

Universidade Federal de Uberlândia
Instituto de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Área de Concentração: Sociologia e Antropologia
Thiago Tavares Reis

Do “jardim mágico” ao mundo laico: a racionalização da religião e do direito em Max Weber.

Uberlândia
2012

THIAGO TAVARES REIS

Do “jardim mágico” ao mundo laico: racionalização da religião e do direito em Max Weber

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Área de concentração: Sociologia e Antropologia.

Orientador: Professor Dr. João Marcos Alem.

Uberlândia

2012

Thiago Tavares Reis

Do “jardim mágico” ao mundo laico: a racionalização da religião e do direito em Max Weber.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Área de concentração: Sociologia e Antropologia.

Uberlândia, 28 de fevereiro de 2012

Banca Examinadora

Prof. Dr. João Marcos Alem (Orientador)

Prof. Dr. Márcio Ferreira de Souza (UFU)

Prof. Dr. Renarde Freire Nobre (UFMG)

Aos meus pais, irmãos, amigos, entre eles o próprio João Marcos, e à Aline, por tolerarem
minha presença.

Nota de Agradecimento:

Esta dissertação não existiria na ausência de pessoas benquistas por mim. Por outro lado, o malogro seria idêntico, sem a bolsa de mestrado concedida pela FAPEMIG. Então, agradeço àquelas pessoas e à FAPEMIG. Aos meus mestres docentes registro o meu singelo agradecimento: sobretudo àqueles que escavam internamente a vocação numa época em que lecionar é, a princípio, um *auto de fé*, marcado pela invisibilidade institucional e material, quando cotejada com outras categorias profissionais. À minha família o carinho e o convívio. Aos meus irmãos os inúmeros momentos regados a futebol e a brincadeiras pentelhas. À minha mãe o carinho melífluo e a compreensão. Ao meu pai o carinho e a amizade.

Registro meu profundo reconhecimento ao Professor Edilson Graciolli, o meu verdadeiro baluarte institucional diante duma instituição afastada do ideal republicano de universidade. Agradeço ao Professor Márcio Ferreira de Souza as argutas observações, feitas com suavidade e elegância, no momento da minha qualificação. Márcio, tuas observações foram incorporadas com carinho. Espero tê-lo como interlocutor privilegiado mais uma vez. O mesmo agradecimento é feito ao Edilson, marxista “inveterado” à altura de um trabalho sobre Weber. O Professor João Marcos merece uma nota à parte.

Encontros bem-humorados com os amigos Paulo Lamana, Michel Fagner e Roberto Camargos foram essenciais à escrita da dissertação. Agradeço-lhes a prestimosa amizade, iniciada ainda na adolescência. Aos amigos à época da graduação, Igor e Bruno, o meu profundo reconhecimento. Ao Mestre Fabrício, amigo do mestrado e para além do mestrado, o sarcasmo mórbido diante da seriedade canhestra da vida acadêmica. Relendo os Ensaio de Montaigne (1972) uma pérola veio à baila, afinal não

[...] me inspiro nas citações, valho-me delas para corroborar o que digo e que não sei tão bem expressar, ou por insuficiência da língua ou por fraqueza do intelecto. Não me preocupo com a quantidade e sim com a qualidade das citações. Se houvesse desejado que fossem avaliadas pela quantidade teria podido reunir o dobro (MONTAIGNE, 1972, p.196).

Por fraqueza do intelecto preferi reunir algumas citações e dedicá-las a pessoas queridas. Ao João Marcos a orientação acadêmica e a amizade carinhosa, com as quais os meus tropeços foram contornados. Sempre solícito e com o “agulhão” de prontidão para me incentivar, doce e alegremente, sem rabugens, tampouco empáfia. Ao JM a condução

“nietzschiana” dada à minha dissertação “weberiana”. A ti, JM, a máxima zombeteira de Nietzsche: “Vivo em minha própria casa / Jamais imitei algo de alguém / E sempre ri de todo mestre / Que nunca riu de si também.” (NIETZSCHE, 2001, p.07). Ao amigo Edjeverson a amizade solícita e carinhosa, atenta às agruras e aos prazeres da vida. A ti, Ed, e, novamente, ao JM, outra citação nietzschiana à altura de nossa convivência.

Levar a sério: o intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de “levar a coisa a sério”, quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina – oh como lhes deve ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica “séria”! E “onde há o riso e a alegria, o pensamento nada vale” - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda “gaia ciência”. Muito bem! Mostremos que é um preconceito (NIETZSCHE, 2001, p.217).

À Simone a tolerância às lamúrias do Ed. E ao Heitor em sinal de esperança por um futuro melhor. À Aline Ludmila o amor *incandescente*, leitora privilegiada deste trabalho, socorrendo-me quando a ele eu praguejava a minha péssima escolha profissional. A ti, dedico uma passagem bíblica, na qual o próprio Weber captou a influência do erotismo oriental na religiosidade judaico-cristã ocidental.

O teu pescoço, como torre de marfim; os teus olhos são as piscinas de Hesbom, junto à porta de Bate-Rabim; o teu nariz, como a torre de Líbano, que olha para Damasco. A tua cabeça é como o monte Carmelo, a tua cabeleira, como a púrpura; um rei está preso nas tuas tranças. Quão formosa e aprazível és, ò amor em delícias! (...) Os teus beijos são como o bom vinho (CÂNTICO DOS CÂNTICOS, 7, 1-9).

Ao Professor Renarde Freire Nobre o fato de integrar a minha banca examinadora. Informo-lhe que não o evoquei, no corpo do texto, para lisonjeá-lo, tampouco adulá-lo. Procedi à moda de Montaigne, reunindo as citações pela *qualidade*. Não as reuni com o fito de abrandar a crítica. Sinta-se à vontade. E por fim, mantenha-me atualizado de tuas incursões na literatura de Henry Miller e na filosofia nietzschiana. Ao cabo desta dissertação, dedicar-me-ei a leituras “despretensiosas”, sem o ferrão do espírito “sistemático”.

As novas idéias mais úteis em termos científicos, segundo minha experiência, sempre vieram a mim quando estava deitado no sofá com um charuto na boca e cogitando com amor – isto é, não como resultado de trabalho concreto. Vejo essa produção verdadeiramente intelectual no estreitíssimo senso apenas como um produto de horas livres, como uma linha lateral da vida, e mesmo hoje meu prazer numa profissão erudita estaria no lado pedagógico mais prático do que realmente

“intelectual”
(WEBER, 2003 apud WEBER, 2003, p.228)

Estou certo de que não se presta nenhum serviço a uma pessoa que “vibra” com a religião quando dela se esconde, como, aliás, dos demais homens, que o seu destino é o de viver numa época indiferente a Deus e aos profetas; ou quando, aos olhos de tal pessoa, se dissimula aquela situação fundamental, por meio dos sucedâneos que são as profecias feitas do alto de uma cátedra universitária. Parece-me que o crente, na pureza de sua fé, deveria insurgir-se contra semelhante engodo (WEBER, 2000, p.48).

