais voltadas a uma ética de convicção (*Gesinnungsethik*) do que de responsabilidade (*Verantwortungsethik*) que caracterizavam as figuras antagônicas de Helene e Marianne¹⁸. É possível também afirmar que essa “constelação amorosa” contribuiu para a formação da personalidade do homem Weber que, vivendo no centro de um turbilhão pessoal, a princípio buscou fazer da responsabilidade moral o cárcere privado de seus desejos mais íntimos, mas, a própria vida incumbiu-lhe de mostrar a impossibilidade dessa subordinação.

Weber percebe que a esfera erótica, que sempre considerou como uma forma de irracionalidade absoluta, possui uma dignidade intelectual com seus conflitos e seus interesses como uma atividade social. Decide então analisá-la com o aparato conceitual da racionalização. Entender o erotismo como uma relação social, talvez a dimensão mais admirada (ou renegada) dos instintos humanos, permite percebê-lo na dinâmica em que toma forma culturalmente sob o governo de uma lógica de valor. Deslocar o olhar da economia, esfera de atividade de profunda racionalidade instrumental, possibilita descobrir a existência de tensões entre a racionalização formal e material, além de conflitos da racionalidade e interesses puramente econômicos. Na análise de Pierucci,

O ‘contexto teórico’ no qual se insere a erótica weberiana é o da análise do processo de racionalização cultural, que se produz e se processa como diferenciação e autonomização das esferas culturais de valor. Autonomização irreversível, por força da própria racionalização interna de cada esfera. Racionalização em vórtice a partir de uma lógica própria, de uma legalidade própria, inerente, que se exponencia e não faz mais que avançar quando ocorre a institucionalização ‘social’ das ordens de vida ou esferas de valor (vide Schluchter, 1979, p. 104-121). É, portanto, da perspectiva da ‘luta cultural’ que Weber considera a nova significação que o amor sexual adquire na modernidade como valor em si mesmo e passa a trabalhar conceitualmente a esfera da relação erótica dos sexos como o lugar para o desenvolvimento de um estilo de vida expressivo, extraquotidiano e anticonvencional, muito próximo em sua pretensão de validade dos novos padrões de conduta e de cultivo de si experimentados e moldados com base nos valores estéticos. Dentro, pois, de um modelo pluralista-conflitivo de modernização cultural (Pierucci, 1998, p. 3, grifo do autor).

¹⁵ Weber viveu uma relação amorosa com a pianista Mina Tobler a partir de 1912, depois de sua estada em Munique. Tobler está relacionada ao crescente interesse teórico de Weber pela música e consequentemente com os escritos sobre sua *Sociologia da música* (Lepsius, 2004, p. 17 e 18).

¹⁶ Sobre a vida de Else von Richthofen ler o esclarecedor artigo de Günter Roth (2011) baseado nas cartas trocadas do casal Edgar e Else entre os anos 1902 e 1918.

¹⁷ “The revolutionary force of “free love,” he believed, had a socially therapeutic function and could transform Society”.

¹⁸ Estes conceitos antitéticos encontram-se mais bem formulados na conferência *Política como vocação*, entretanto cabe aqui uma analogia por considerar que eles transcendem os limites do campo político.

Submetida a um controle mais rígido pelo ascetismo religioso, a sexualidade sempre esteve presente nos meandros das relações cotidianas de forma latente, exercendo uma atração irracional sobre o impulso racionalizante da esfera moralizante da vida religiosa.