Prelúdios da ciência. Então vocês acham que as ciências teriam surgido e progredido, se os feiticeiros, alquimistas, astrólogos e bruxas não as tivessem precedido, como aqueles que tinham antes de criar, com suas promessas e miragens, sede, fome e gosto por potências escondidas e proibidas? Não vêem que foi preciso prometer infinitamente mais do que o que era possível realizar, para que algo se realizasse no âmbito do conhecimento? Talvez, da mesma forma como nos aparecem hoje os prelúdios e exercícios prévios da ciência, que não foram praticados e percebidos como tais, também a religião inteira se apresente como exercício e prelúdio para alguma época distante: ela poderá ter sido o meio singular de alguns indivíduos poderem fruir toda a auto-suficiência de um deus e toda a sua força de auto-redenção. Sim – é lícito perguntar -, teria o ser humano aprendido, sem a escola e pré-história da religião, a sentir fome e sede de si e encontrar saciedade e plenitude em si? Foi preciso que Prometeu imaginasse antes haver roubado a luz e pagasse por isso – para finalmente descobrir que havia criado a luz, ao ansiar por ela, e que não apenas o ser humano, mas também a divindade fora obra de suas mãos e argila em suas mãos? Tudo apenas imagens do formador de imagens? Assim como a ilusão, o furto, o Cáucaso, o abutre e toda a trágica Prometéia dos homens

do conhecimento?
(NIETZSCHE, 2001, p.203)

Resumo

Pretende-se, por meio de três ensaios, analisar a racionalização da religião e do direito em Max Weber. Acentuar-se-á como o pensador alemão compreendeu o “desencantamento” do mundo como desmagificação das vias de salvação e como transformação científica do mundo em um “mecanismo causal”. Entretanto, os dois significantes não são coetâneos, há uma *inflexão história singular* à modernidade ocidental: o próprio ethos religioso, sobretudo por seu filão calvinista, ao entronizar a impessoalidade das relações sociais e ao promover a racionalização das distintas esferas de ação, despiu o mundo de seu manto sacral, profanando-o. Por outro lado, destacar-se-á o advento, graças ao “desencantamento” do mundo, do formalismo jurídico moderno, no qual as leis perdem sua aura mágica. As leis passam a ser revisáveis, remodeláveis, embora o seu conteúdo técnico-abstrato passe a ser desconhecido dos leigos. Por fim, as conceituações weberianas serão lidas à luz das recentes interpretações sobre a modernidade *religiosa, moral e jurídica* do Brasil. Nas entrelinhas, aparecerá a “ética” weberiana, laica e segura de si.

Palavras-chave: “desencantamento do mundo”; teoria social; sociologia da religião; Direito; pensamento social brasileiro.

Abstract

It is intended, by means of three essays, to analyze the rationalization of the religion and of the law in Max Weber. It will accentuate how the German thinker understood the "disenchantment" of the world as dismagification of the ways of salvation and as scientific transformation of the world in a "causal mechanism". Nevertheless, the two senses are not simultaneous, there is a unique historical turning to western modernity: the own religious *ethos*, especially by his Calvinist streak, at the enthroning the impersonality of the social relations and to promote the rationalization of the different spheres of action, stripped the world of his sacral mantle and profane it. On the other hand, will highlight the rise, thanks to the "disenchantment" of the world, the modern legal formalism in which the laws lose their magical aura. The laws are to be reviewable, although the technical-abstract content to become unknown to the layman. Finally, the weberian concepts will be read in light of recent interpretations about the religious, moral and legal modernity of Brazil. Between the lines, will appear the weberian "ethics", secular and self-assured.

Keywords: "disenchantment of the world"; social theory; sociology of religion; law; Brazilian social thought.

Sumário

| | |
|--|---------|
| 1 Prelúdio | 11-17 |
| 2 Primeira jornada: Do “jardim mágico” ao mundo desmagificado: a racionalização da religião. | 18-56 |
| 3 Segunda jornada: Dos “profetas jurídicos” aos “juristas profissionais”: o desencantamento do direito | 57-81 |
| 4 Terceira jornada: Weber e a modernidade religiosa, moral e legal do Brasil | 82 |
| 4.1 Max Weber lido por brasileiros: um breve esboço de sua recepção | 82-99 |
| 4.2 Antônio Flávio Pierucci, leitor de Max Weber, e a “modernidade religiosa” brasileira: desdobramentos da laicização do Estado | 99-114 |
| 4.3 Jessé Souza, leitor de Max Weber, e a “modernização seletiva”: uma reinterpretação do dilema brasileiro..... | 114-133 |
| 4.4 A Sociologia do Direito de Weber lida por brasileiros..... | 133-142 |
| 5 Ponderações Finais..... | 143-148 |
| 6 Referências Bibliográficas | 149-154 |

Prelúdio

*[...] como são frios esses intelectuais!
Que um raio caia em sua comida!
Que eles aprendam a comer fogo!
(NIETZSCHE, 2002, p.228).*

Max Weber nasceu em Erfurt ¹ em 21 de abril de 1864. Graduou-se em Direito, freqüentando cursos de história, economia e filosofia. Em 1893, então com 29 anos, casou-se com Marianne Weber, cônjuge e companheira durante toda a vida. Após o matrimônio, o casal mudou-se para Berlim, cidade na qual Weber iniciou sua carreira docente – embora fosse abandoná-la vindouramente. No outono de 1894 ele aceitou a cátedra de economia de Friburgo e em 1896 foi para a Universidade de Heidelberg. Em Heidelberg o casal Weber uniu-se à “galáxia de intelectuais brilhantes”, composta por destacados pesquisadores, tais como Ernst Troeltsch, Ernst Bloch, George Simmel e György Lukács.

Weber padeceu de enfermidades psíquicas que o aprisionavam aos achaques da depressão e da insônia. Amiúde estes achaques afastaram-no da docência acadêmica, sendo sua sobrevivência material garantida graças às licenças renumeradas da Universidade e à herança familiar. Weber oscilou entre o trabalho intelectual frenético e as crises nervosas. Após ampla produção teórico-conceitual, reverberada, sobretudo, num dos clássicos do século XX – A ética protestante e o “espírito” do capitalismo -, o pensador alemão teve suas forças *desfalecidas* por uma pneumonia aguda. Weber morreu em junho de 1920, legando à sua companheira a missão de imortalizá-lo na Terra. Afinal, Marianne Weber escreveu *Max Weber ein Lebensbild* alguns anos depois da morte prematura do marido. Em 1926 uma editora de Tübingen publicou a “descomunal” biografia de Marianne. Ela acionou fontes epistolares e sua própria intimidade conjugal, no intuito, de desvelar a “impetuosidade demoníaca” do pensador “titânico” que fora Max Weber.

O pensador alemão admirava a *singularidade* da música ocidental, consubstanciada em partituras sobremaneira racionais. A despeito de o ouvido musical doutras civilizações, sobretudo o das orientais, ser mais sofisticado, apenas no Ocidente houve o desenvolvimento de uma música técnico-racional. Gabriel Cohn (2003) lembra-nos de que a *composição* é uma palavra-chave para o escoreito entendimento da teoria social de Weber.

¹ É em Erfurt que se localiza o Max Weber Kolleg, centro de pesquisas internacional dedicado à obra weberiana, fundado por Wolfgang Schluchter. Consultar: <http://www.uni-erfurt.de/maxwe/>.

Ela aparece com toda a clareza numa advertência de fundamental importância que Weber faz já na sua obra célebre, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Ao dispor-se a falar sobre o “espírito do capitalismo”, ele assinala que tal entidade não pode ser definida de antemão, mas que corresponderia a um “indivíduo histórico” construído para fins de pesquisa e conforme o ponto de vista do seu significado cultural. A ênfase no caráter construtivo da formação de conceitos na análise histórica e sociológica já é evidentemente fundamental, e desde logo permite distinguir Weber do seu antípoda Durkheim, para quem a adequada definição prévia do domínio a ser coberto pela pesquisa no interior de um sistema objetivamente já dado é condição primordial para qualquer análise sociológica (COHN, 2003, p.7).

Portanto, não é fortuita a escolha por *prelúdio*. Há dois sentidos implícitos à palavra, o primeiro relacionado ao sentido literal, o de ato ou exercício prévio, iniciação e prenúncio, o segundo vinculado à música, ao ensaio vocal ou instrumental antes de cantar ou tocar. Ao sentido musical adiciona-se: introdução instrumental ou orquestral de uma obra musical (ópera, fuga, suíte), podendo também ter caráter independente; *abertura*, *introdução*. Então, esta é a nossa abertura à composição weberiana, independente, porém, associada a duas partituras: *a racionalização da esfera religiosa* e *a racionalização do direito*, promovidas pelo *desencantamento do mundo* e *da lei*, respectivamente. Por fim, as duas partituras serão vinculadas ao *interlúdio* derradeiro: concernente à *reinterpretação* da obra weberiana feita por pensadores brasileiros, a cujas idéias o diapasão da formação histórico-cultural “tropical” dá o seu tom.

A primeira jornada ² Do “jardim mágico” ao mundo desmagificado: a racionalização da religião esmiuçar, em linhas gerais, o conceito weberiano de racionalização da esfera religiosa, associada à desmagificação das vias de salvação. O desencantamento do mundo promovido, *religiosamente*, “moraliza” o mundo, despojando-o de elementos mágicos. A religiosidade, outrora dividida entre magia e religião, é, doravante, reduzida à moral religiosa, com pouco espaço para o florescimento do ritualismo mágico.

² Jornada é a marcha que se faz em um dia; diária, reunião científica, literária. Substituímos os capítulos pelas jornadas com o intento de expor os meandros da teoria da racionalização weberiana *ensaísticamente*. Todavia, as perspectivas vindas a lume pela adoção da forma ensaística não pressupõem a ausência de rigor metodológico. Pelo contrário, aprouve ao próprio ensaio destrinçar as nuances presentes naquela teoria, à qual, de certa forma, potências artístico-eróticas são incorporadas. Entre duas culturas, a literária e a científica, o sociólogo alemão Wolf Lepenies rastreou, de maneira brilhante, a emergência de uma terceira: *a sociologia*. A ciência estaria ancorada no princípio *doctrina primus, stilus ultimus*, enquanto a literatura no princípio *stilus primus, doctrina ultimus*. Porém, é possível, por meio da forma ensaística, atribuir ao rigor científico da sociologia o frescor poético e literário. Ver: LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: EDUSP, 1985.

A magia não comporta uma racionalidade teórica – tal como a existente na religião eticizada -, mas sim uma racionalidade prática.

O comportamento engendrado pela magia é fugaz, esporádico, não conseguindo criar condutas metódicas orientadas *eticamente*. Ademais, se magia é a conjuração dos espíritos; a religião é culto reverente, doutrina. A religiosidade racionalizada representa um momento histórico-cultural, cujos traços conferem ao Ocidente uma singularidade, de racionalização teórica, com fortes características intelectualistas. O principal rebento desta racionalização é o controle da vida prática dos crentes. A normatividade mágica, assentada no tabu, é substituída pela religiosa, lastreada por uma ética do dia a dia. Transição, portanto, do tabu para o pecado.

As religiões de salvação caracterizam-se pela sistematização racional da conduta de vida, parcial ou totalmente. Elas proporcionam aos seus sequazes o horizonte da libertação do sofrimento, por meio de uma interioridade devota e imune à sofreguidão. *A religião transmutada em ética*: o adepto, outrora inseguro por conta da transitoriedade dos estados sagrados proporcionados pela orgia, pela ascese ou pela contemplação, agora, enrijece-se por um hábito sagrado duradouro, *inquebrantável*. Entretanto, uma vez “eticizada”, a religião entra em colisão com o mundo e suas (des) ordens. A religião, eticamente racionalizada, passa a se orientar por *bens interiores de salvação*. A colisão é intensificada pela progressiva racionalização e sublimação da posse exterior e interior dos bens *seculares*, promovidas pela modernidade ocidental.

Para tanto, evocar-se-á o ensaio weberiano *Consideração Intermediária*, comparando-o com o estudos reunidos em *A ética econômica das grandes religiões mundiais*. A temática candente aos dois estudos é a do conflito entre a positividade ético-religiosa e as demais esferas mundanas. No catolicismo, por exemplo, há o compromisso entre ética e mundo, por outro lado, observa-se no protestantismo ascético o aprofundamento da ética judaica antiga, permeada pelas tensões entre ética e mundo. O protestantismo ascético, cujo filão calvinista promoveu a doutrina da predestinação – uns estão agraciados pela glória, outros condenados ao declínio -, fomentou a inaudita solidão dos indivíduos. Só os eleitos podem pôr em prática as ordens divinas, nenhum pregador tampouco sacramento podem situá-los nas veredas tortuosas da bem-aventurança. O protestantismo ascético, então, atenuou os traços eclesiástico-sacramentais, adotando uma postura “contrária” a do catolicismo.

Assim, a superstição mágico-sacramental é amainada, os cantos e as músicas passam a ser malquistos pela condução de vida ascética protestante. Arroubos sentimentais são

desnecessários à salvação puritana, além de serem vislumbrados como vil divinização da criatura. O *ethos* racional do protestantismo ascético despiu a religião do véu mágico.

Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação, encontrou aqui sua conclusão (WEBER, 2004, p.96).

Por conseguinte, a *metodologia* adotada consistirá na leitura, análise e interpretação da teoria social weberiana, com vistas à construção de três jornadas e uma ponderação final, sensíveis à epistemologia dos tipos ideais e à noção de ciência livre de ingerências éticas, religiosas e morais, acerca da racionalização religiosa e jurídica em Weber. A ênfase é seletiva, fiel, então, ao próprio alemão, destacando uma análise imanente dos conceitos weberianos. A justificativa científica da dissertação está na pertinência de suas perguntas e hipóteses. O verbo justificar, dependendo de seu emprego semântico, pode apresentar uma gama de significados: provar em juízo; demonstrar a inocência de; legitimar; tornar justo; desculpar; fundamentar; dar razão a; reabilitar, atenção ao último significado, a boa razão de um procedimento. A nossa boa razão está não só na terceira jornada, afeiçoada a rastrear o Weber à luz das leituras brasileiras, mas, sobretudo, na reflexão em torno da laicização da modernidade ocidental, na qual sentidos religiosos residuais, embora outrora centrais, dão lugar a sentidos “profanos”. Eis o “paradoxo das conseqüências” em alto grau: a religiosidade ocidental, a partir de seu filão calvinista, criou, ela mesma, um mundo impessoal e “sem” deuses, o manto religioso despiu-se a favor de um corpo nu, “profano” e “demoníaco”.

A segunda jornada *Dos “profetas jurídicos” aos “juristas profissionais”*: o *desencantamento do direito* tangenciará a racionalização jurídica, relacionada, sobretudo, ao crescente desenvolvimento da *racionalidade formal*. Ao direito racional-formal as demandas de justiça material das “classes negativamente favorecidas” não são, a princípio, racional-lógicas. A (re) substantivação da lei e do direito, proposta pelos movimentos democráticos, os quais não concordam com a burguesa equivalência da noção de justiça com igualdade jurídica formal, conclama por uma nova racionalidade. Entretanto, a revelação carismática das leis aprova aos profetas jurídicos e não aos juristas profissionais, fiéis escudeiros da completa secularização da administração da justiça, portadores do “formalismo jurídico” e não da

“revolução”. O formalismo permite ao sistema jurídico “operar feito uma máquina tecnicamente racional”. Weber traçará as “etapas” típico-ideais da racionalização da esfera do direito, atento ao “inexorável” avanço do formalismo jurídico, cujas técnicas são, cada vez mais, desconhecidas dos leigos. Contudo, é a própria racionalização religiosa a força que arou o terreno para a emergência de um “desencantamento” da lei. Este é o liame entre as duas primeiras jornadas.