Em setembro de 1907, Weber havia endereçado a Else Jaffé¹⁹ uma carta de recusa de um artigo escrito pelo psiquiatra Otto Gross, que Else lhe entregou para ser publicado nos *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, do qual Weber era editor juntamente com Edgar Jaffé (1866-1921) e o sociólogo e economista alemão Werner Sombart (1863-1914). Na carta, Weber argumentava que os adeptos de Freud, em especial Gross, se consagravam mais por suas especulações metafísicas do que pela atenção aos critérios do rigor científico (Weber, 2005). Sobre esta correspondência, Schwentker, diz que,

Weber reconheceu nas obras de Sigmund Freud uma realização científica da mais alta categoria [...] mas criticou os primeiros trabalhos de Freud por uma casuística ainda pouco desenvolvida e por inconsistâncias semânticas na terminologia psicanalítica. [Por sua vez] ele reprovava Gross por querer derivar de suas descobertas psicoanalíticas orientações para a vida prática e, mais importante, por procurar elevar tais orientações ao nível de uma teoria ético-normativa. Dessa maneira, aos olhos de Weber, Gross deixava a ‘posição de ciência estrita’, para se mover progressivamente em direção ao campo da ‘especulação metafísica’ (Schwentker, 2010, p. 5, grifo do autor).

Em 1917, Weber [...] revisa sua posição inicial com relação à subordinação do erotismo à ética [...], reconhecendo a potencialidade de autonomia da esfera erótica [...] que se contrapõe à disciplina profissional do mundo, bem como aos valores constitutivos da responsabilidade" (Bandeira & Osório, 2000, p. 50). Com as experiências vividas neste período, passa a admitir a possibilidade de se viver segundo os impulsos das convicções e não obstante ser responsável pelas consequências de tais comportamentos. Weber toma o impulso erótico como uma [...] alegre vitória sobre a racionalidade [...]" (Weber, 1982, p. 396), e estabelece assim uma nova ética sexual que afronta as principais concepções religiosas, que negam o corpo e exaltam a fraternidade e o amor ao próximo. Em vez do amor caridoso pregado pela fraternidade religiosa [...] o auge insuperável da realização do desejo de amor [estava] na fusão direta das almas entre si [...]," sugere Weber (1982, p. 397), indo mais adiante ao dizer que este tipo de relacionamento furtivo pode elevar-se ‘simbolicamente’ a uma verdadeira experiência de caráter sacramental. “O amante considera-se preso à essência da verdadeira vida, que é eternamente inacessível a qualquer empresa racional. Sabe-se livre das frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quanto da banalidade da rotina cotidiana” (Weber, 1982. p. 397). Esta posse irracional inefável e mística leva o indivíduo a ter a sensação de estar possuído pela própria essência da vida e a transcender à esfera do irreal. O erotismo traz para o debate outras exigências, cuja construção não é totalmente estranha aos meandros das racionalizações da economia. Aqui, Weber ajuda a compreender que as tensões da racionalização não são resultados de um mal funcionamento da ordem social, nem assuntos puramente pertencentes à ordem individual. Elas são constitutivas dos processos que formam as sociedades modernas e plenamente participantes das suas dinâmicas.

Contudo, Weber afetado pela permanência do poder na relação erótica, encontra as limitações desse amor ao perceber que o indivíduo, na busca da realização de seus próprios desejos, estabelece uma relação de brutalidade de poder e da manipulação que coage o outro. Estabelece assim uma relação de conflito,

Tal conflito não é exclusivamente, nem mesmo predominantemente, o ciúme e a vontade de possessão, excluindo terceiros. É muito mais do que a coação mais íntima da alma do companheiro menos brutal. Essa coação existe porque jamais é percebida pelos próprios participantes. Pretendendo ser uma dedicação extremamente humana, ela constitui o gozo sofisticado de si mesmo no outro (Weber, 1982, p. 398).

Mesmo sendo este conflito um processo não racional, Weber vê na brutalidade do poder e da manipulação o perigo que desmorona as estruturas que abrigam este amor efêmero. Por isso não é capaz de transpor a rígida lógica da racionalização, como pretendiam os seus apologistas. Por outro lado, esta ética radical que eleva o amor erótico a um momento mágico e sublime, encontra na religião motivos para escárnio e zombaria. Assim o amor erótico e o amor fraterno se antagonizam ao mesmo tempo em que se interagem, segundo a ‘tolerância divina’, para que o amor erótico encontre na ética religiosa o seu controle e sua sujeição. Conclui Weber esta questão fundamental com uma constatação desta realidade intransponível, ao dizer que:

¹⁹ Else casou-se com Edgar Jaffé em 1902 e passou a adotar o nome de Else Jaffé von Richthofen.

De um ponto de vista exclusivamente interior, somente a ligação do matrimônio com o pensamento da responsabilidade ética de um pelo outro - daí uma categoria heterogênea à esfera exclusivamente erótica - pode encerrar o sentimento de que alguma coisa única e suprema poderia estar encerrada no matrimônio; que ele poderia ser a transformação do sentimento de um amor consciente da responsabilidade, através de todas as nuances do processo vital orgânico, ‘até o pianíssimo da velhice’, e uma garantia mútua e uma dúvida mútua (no sentido de Goethe). Raramente a vida oferece um valor em forma pura. Aquele a quem é dado pode falar da graça e fortuna do destino - e não do seu próprio ‘mérito’ (Weber, 1982, p. 400, grifo do autor).

Assim, para Weber, este amor que pode libertar das frias mãos ósseas das ordens racionais encontra seus limites em sua própria manifestação egoísta de poder e na rationalidade religiosa que somente considera o matrimônio rationalmente regulamentado como ordem divina. Mesmo concordando que a esfera erótica libera da rationalidade e da banalidade do cotidiano, e reconhecendo o potencial autonomizante da esfera erótica, seu valor libertador esgota-se em si mesmo e não tem uma atuação extensiva à coletividade capaz de conduzir-nos a ações análogas na realidade mais ampla, como pretendiam os protagonistas do movimento erótico de Ascona.

Tal reflexão, segundo Michel Lallement, expressaria uma tentativa de reorganização do pensamento weberiano. Como vimos, Weber já havia classificado o amor sexual ao lado dos instintos irracionais, com atenção ao ascetismo puritano em sua pretensão de rationalizar essa pulsão promovendo uma forma de relação conjugal ‘sóbria’. Exclusivamente direcionado à reprodução, uma reavaliação do papel da sexualidade na vida social destaca conteúdos culturais de grandes refinamentos associados ao erotismo como ‘cultura da sublimação’. O erotismo, “[...] a maior das forças irracionais da vida [...]”, entendido em uma perspectiva de rationalização, apresenta-se em um paradoxo ao qual Weber não se furtaria a enfrentar. Seu interesse pelo potencial da vida sexual não seguiu as correntes da época que defendiam certo “[...] retorno ao instinto [...]” ou uma liberação das pulsões (Lallement, 2013, p. 200). Ele discute o erotismo na perspectiva mais ampla dos movimentos divergentes de rationalização que são seu objeto de estudo. Tal giro da abordagem weberiana permite a um setor pensar este brilho sublimado que é o erotismo como uma possibilidade de abrir caminho para “[...] uma certa forma de reencantamento do mundo” (Lallement, 2013, p. 129).

O deslocamento que essa compreensão da dupla possibilidade para o *eros* rationalizado, de um lado ascetismo, por outro, sutilezas eróticas que modificam lógicas insuflando *pneuma* no cotidiano da vida, não é isolado neste momento da produção acadêmica do sociólogo. Pode ter relação também com uma nova abordagem do corpo que ganha espaço em sua sociologia da religião a partir dos estudos sobre o Hinduísmo e o Budismo²⁰. A descoberta da Ásia e da Índia, ainda que de forma bibliográfica, impacta as categorias com as quais ele aborda a esfera da corporeidade. Weber se confronta com uma conjunção até então inédita: a junção entre a posse de um saber esotérico com o domínio de sofisticadas técnicas sobre o corpo, em especial na meditação. Os estudos das virtudes destas práticas religiosas modificam a polarização da rationalidade e da magia, do saber e do corpo (Kalinowski, 2014). Dessa forma, a consciência da necessidade de revisar tais dicotomias apresenta-se na mesma época em que se confronta com a quente abordagem do erotismo e permite a Weber romper com esquemas convencionais de sua época. Possibilitam os deslocamentos na compreensão dos paradoxos modernos nos embates entre ética e erótica, mas também na formulação mais geral da ambivalente relação entre ética e rationalização.