Os tipos puros raramente são encontrados *na* realidade. Aliás, eles não são *a* realidade, mas sim o instrumento metodológico responsável por seleccionar aspectos significativos daquela. O tipo ideal realça, unilateralmente, alguns dos traços significativos da realidade cultural “infinita”. A univocidade é adquirida quando vários fenômenos peculiares ao tipo proposto são comparados. Os tipos ideais, portanto, atribuem às ciências da cultura um caráter empírico, distanciando-as das infiltrações metafísicas. Ademais, eles propõem o conhecimento da realidade a partir das relações causais, imputadas mediante a compreensão da regularidade dos fenômenos histórico-culturais. Portanto, as formas típico-ideais de dominação quase não são encontradas, em estado puro, na realidade histórica. Weber sabia que a hibridez assumida pelos tipos ideais na realidade empírica desautorizava idéias como de “causa eficaz” ou “leis causais”. Inversamente, ele preferia categorias menos peremptas, tais como a de “juízos de possibilidade objetiva”, “imputação causal” e “paradoxo das conseqüências”.

O direito racional-formal está vinculado ao Estado racional moderno e tem relação “indireta” com o capitalismo especificamente moderno, diferentemente do direito racional-material que coexiste com diferentes estruturas políticas e ainda com distintas formas de economia, inclusive, com a capitalista moderna. A racionalização formal do direito vincula-se ao processo histórico-cultural de racionalização singular do Ocidente, no qual a religiosidade é “desmagificada”, o Estado racional e a economia capitalista moderna tornam-se as instituições centrais, por outro lado, a racionalização material é difusa, podendo assumir múltiplas formas históricas noutras civilizações.

Weber insistiu na dessacralização do direito: o destino “inexorável” do direito na época moderna, demasiadamente intelectualizada e sublimada, é o de ser um direito técnico-racional. A especialização jurídica tende a desenvolver o desconhecimento crescente dos leigos das sutilezas lógico-abstratas das normas estatuídas. Direito técnico-racional dessacralizado, cujos conteúdos são despojados dos elementos mágico-ritualísticos presentes nos direitos de outrora. Entretanto, e apesar das advertências em contrário de Habermas

(1984), Weber viu, com bons olhos, este destino “inexorável”, visto que as leis, agora dessacralizadas, podem ser modificadas, reformuladas e até substituídas. Leis passíveis de reformulação, de revisão, “transformáveis”, “remodeláveis”, é o ápice do “desencantamento” da lei.

Na terceira jornada *Max Weber e a modernidade religiosa, moral e legal do Brasil* apresentaremos um esboço breve sobre a recepção de Weber no Brasil, acentuando duas chaves de leitura, a primeira, cujos principais representantes foram Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro, marcada por uma leitura, a partir de Weber, da modernidade “cocha” e “trôpega” do Brasil, e a segunda, mobilizada por Antônio Flávio Pierucci e Jessé Souza, marcada por uma leitura da modernidade *efetiva*, embora tenha ainda alguns passos a dar, do Brasil. Na primeira chave houve o predomínio da “sociologia política” de Weber, acentuando como as instituições brasileiras moldaram-se a partir de uma herança ibérica patrimonialista, na qual o bem público imiscuiu-se com o bem particular. É fato que Holanda leu a “sociologia da religião” weberiana, conquanto tenha sido o registro político o que grassou entre nós. Por outro lado, na segunda chave há o predomínio da “sociologia da religião” de Weber, chamando a atenção para a modernidade religiosa à brasileira (Pierucci) e para o individualismo moral (Souza) típico da modernidade ocidental e do Brasil, embora, tal como noutros países, tenha adquirido aqui uma versão singular.

Contudo, e ao cabo, ressaltar-se-á a descoberta recente dos pesquisadores brasileiros da Sociologia do Direito de Weber, na qual o formalismo jurídico das instituições modernas é lido à luz do hibridismo legal-patrimonial (Amorim) das instituições jurídicas brasileiras. Ou noutro registro, como podemos lê-la como característica “inelutável” da modernidade jurídica (Argüello e Mattos), característica essencial ao resguardo das liberdades individuais. Afinal, não

[...] foi apenas Weber que mudou (qual seja, as interpretações especializadas a respeito do autor), mas fomos nós que mudamos. Em outros termos, a explicação parece estar mais no “contexto” do que no “texto”. De fato, essa questão ainda precisa ser melhor investigada. O fato é que um velho problema continua a nos atormentar e, lá no fundo, é a partir dele que temos lido e relido a Weber para lermos a nós mesmos na chave do passado (tradição) ou do futuro (modernidade). Tradição e modernidade, portanto, tanto ontem como hoje (SELL, 2007, p.247).

Nas *ponderações finais* é a “ética” intelectual weberiana que virá à tona. Uma “ética” aristocrática, acessível apenas aos fortes que estejam à altura de sua época. Weber quis suportar a verdade, fiando-se, para tanto, à causa científica a favor da coerência e da clareza. “O saber reflexivo projeta-se como condição necessária, mas não suficiente; ele fornece ao espírito a ‘clareza’ nas escolhas de vida que buscam orientar a despeito das idiossincrasias da alma ou preferências imediatas.” (NOBRE, 2004a, p.187). Para encerrarmos, uma advertência estilística, pois se em Weber há

[...] uma radical redução dos elementos da linguagem às suas significações epistemológica, metodológica e analítica, ou seja, exclusivamente ao que se refere à produção do conhecimento. A escrita científica nada tem a comunicar de pessoal ou artístico; nem deve ser ela conteúdo do pensamento, mas tão somente forma de sistematização da narrativa. Se, em relação a Nietzsche, a localização do tema da linguagem na seção do conhecimento tem um sentido apenas formal, tal posição assume, em Weber, um teor de obrigatoriedade. E, se a escrita nietzschiana está mais para uma questão de estilo, a de Weber está mais para uma questão de forma (NOBRE, 2004a, p.155).

Assim, sabemos, de antemão, que nos portamos *hereticamente* diante de Weber: com frequência o estilo nietzschiano como um “demônio” tomou de assalto a nossa análise “apolínea” sobre Weber. Levamos a sério, e talvez aí esteja um dos nossos malogros, a lição adorniana, segundo a qual “o ensaio procede, por assim dizer, metodicamente sem método.” (ADORNO, 2003, p.30). E talvez tenhamos sido mais “dionisíacos”, no plano da linguagem, do que “apolíneos”.

I. Do “jardim mágico” ao mundo desmagificado: a racionalização da religião.

Quando cotejamos o excerto final do ensaio *Ciência como Vocação* com a parte atinente à “esfera intelectual” do texto *Zwischenbetrachtung (Consideração Intermediária)*³, percebemos quão Weber imprimiu à presença no mundo uma dignidade pessoal, eivada de traços aristocráticos. Aliás, se não há mais um sentido imanente à vida, como podemos enobrecê-la eticamente? Aos olhos weberianos, não assiste aos espíritos nostálgicos, tampouco utópicos, a faina de enfrentar, corajosamente, os desafios de uma época “desencantada”. Só àqueles capazes de escolhas éticas, ancoradas na renúncia, é dado o destino. O espírito à altura do seu tempo é

[...] aquele que compreende que a dedicação coerente a uma causa é um ato radical de “renúncia”, como grande gesto da perda irreparável da inocência. Na dedicação intelectual, significa a renúncia aos juízos e atos valorativos; na dedicação religiosa, a renúncia do intelecto (*sacrifizio dell'intelletto*); na dedicação política, a renúncia à fraternidade, à bondade e à salvação da alma. A renúncia é reflexo de uma escolha e um desvelo (NOBRE, 2004a,p.184).

Destrincemos, com vagar, como Weber, nos ensaios acima aludidos, mapeou a perda de sentido da vida e o eclipse das valorações religiosas do mundo. Ao refletir sobre as tensões da religiosidade com os domínios mundanos, cada qual com suas normas autônomas, o sociólogo alemão concluiu que os embates mais pungentes se dão entre a religiosidade e o domínio do conhecimento reflexivo. Afinal, como conciliar um cosmos orquestrado, por meio de partituras éticas, pelas mãos de Deus, com um mundo desencantado pelo conhecimento racionalmente empírico, cujo principal rebento é a transformação do mundo num *mecanismo causal*.