Convicção e responsabilidade

Muitas interpretações têm sido postuladas sobre o dilema crucial da visão weberiana da ética de convicção e ética de responsabilidade, que norteou seu pensamento até o fim de sua vida. Embora estes princípios éticos tenham sido formulados de maneira um tanto mais precisa nas duas conferências a respeito das vocações política e científica, permanecem como fonte de muitas possibilidades interpretativas por aqueles que a revisam. Encaminharemos nossas conclusões seguindo a lógica do pensamento weberiano que propõe um diálogo entre as duas éticas como fundamento para a construção de uma personalidade, que ele chama de ‘genuína’. Embora outras visões adotadas encontrem na resistência e na preferência de Weber pela ética de responsabilidade (daí a rendição à ideia de uma união regulada rationalmente), há argumentos para estabelecer a natureza complementar dessas duas éticas.

²⁰ Estes textos de Weber foram publicados no final de 1916-1917, mas boa parte de seu manuscrito estava pronto já em 1913, quando já os teria lido para Lukács (Kalinowski, 2014).

Catherine Colliot-Thélène propõe que “Weber modifica seu aparato conceitual para integrar um material sobre o qual, seja suas leituras recentes, seja a evolução da conjuntura política, atraiam sua atenção” (Colliot-Thélène, 2012, p. 118). Podemos acrescentar a experiência e conflitos pessoais. Evidencia-se que os tipos-ideais e correlações causais desenvolvidos por Weber não são revelações de estruturas imutáveis da vida social, mas um esforço que exige constante reformulação e avaliação crítica das hipóteses de trabalho para entender a diversidade de processos de racionalização registrados nas diferentes culturas e as especificidades da cultura ocidental moderna. Assim,

A burocratização inevitável da política e as coerções sistêmicas da economia capitalista combinavam seus efeitos para constituir essa jaula de ferro do futuro no qual desapareceria toda possibilidade de uma liberdade autêntica, isto é, de um domínio reflexivo, ainda que parcial, dos homens sobre seu destino (Colliot-Thélène, 2012, p. 130).

A dominação burocrática baseada no direito racional e na subordinação a regras fixas e previsíveis, cada vez mais expressa de forma impessoal e, por isto mesmo deve proscrever o amor, o ódio e todos os sentimentos pessoais, em geral, elementos irracionais que escapam ao cálculo. Mas Weber também reconheceu que nenhum vínculo de dominação pode perdurar sem um mínimo de vontade de obedecer. A conquista do poder requer certo grau de consentimento por parte dos dominados. Isto aumenta a complexidade das relações entre o público e o privado, e desperta atenção para a necessidade de articulação entre o carisma e a legalidade. Neste ponto, as configurações propostas para o homem com vocação política entram em alguma medida em tensão, expressas nas modificações e “[...] ambiguidades de seu conceito da racionalidade política” (Colliot-Thélène, 2012, p. 131).

Weber esteve próximo aos eventos diários da revolução Russa de 1905, acompanhando atentamente as notícias pela imprensa e pelo interesse que nutria, principalmente, pela literatura de Dostoiévski e Tolstói. O romance de Liev Tolstói (1828-1910), *Ressurreição*, publicado pela primeira vez em 1899, chamou sua atenção e de imediato passou a se interessar pela alternativa à cultura ocidental, proposta pelo autor. Embora Weber se mostrasse um tanto cético quanto a maneira antropolítica que se apresentava em seus escritos - pelo fato de não demonstrar preocupação com as finalidades a serem alcançadas, mas simplesmente com a obediência inflexível a um meio metódico único -, a ética de Tolstói, com a rejeição a todos os valores culturais, parecia-lhe uma alternativa que pudesse elevar os indivíduos a escapar das garras da racionalidade, através do cultivo de uma moralidade individual capaz de guiar suas ações. Não obstante, este imperativo ético à moda kantiana, que Weber chamaria de ‘a consciência de Tolstoi’, foi apagado com o advento da primeira grande guerra mundial e com as medidas que a Rússia posteriormente adotaria²¹.