³ WEBER, M. *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablenkung*. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (GARS I). Tübingen: J.C. B Mohr, 1988, p.536-573. Tradução brasileira: WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: _____. *Max Weber: textos selecionados*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, p.237-268. As citações serão retiradas da tradução lusitana e comparadas com a tradução espanhola, ambas preparadas a partir da edição alemã. WEBER, M. *Sociologia da Religião e Consideração Intermediária*. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 2010, p.317-358. WEBER, M. Excurso – teoría de los estadios e direcciones del rechazo religioso del mundo. In: _____. *Ensayos sobre sociología de la religion*, I. Madri: Taurus Ediciones, 1987.

Portanto, quando o racionalismo da ciência empírica progride, a religião recua, “sendo cada vez mais deslocada do domínio do racional para o do irracional, e passa, então, a ser, pura e simplesmente, a força irracional ou anti-racional num plano suprapessoal”. (WEBER, 2010, p.348). O desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) promovido pela ciência empírico-racional designa o processo de “deseticização” deste mundo, transformando-o num mero mecanismo causal, assenhoreado pelo racionalismo de tipo formal e instrumental.

Noutro momento, refletir-se-á acerca do “mundo duplamente desencantado”, tanto pela *religião* quanto pela *ciência*, conquanto, de antemão, possamos adiantar o cerne do debate: os *trilhos* ético-religiosos responsáveis pela desmagificação das vias de salvação deixaram de ser “necessários”, deixando o mundo disponível à racionalização e à intelectualização *seculares*. Quando Weber buscou interpretar compreensivamente o sentido das ações sociais ele se deparou com o *paradoxo das conseqüências*, no qual a vontade e os efeitos que ela produz relacionam-se paradoxalmente, gerando o problema do homem e do destino, sendo o destino o resultado da ação do homem contra suas intenções originais. Os processos histórico-culturais, encarados sob o prisma da sociologia compreensiva, configuram as ações sociais dos agentes e são por elas configurados. Configuração que, à moda do paradoxo das conseqüências, não gera resultados “necessários”, tampouco previsíveis.

Weber não expôs, à exaustão, os graus daquela tensão entre religião e conhecimento intelectual, porquanto

[...] cada religiosidade adoptou, tanto no seu fundamento psicológico e mental como nas conseqüências práticas, uma posição diferente em relação ao intelectualismo, sem que, no entanto, jamais desaparecesse o efeito dessa última tensão interna, que reside na disparidade inevitável das conformações finais dadas à imagem do mundo. Não há absolutamente religião nenhuma, desde que fosse vigorosa a actuasse como força vital, que, num dado ponto, não tivesse tido que exigir o “*credo non quod, sed quia absurdum*” – ou seja, o “sacrifício do intelecto” (WEBER, 2010, p.349).

O meio elementar com o qual a religião de redenção se defende contra as investidas de um intelecto forte e autônomo está na assunção de que ela própria se constitui como outra esfera que, em virtude de sua natureza e de seu sentido, destoa do saber intelectual. Assim, a religião não aspira a um conhecimento válido em termos normativos, mas sim a uma tomada de posição quanto ao *sentido* do mundo. Ademais, a necessidade de redenção nasceu da pretensão de que o mundo – ao menos, parcialmente – seria dotado de sentido. Weber associa

essa pretensão, primeiramente, ao problema do sofrimento injusto, “portanto, como postulado de uma compensação justa para a repartição desigual da felicidade individual no seio do mundo.” (WEBER, 2010, p.351).

Todavia, conforme o curso do mundo afastava a possibilidade da repartição equânime da felicidade, o sofrimento continuava sendo irracional. Por outro lado, e com pendores ainda mais irracionais, há as doutrinas de certos profetas e sacerdotes, para as quais a origem dos pecados explica o sofrimento como *punição ou corretivo*. Assim, o imbróglio permanecia, pois, em termos éticos, um mundo talhado pelo pecado ou fadado ao sofrimento não atenuava a imperfeição deste mundo. Então, a religião passou a imputar à cultura a culpa pela imperfeição mundana. Os “bens culturais” estão maculados por uma culpabilidade específica: a da *divinização da criatura*, ligada a um carisma do espírito ou do gosto, cujas formas de cultivo pressupõem sociabilidades contrárias à fraternidade. Doravante, a culpa religiosa podia aparecer

[...] não só como acidente ocasional, mas também como parte integrante de toda a cultura, de toda a actuação num universo cultural e, por fim, mesmo de toda a vida organizada. Era, precisamente, tudo quanto este mundo tinha de mais elevado para oferecer em matéria de bens que parecia, assim, carregar com a máxima culpa (WEBER, 2010, p.352).

Portanto, todas as formas de ação no mundo pareciam enredadas na mesma culpa. A comunidade social, sobretudo aquela transformada em comunidade cultural nos marcos de um Estado, só pôde se firmar por meio da truculência. Igualmente portaram-se os agentes do cosmos econômico objetivado, indiferentes aos conclames fraternos e piedosos. Nesse contexto, os valores associados à justiça e à bondade foram evocados *farisaicamente*. Aos olhos da religião, a “esfera intelectual” padecia da culpa intrínseca à cultura: a de não considerar o mundo humano fraternamente. “O intelecto criou uma aristocracia em função da posse racional, uma aristocracia independente de todas as qualidades éticas das pessoas; portanto, não fraternal.” (WEBER, 2010, p.353).

Porém, apesar de o intelecto probo tentar encarar, racionalmente, o mundo, este ainda padecia da falta de sentido. O camponês podia morrer “saciado da vida” como Abraão. A plenitude terrena alcançada pelos homens de outrora não está mais ao alcance do “homem culto”, pois este, diferente daqueles, não pode se sentir “saciado da vida” – na acepção da conclusão de um ciclo -, mas sim “cansado da vida”. À medida que os bens culturais foram prolongados ao infinito, a sua fruição intelectual foi sendo diminuída no decurso de uma vida

humana finita. No entanto, a “cultura” não consistia na quantidade de bens culturais fruídos pelos indivíduos, mas sim numa seleção por estes dos principais elementos daquela. “Não havia, porém, garantia nenhuma de que esta alcançasse um termo conveniente – para ele – precisamente com o momento ‘casual’ da sua morte.” (WEBER, 2010, p.354).

Então o mundo, permeado pelo sofrimento, pelo pecado e por uma cultura, irremediavelmente, carregada de culpas, constituiu-se como empecilho para o viés religioso que tentava atribuir ao mundo um “sentido” ético-divino. À desvalorização do mundo reagiu a necessidade de “redenção”

[...] de tal maneira que, quanto mais o pensamento sobre o “sentido” do mundo se tornou sistemático, quanto mais o próprio mundo passou a ser racionalizado na sua organização exterior, quanto mais se sublimou a experiência consciente dos seus conteúdos irracionais, tanto mais – num exacto paralelismo com tudo isso – aquilo que constituía o conteúdo específico do religioso começou a tornar-se mais alheio ao mundo, mais estranho a toda a vida organizada. E não foi só o pensamento teórico, que desencantou o mundo, a conduzir por essa via, mas também, precisamente, a tentativa empreendida pela ética religiosa para racionalizar o mundo em termos éticos práticos (WEBER, 2010, p.355).