Era o fim de uma ilusão que fornecia a Weber elementos para suas afirmações posteriores. Entretanto, é dos escritos de Tolstói que Weber retira os principais argumentos para o que definiu de ética de fins últimos ou ética de convicção (*Gesinnungsethik*). Segundo Weber, os que postulam esta ética não se sentem responsáveis pelos prováveis resultados negativos de sua ação primeira. Ao dar o exemplo de um sindicalista revolucionário indiferente às consequências de sua ação, diz que “[...] se uma ação de boa intenção leva a maus resultados, então, aos olhos do agente, não ele, mas o mundo, ou a estupidez dos outros homens, ou a vontade de Deus que assim os fez, é responsável pelo mal” (Weber, 1982, p. 144). Com esta postura o portador da ética de convicção “[...] escapa às críticas científicas ou políticas dos que se colocam no plano dos fatos [...]” segundo a observação de Aron (1993, p. 490). O que unicamente importa é o compromisso moral aos meios ideais escolhidos, sejam, portanto meios violentos ou pacíficos, nobres ou moralmente questionáveis, desde que sua intencionalidade seja legítima. Os resultados negativos estão sempre condicionados às resultantes imprevisíveis da história humana.

Na palestra ‘Política como vocação’, Weber (1982) adquire um tom menos pragmático ao direcionar suas palavras no sentido de advertir aqueles jovens que a atividade política não se presta somente a fins de empreendimento prático de interesses, mas, também, a uma vocação (*Beruf*) de ideais que deve ser encarada como a base de um efetivo *ethos* e possibilidade de fuga da ‘rija crosta de aço’. A vocação representa para Weber a possibilidade de se estabelecer uma nova relação entre a vontade individual e o trabalho mundano. Weber toma a vocação para a política como a possibilidade mais imediata de dotar o mundo de sentido e significado, pois a considera muito mais próxima às paixões religiosas do que à racionalidade científica. Isto não significa reduzir a política, mas comprehende-la dentro dos paradoxos da modernidade. Weber afirma que não há ciência para valores últimos e sublimes, onde o limite do conhecimento está em compreender o

²¹ Ver sobre esta questão in: Weber (2005).

que é o “[...] divino” da cada sociedade. Entretanto, este seria um ‘imenso problema vital’, pois trata das “convicções mais profundas de cada pessoa”. A crença constitui-se da apostila de que o mundo deve ter um sentido, embasada na fé que supõe um “[...] sacrifício intelectual [...]”, uma vez que não é compreendida pela razão instrumental. Weber encerra esta reflexão louvando a atitude de ter “[...] coragem de esclarecer a posição última” (Weber, 1982, p. 183).

Michael Löwy afirma que seria a única ‘janela de esperança’ na resignação weberiana ante as forças impessoais que dominam a vida humana. Escapar à ‘rija crosta de aço’ dependeria do *pneuma* de novos profetas. Qual seria o papel ético dos novos profetas? Atuariam referenciados em convicções ou na responsabilização meio-fim? “Contra que magia deverão se levantar? Poderão, como Moisés, guiar a humanidade rumo à saída do Egito, isto é, do *stahlhartes Gehäuse* (habitáculo duro como aço)?” (Löwy, 2013, p. 63). Weber conclui de forma enigmática: “Isto, porém, é claro e simples, se cada um de nós encontrar e obedecer ao demônio que controla os cordões de nossa própria vida” (Weber, 1982, p. 183). Em sua metáfora, está explícita a tensão presente na escolha pessoal que concede significado último à vida entre a esperança profética e as estratégias de ação frente ao destino. Haveria possibilidades diferentes frente ao que se chama ‘destino’?

Assim, é sob o foco ainda turvo da história recente gerado pelos principais acontecimentos do contexto alemão do pós-guerra, como a intensa crise de sentido da vida, a ausência de uma perspectiva coerente para a história, as sucessivas crises geradas pela instabilidade econômica, política e social do país, que engendraram preocupações que de modo muito profundo influenciaram os escritos e revisões posteriores de Weber. Ademais ele não considerava que esta situação existencial pudesse ser superada simplesmente por uma convicção que não levasse em conta uma conduta responsável pelas ações dos agentes nelas envolvidas, seja por uma ação revolucionária ou por uma ação pacifista, ambas deveriam prestar conta de seus atos e assumir suas consequências futuras. Era necessário pautar-se também por uma ética de responsabilidade em que a ação estivesse ordenada segundo a lógica meios/fins.

Considerações finais

Embora a ética de convicção impulsione o agir e o falar sem que o agente considere as possibilidades finais, mantendo-se distantes de uma conduta racionalizada, ela é parte integrante da condição humana que muitas vezes é guiada pelas convicções mais do que pela razão. A ética da responsabilidade, por sua vez, encontra-se permanentemente guiada pela ação instrumental, portanto racionalizada, e “[...] obriga-nos assim a ver o mundo como é e a analisar as consequências prováveis do que fazemos ou dizemos” (Aron, 1993, p. 490). É esta síntese entre a emoção por um lado e a razão por outro que orienta as nossas ações. Assim como não se faz política somente com a razão. “A política é feita, sem dúvida, com a cabeça, mas certamente não é feita apenas com a cabeça” (Weber, 1982, p. 151).

Embora presenciamos um homem dividido entre esta antinomia da ação, intelectualmente Weber propõe uma personalidade ideal-típica que consiga conciliar as duas expressões como a síntese necessária entre arriscar-se a agir em consonância a um meio, antecipando as consequências, e mesmo assim agir de acordo com as exigências de sua consciência. É através desta síntese que conseguimos visualizar a teoria da personalidade que será capaz de, pelo uso da emoção e da razão, superar o cruel processo de racionalização da sociedade moderna ocidental. Conclui ele: “[...] uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem genuíno - um homem que ‘pode’ ter a ‘vocação para a política’” (Weber, 1982, p. 151, grifo do autor).

É somente nesta conciliação que o agir da pessoa individual busca a identificação com a sociedade deixando para trás, para utilizar uma expressão consagrada por Agnes Heller, seus ‘particularismos’ e se engajando num processo de transformação em que se comprehende e comprehende a sociedade. O poder inovador deste aparente dualismo trata-se na verdade de um processo dialético que eleva tanto a pessoa quanto a sociedade a um outro comportamento. É na síntese entre estas duas esferas que possibilita a emergência de um novo espírito no mundo. Assim pode-se concluir que agir guiados por uma ética de convicção, que não leve em consideração a responsabilidade pelas consequências, é agir de forma alienada e como tal não se constitui uma possibilidade de estabelecer condutas práticas com a vida em oposição aos mecanismos da racionalização. Agir impulsivo por pura convicção leva a uma ação descolada tanto da realidade como de si mesmo, uma vez que a ação encontra-se desconhecida do próprio sujeito. Entretanto, a ação orientada unicamente por uma ética de responsabilidade tende a racionalizar a conduta dos indivíduos

numa busca incessante pela transformação de um mundo injusto, a partir de um ponto de vista puramente formal, pondo em risco, nos dizeres de Weber (1982, p. 150), a “[...] salvação da própria alma”. M. Featherstone, parafraseando a síntese final de Weber, afirma que “[...] tornar-se uma personalidade requer um firme compromisso [responsabilidade] com as próprias convicções, em um contexto de incerteza de pluralismo de valores” (Featherstone, 1997, p. 61). A articulação entre as duas diferentes éticas, mais do que uma simples opção entre elas, parece-nos o desafio maior a que se propôs Weber.