O mundo empírico é, por conseguinte, impuro e imperfeito, maculado desde a sua origem e, no entanto, é nele que a vida dos homens se assenta. Quaisquer formas de teodicéia, apesar de reconhecerem as tensões irremediáveis com o mundo, não aliviam, coerentemente, o problema do sentido dum mundo, aparentemente, “sem sentido”. Weber associa à crença puritana na predestinação a força mais coerente de renúncia à bondade divina. “Reconhecer a impossibilidade de medir as determinações de Deus pelas normas humanas significava renunciar, com inclemente lucidez, a um sentido do mundo que fosse acessível ao entendimento humano.” (WEBER, 2010, p.357). Assim, o sentido implícito aos desígnios divinos, segundo os quais alguns estariam agraciados pela bem-aventurança e outros condenados à perdição, seria inescrutável, indecifrável aos olhos humanos. Esta crença na predestinação, por ocupar lugar de proa na análise de Weber, será esmiuçada, com vagar, noutro momento do nosso ensaio.

O que salta aos olhos é a configuração de uma “esfera intelectual”, nos rastros da singularidade histórica do Ocidente, autônoma, livre da ingerência de valorações oriundas de outras esferas. Essa configuração permitiu a Weber entronizar a escolha ética por um intelecto firme e cômico de que a dedicação coerente à ciência implica um ato de renúncia. Em seu

ensaio ⁴ *Ciência como Vocação* (1917), desdobrado numa conferência dirigida aos estudantes alemães da Associação dos Estudantes Livres da Baviera, Weber mapeou os “sentidos” da ciência moderna. A princípio, Weber teceria considerações sobre a ciência e a educação, levando em conta a singularidade das instituições alemãs de ensino superior ⁵. Entretanto, ele acabou por se embrenhar numa “meditação” histórico-filosófica acerca das características caras ao racionalismo ocidental. O conferencista ensinou aos jovens a nobreza da neutralidade axiológica e da probidade intelectual. Aconselhou, igualmente, aos docentes sobre a tibieza do ensino ancorado na demagogia. Afinal, os professores não são profetas, tampouco a sala de aula é um púlpito à mercê das boas novas do “docente-profeta”.

Para além dos auspícios, há *um* dos “núcleos duros” da conceituação weberiana em torno do “desencantamento do mundo”. A crescente intelectualização levada a cabo pelo racionalismo ocidental não implicou um conhecimento profundo da existência humana. Os homens das “sociedades primitivas”, conectados, ainda, ao curso orgânico da natureza, conheciam, profundamente, o mundo circundante. O “primitivo” nomeia e classifica as espécies animais e vegetais, dando vida ao concreto, daí a fecundidade de sua “ciência do concreto”, para tomarmos de empréstimo a expressão consagrada pelo brilhante Lévi-Strauss. Por outro lado, os homens modernos, cindidos que estão da natureza e hipnotizados pelas benesses técnicas, pouco sabem dos processos orgânicos – e mecânicos – do mundo natural e social circundante. A profunda intelectualização pela qual a sociedade ocidental passou não conduziu os homens modernos ao conhecimento “total” de suas condições de vida.

⁴ “Distintos e mais arduos aos controles formais são os textos mais ensaísticos de Weber, quer destinados à publicação (Zwischenbetrachtung [EX]), quer à comunicação oral (Ciência como vocação [CV] e Política como vocação [PV]), ou mesmo passagens pontuais e fragmentos opinativos dispersos em textos científicos. O mais importante, contudo, é que Weber zelava pela distinção que deveria haver entre um ensaio ou uma palestra e um texto científico.” (NOBRE, 2004a, p.158).

⁵ Weber comparou o aristocratismo das instituições alemãs com a meritocracia das estadunidenses. Ele lastimava o fato de que os jovens alemães fossem preteridos por rígidas convenções. A eles, era aconselhável a inscrição sobre o portão no Inferno dantesco: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!* (Toda esperança abandonai, vós que aqui entraís!). Permitam-me uma intempestividade – digressão, de certa forma, contrária ao formalismo científico weberiano, mas, importante por realçar o quanto há de humano e de imperfeito neste trabalho -: aos jovens ensandecidos que se dedicam, no Brasil hodierno, às ciências humanas como profissão e *por vocação*, a inscrição dantesca é, absolutamente, crível. Melhor aconselhá-los à formação profissional nas ciências sociais aplicadas ou nas ciências exatas, porquanto em ambas a visibilidade institucional e profissional é superior. Todavia, não foi o próprio Weber quem nos ensinou que as escolhas éticas (e, por consequência, as profissionais) estão, irremediavelmente, presas à renúncia. Quanto à singularidade das instituições de ensino alemãs, destacando a trajetória intelectual de Weber, Simmel, Tönnies e doutros intelectuais, tanto das ciências humanas quanto das naturais, consultar: RINGER, Fritz K. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1969.

A intelectualização ancora-se na expectativa de que não há forças misteriosas, ocultas, tampouco mágicas, atuando no mundo. A *ratio* científica “desmagificou” o mundo, transformando-o num *mero mecanismo causal*. Assim, como aludido anteriormente, há um “mundo duplamente desencantado”, no qual as vias de salvação são despojadas de magia e o conhecimento empírico-intelectual transforma o mundo naquele mecanismo “frio” e “incrédulo”. Num estudo pioneiro entre nós, de erudição acurada em busca de “todos os passos de um conceito”, o sociólogo Antônio Flávio Pierucci (2003) lastreou as passagens weberianas associadas a um conceito-mor da sociologia weberiana, o de “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*).

Pierucci (2003) lembra-nos de que, aos olhos de Weber, a magia é a conjuração dos espíritos, a coerção do sagrado, por outro lado, a religião está vinculada à reverência, ao culto e à doutrina. A religiosidade ocidental, cujas raízes são, fundamentalmente, judaico-cristãs, apresentou fortes traços intelectualistas, regulamentando a vida dos leigos – embora a sua regulamentação só tenha atingido o paroxismo a partir do advento do puritanismo ascético. A normatividade mágica escora-se no tabu, lastreada pela lógica do benefício/malefício, a da religião é folhada pela ética, tendo como baluarte a concepção do pecado, permeada pelo maniqueísmo do bem e do mal. Portanto, o desencantamento do mundo pela religião – o qual é superestimado por Pierucci, weberiano “empedernido” – se dá graças à moralização religiosa do mundo, isto é, a desmagificação da religiosidade. Detenhamo-nos, doravante, no desencantamento do mundo efetuado pela ciência.

São conhecidas as páginas em que Weber rastreia os sentidos atribuídos à ciência ao longo da história ocidental. Na Grécia Antiga, havia uma ciência imbricada na filosofia, ambas em busca da “verdade”, cujo conceito imutável era avesso à mutabilidade do mundo humano. Os gregos criaram o “conceito”, ferramenta heurística capaz de classificar e explicar o cosmos. O conceito depura a “essência” da ingerência das aparências traiçoeiras. O sociólogo alemão evoca a alegoria platônica da caverna, com o fito, de desvelar a impenetração do conceito grego de verdade. Um dos prisioneiros conseguiu romper com os grilhões que o prendiam ao breu da caverna. A luz do sol encanta-o, mostrando-lhe a ilusão das sombras. Ao voltar para a caverna, os outros prisioneiros o tomam como lunático. Porém, aprouve a este quebrar as correntes que aparvalhavam aqueles. Ademais, é o liberto das sombras, e embevecido pela luz da verdade, “o filósofo, e o sol representa a verdade da ciência, cujo objetivo é o de conhecer não apenas as aparências e as sombras, mas também o ser verdadeiro”. (WEBER, 2000, p.32).

A ciência medieval afeiçoou-se à teologia, tornando-se a ciência dos desígnios divinos, cuja tarefa era a de conciliar a *ratio* com a fé. Por outro lado, a razão renascentista, embrião da razão moderna, fiou-se na *experimentação racional*. Na “aurora” dos tempos modernos, a ciência buscou o caminho capaz de conduzir os homens à arte verdadeira (Leonardo da Vinci), de guiá-los à “verdadeira natureza”, cara aos renascentistas. E por fim, a ciência moderna, nascida do ventre da ciência renascentista, ancorou-se na *especialização*, ramificando o conhecimento, cada ramo com suas normas próprias, instalando no espírito científico a constante inquietude diante do mundo natural e social. Todavia, se nos estágios científicos anteriores há sentidos e valores intrínsecos, o que dizer acerca daquele concernente à ciência moderna?

Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao “ser verdadeiro”, à “verdadeira arte”, à “verdadeira natureza”, ao “verdadeiro Deus”, à “verdadeira felicidade”? Tolstoi dá a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: ela não tem sentido, pois que não possibilita responder à indagação que realmente nos importa – Que devemos fazer? Como devemos viver? De fato, é incontestável que a resposta a essas questões não nos é tornada acessível pela ciência (WEBER, 2000, p.36).

Weber (2000) incorpora aos questionamentos acima outras três perguntas: a) Como posso demonstrar que sou mais do que um especialista; b) Por que levarmos diante uma tarefa que jamais se completará e c) Qual o significado da ciência no contexto da vida humana. As respostas weberianas ponderam as limitações da ciência moderna, calcadas, sobretudo, no fato de que a ciência especializada não apreende a totalidade, haja vista a variação empírica da realidade. Ciente de que a totalidade é inapreensível, o especialista seleciona partes significativas da realidade, contentando-se com o “fragmento”. O especialista, à Weber, é modesto, quase socrático, avesso à empáfia dos sabichões desbravadores da “totalidade”. Não se deve perder de vista a singularidade da formação histórico-conceitual de Weber, profundamente, marcada pela *Bildung* alemã⁶. Então, como a ciência está emudecida em face dos dilemas de Tolstoi, não nos ensinando os “valores últimos”, ao menos, ela pode ser a nossa aliada na busca pela integridade e coerência intelectuais. Estamos diante da dedicação weberiana ao conhecimento

⁶ Consultar o excelente ensaio do historiador: CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *O que restou da Bildung: uma análise de Ciência como Vocação, de Max Weber*. Rio de Janeiro: Revista da SBHC, v.4, nº 2, p.119-129, 2006.

[...] como expressão de virilidade e dignidade diante do seu tempo, o que remete à adesão weberiana à cultura intelectual e racionalista como base de uma integridade superior: a do espírito que efetivamente “suporta a verdade”, tanto em termos das “possibilidades objetivas” quanto da irracionalidade última presente nas escolhas culturais, podendo, assim, afirmar a sua época através da responsabilidade com o seu fazer nela (NOBRE, 2004a, p.184).

Para o pensador alemão a especialização científica, apesar de sua incontornável neutralidade axiológica, relaciona-se com a paixão, ademais, esta é uma das causas responsáveis pelo êxito daquela. A boa pesquisa inicia-se a partir da predileção apaixonada por um tema. No entanto, a paixão, por si só, não é suficiente. Inclinar-se apaixonadamente para um tema não basta, visto que é preciso *inspiração*. Porém, não nos precipitemos, Weber permanece um pensador eminentemente reflexivo, arredo, portanto, às investidas passionais.

A inspiração não atíça apenas os cientistas, integrando a vida, igualmente, dos empresários, dos operários e dos diletantes. Sem inspiração não há criação. Por conseguinte, especialistas pouco intuitivos estão fadados à monotonia. Notemos que a racionalidade não está cindida da irracionalidade, pois sem esta não há racionalidade possível. Mas a inspiração só é estimulada a partir do rigor metódico do trabalho diário. Assim, Weber lança aos ares o ideário atinente ao gênio como dádiva congênita; o gênio, na verdade, é fomentado pela dedicação “ascética” ao trabalho. Weber

[...] relativizou o papel da inspiração, insistindo no trabalho reflexivo persistente como condição de realização dos dons e das inspirações. Na obra científica, as exigências de logicidade e sistematização implicam em um percurso necessário de objetivação das inspirações para que elas se desenvolvam como conhecimentos “corretos”. Em especial, deve-se deixar de lado o frenesi ou a embriaguez [Rausch], apropriados às manifestações mais irracionais, como as eróticas e as artísticas (NOBRE, 2004a, p.166).

O sociólogo alemão Wolfgang Schluchter (2000) indica, partindo de Weber, que a ciência moderna está emudecida frente aos dilemas éticos. O “politeísmo de valores” é o pressuposto das ciências sociais e culturais, e ao mesmo tempo, o problema da vida dos homens, sobretudo, do “homem autoconsciente moderno”. Ciência e vida estão conectadas: ainda que Weber, nos rastros de Tolstoi, tenha afirmado que a ciência não pôde responder à pergunta “Como devemos viver”, ela pôde (e pode), ao menos, fornecer-nos um “conhecimento empírico” sobre o nosso lugar no mundo, porquanto o homem moderno

[...] é forçado, em última instância, a estabelecer uma estrutura interna e externa por meio de uma escolha; para esta escolha não ajudam nem a Igreja, nem seitas, nem substitutos religiosos, nem também e antes de tudo “nenhuma ciência”, pois a ciência “não responde” à única pergunta importante para nós: “O que devemos fazer? Como devemos viver?”. Neste ponto Max Weber está seguindo Leon Tolstoi. A ciência que respeita seus limites, seja ela empírica ou intérprete do sentido, fica muda diante desta pergunta decisiva, em última instância (SCHLUCHTER, 2000 apud SOUZA, 2000, p.19).

Weber não encarou a ciência como panacéia para os males humanos, a vislumbrou apenas como meio a favor da clareza e da coerência da vida humana. A modéstia científica auxilia o cientista a pôr em suspenso o pretense saber absoluto da ciência. Afinal, ela é, por ser um produto do espírito humano finito, limitada. Ciência em prol da clareza, eis o mote weberiano. Se o especialista conhece só a *porciúncula* da realidade, a clareza é a sua aliada contra as pretensões de abarcar a “totalidade”. A ciência permanece uma tarefa que jamais se completará, na qual o “progresso” acompanha a “obsolescência”, afinal

[...] este é o destino – e, de fato, o significado de toda obra científica. A isso ele se submete e se dedica. Isso a distingue de todas as demais esferas da cultura que também exigem submissão e dedicação. Todo aquele que deseja servir à ciência deve adaptar-se a isso. Os empreendimentos científicos, é bem verdade, podem perdurar como “satisfações” devido a sua qualidade artística; podem também continuar sendo importantes como recursos de treinamento para o trabalho científico atual. Porém – deve ser repetido –, não é só nosso destino, como também nosso objetivo, que sejamos cientificamente superados. Em princípio, esse progresso vai *ad infinitum*. E com isso, chegamos ao problema do significado da ciência. Pois não é evidente por si mesmo que uma atividade, regulada por uma lei desse tipo, deva ser intrinsecamente significativa e razoável. Por que levamos adiante uma tarefa que jamais se completará? (WEBER, 2000, p. 46).

O destino de qualquer obra científica é o da “obsolescência”. Por mais brilhante que seja o cientista, ele não escapará das revisões vindouras. Suas antigas descobertas não estão imunes ao agulhão da crítica dos novos cientistas. *Ser superado*, eis o objetivo do cientista. Todas essas características imputadas à ciência moderna só são compreensíveis quando localizamos a ciência numa “esfera autônoma”, permeada por “normas próprias”. Uma ciência “desencantada” a cuja dinâmica o especialista recorre para compreender a realidade e não para imprimir um sentido à vida, tarefa esta deixada à mercê da religião. O *politeísmo dos valores* pressupõe que o mundo humano rege-se pelo confronto incessante de valores. Quando

escolhemos um valor, o escolhemos em detrimento doutros possíveis. Assim, a pugna entre valores é irremediável, sendo impossível findá-la por meio da ciência. À ciência assiste auxiliar o homem a compreender o que foi feito e o que é possível fazer, não podendo estabelecer, jamais, o que deve ser feito.