Referências

- Anderson, P. (1996). *Zona de compromisso*. São Paulo, SP: Unesp.
- Aron, R. (1993) *As etapas do pensamento sociológico* (4a ed.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Bandeira, L., & Osório, R. (2000). As mulheres e Weber: incursão pela vida privada. In M. F. P. Coelho, L. Bandeira, & M. L. Menezes (Org.), *Política, ciência e cultura em Max Weber* (p. 27-52). Brasília, DF: UNB
- Colliot-Thélène, C. (1995). *Max Weber e a história*. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Colliot-Thélène, C. (2012). De una modernidad política a otra. In M. Löwy, *Max Weber y las paradojas de la modernidad* (p. 113-136). Buenos Aires, AR: Nueva Visión.
- Featherstone, M. (1997) *O desmanche da cultura: globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo, SP: Studio Nobel.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel* (Vol. 1). Paris, FR: Fayard.
- Hanke, E. (2012). A obra completa de Max Weber – MWG: um retrato. *Tempo Social*, 24(1), 99-118.
- Kalinowski, I. (2014) ‘Max Weber et l’étrange rationalité du capitalisme’, *La Vie des idées*, 21 (janvier). Recuperado de <https://laviedesidees.fr/Max-Weber-et-l-etrange-rationalite.html>
- Lallement, M., (2013) *Tensions majeures: Max Weber, l'économie, l'érotisme*. Paris, FR: Gallimard.
- Lepsius, M. R. (2004). Mina Tobler and Max Weber: passion confined. *Max Weber Studies*, 4(1), 9-21.
- Lichtblau. K. (1990). Eros and culture: gender theory in Simmel, Tönnies and Weber. *Telos*, 1(82), 89-110.
- Löwy, M. (2012). *Max Weber y las paradojas de la modernidad*. Buenos Aires, AR: Nueva Visión.
- Löwy, M. (2013). *La cage d'acier: Max Weber et le marxisme webérien*. Paris, FR: Stock.
- Madeira, M. A. (2000). Max Weber: nosso contemporâneo. In M. F. P. Coelho, L. Bandeira, & M. L. de Menezes (Orgs.), *Política, ciência e cultura em Max Weber* (p. 243-253). Brasília, DF: UNB.
- Pierucci, A. F. (1998). *O Sexo como salvação intramundana: a erótica weberiana, nos ensaios reunidos de sociologia da religião* (mimeo). São Paulo, SP.
- Pierucci, A. F. (2003). *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, SP: USP.
- Radklau, R. (2005). *Max Weber. Die leidenschaft des denkens*. München: Carl Hanser.
- Roth, G. (2011). Edgar Jaffé e Else Von Richthofen à luz de cartas recém-descobertas. *Sociologia & Antropologia*, 1(1), 21-49.
- Schluchter, W. (2011). A atualidade de Max Weber: entrevista com Wolfgang Schluchter, 31 de janeiro de 2011. *Sociologia & Antropologia*, 1(1), 11-20. Doi: 10.1590/2238-38752011v111
- Schluchter, W. (1981). *The rise or western rationalism: Max Weber's developmental history*. Berkeley, CA: University of California.
- Schwentker, W. (1996). A paixão como um modo de vida: Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 11(32), p. 1-14.
- Sell, C. E. (2013). *Max Weber e a racionalização da vida*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Teixeira, F., & Frederico, C. (2010). *Marx, Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo, SP: Cortez.
- Villegas, F. G. (2012). Max Weber: La pasión del pensamiento, de Joachim Radkau (Resenha). *Revista Colombiana de Sociología*, 35(2), 211-222.
- Weber, M. (1982). *Ensaios de sociologia* (W. Dutra, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, Zahar Editores.
- Weber, M. (1987). *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (5a ed.). São Paulo, SP: Pioneira.
- Weber, M. (1988) *Biografía de Max Weber* (M. A. N. Bigorra, Trad.). México, MX: Fondo de Cultura Econômica.

- Weber, M. (2004) *A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Weber, M. (2005) Lettre à Else Jaffé du 13 septembre 1907 – Présentation: science et vision du monde. *Plural*, 1(12), 123-131.