Uma das pechas ⁷ lançadas a Weber é a de que o seu conceito de “racionalismo de domínio do mundo”, ao cujo grau mais elevado apenas o Ocidente assistiu, marcado por uma racionalização “ubíqua” das distintas linhas de ação, levar-nos-ia a uma nova imagem de mundo assentada sobre a racionalidade-formal instrumental. Este diagnóstico faria de Weber um teórico *pessimista* da “modernidade desencantada”. Todavia, Weber estaria acometido por qual espécie de pessimismo? Quando lembramos o prefácio de Nietzsche (2007) – a despeito das possíveis aproximações entre o filósofo e Weber, os *estranhamentos* ⁸ são mais salientes – a “O nascimento da tragédia: helenismo ou pessimismo”, questões insinuam-se: a) será o pessimismo, necessariamente, sinal de decadência; b) não existirá no pessimismo uma vitalidade insuspeita, um “potencial de vida” e c) uma visão acurada da realidade não será, per se, dotada duma temeridade irresistível, a qual busca um adversário à sua altura para pôr à prova suas forças.

O “filósofo-artista” estava examinando as manifestações do espírito dionisíaco na aurora da tragédia grega, espírito eclipsado, à época do declínio dos gregos, por um “otimismo sereno”. E dispara Nietzsche: o triunfo do otimismo, sobranceiro aos impulsos vitais, não seria sintoma de forças amainadas, de aproximação da “velhice” e de degeneração espiritual? Claro está que não podemos associar, sem as devidas precauções, o “pessimismo dionisíaco”, à Nietzsche, com o “pessimismo apolíneo”, à Weber, resignado e corajoso diante de uma época desencantada. Porém, estas insinuações pertencem mais às dobras do ensaio, sendo escusado explicitá-las.

Com vagar, perceber-se-á quão matizado é o “pessimismo” weberiano, sensibilizado para as tensões irreconciliáveis entre o racional e o não-racional. O “racionalismo de domínio do mundo”, caracterizado por uma postura instrumental diante do mundo, na qual este tornou-se um mero mecanismo causal, não maculou, integralmente, todas as esferas autônomas da modernidade ocidental. A racionalização “recua”, de certa forma, diante da entrega despresticiosa às formas mais intensas de experimentar a existência: a artística e a erótica. O

⁷ Jürgen Habermas (1984) destacou, exageradamente, como as conceituações weberianas em torno da modernidade ocidental embrenharam-se em uma bruma pessimista.

⁸ Nesse sentido, consultar: NOBRE, Renarde Freire. *Perspectivas da Razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte: Editora Argvmentvm, 2004a.

amor sexual, assim como a arte, ambos configurados, à modernidade ocidental, enquanto esferas específicas e com valores próprios, oferecem aos homens uma possibilidade de *redenção intramundana*, pressionando o racionalismo teórico e prático. A fruição artística e o gozo do amor sexual como salvação “neste mundo”, sintoma de redenção levada a cabo por forças mundano-profanas.

Aliás, há, entre as caudalosas notas de rodapé inseridas na versão final d'A ética protestante e o “espírito” do capitalismo, uma de especial relevância: a nota 22⁹ do capítulo final “Ascese e Capitalismo”. Contextualizemo-la: o trabalho é o meio ascético responsável por desviar o puritano das tentações da vida impura; entretanto, a ascese sexual no puritanismo permite o intercuro sexual com fins reprodutivos, lícito porque é o meio desejado por Deus (Sede fecundos, multiplicai-vos, Gn 1,28). A voluptuosidade da carne é amainada pela austeridade do trabalho. É nesse contexto que vem à tona a nota, na qual Weber relaciona o racionalismo puritano em torno da sexualidade com o higienismo sexual protagonizado pelo “saber médico” do início do século XX.

Sob o ângulo dos puritanos, a ascese sexual prepara o corpo tão-somente para sóbria procriação, sendo a concupiscência própria ao coito vislumbrada como pecaminosa, inclusive, entre os cônjuges. O matrimônio contraído por interesses materiais, planejado a partir de cálculos racionais, a despeito de sua torpeza, é preferível ao “eroticamente motivado”. Já para o racionalismo sexual higienista, cujos portadores são os médicos especialistas, o sexo é limitado ao que for desejável para a saúde. O amor sexual é racionalizado pelo “bisturi” médico, sendo relacionado apenas ao “sexo sadio”. O utilitarismo do pedantismo médico equipara a imponência das paixões humanas a relações sexuais assépticas.

Assim, as esferas do erótico e do artístico demonstram que a modernidade ocidental não é apenas o aprisionamento dos indivíduos. Ambas as esferas

[...] não obstante “deuses” inflamados e não tipicamente racionais, são, em essência, intramundanas e estranhas à ética. Se, como resgata Pierucci (p.221), o amor sexual pode ser uma potência reencantadora, não o será certamente do mundo, em termos macro, mas no âmbito das experiências

⁹ Nota inserida na versão final d'A ética protestante e o “espírito” do capitalismo, preparada para a edição dos Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie), cujo primeiro volume fora dedicado à sua mulher Marianne Weber com juras de amor “até o pianíssimo da velhice”. Os dois outros volumes foram dedicados a duas outras mulheres amadas e admiradas por Weber: o segundo a Mina Tobler e o terceiro, a Else Jaffe-Richthofen. A nota em tela, na edição brasileira preparada pelo sociólogo Antônio Flávio Pierucci, aparece como nota 216, página 252. Consultar: WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.252.

interpessoais e num sentido mais psicológico do que propriamente histórico-sociológico (NOBRE, 2004b, p.164).

Retomemos o ensaio *Consideração Intermediária* que em português, tal como em inglês, é conhecido pelo subtítulo “Teoria das rejeições religiosas do mundo e suas direções”, parte integrante do grande estudo sobre a “Ética econômica das religiões mundiais”. O ensaio aludido está situado entre o ensaio sobre a religião da China e o atinente à religião indiana. Localização intermediária, entre as religiões universais, viceja a irracionalidade da esfera erótica e artística. Porém, detenhamo-nos, doravante, na reflexão weberiana em torno do processo histórico-cultural de “eticização” da religiosidade ocidental, pelo qual a religião fora transformada em moral. A religião “desmagificada”, eis o ponto.

Weber quis elucidar por quais motivos surgiram éticas religiosas de “negação” do mundo, atento às orientações que elas tomaram e para os seus “sentidos”. O poder da *ratio*, mesmo que não apareça tão imponente sobre aqueles que estão “apartados” do mundo, atua com todo vigor. Assim, àqueles afeiçoados ao *monaquismo* a *ratio* ainda imprime o seu timbre. Essas éticas não são “irracionais”, uma vez que os seus desígnios estão, irremediavelmente, sujeitos ao imperativo da *coerência*. É conhecida a passagem na qual Weber admite que o seu estudo, no âmbito da sociologia das religiões, pretende fomentar uma sociologia do próprio *racionalismo ocidental*, afinal

[...] uma tentativa deste gênero em sociologia das religiões pretende ser e tem de ser, ao mesmo tempo, um contributo para a tipologia e a sociologia do próprio racionalismo. Parte, por isso, das formas mais racionais que a realidade possa adotar e procura determinar até que ponto certas consequências racionais, suscetíveis de se colocar em termos teóricos, foram tiradas na realidade. E, eventualmente, porque não o foram (WEBER, 2010, p.319)

Com o intento de contribuir para uma “sociologia do próprio racionalismo”, Weber distingue a “ascese” da “mística”. Na ascese ativa, o asceta é uma espécie de “instrumento” divino, está a serviço de Deus; assim, a ascese intramundana realiza-se por meio do trabalho racional. Por outro lado, o místico é uma espécie de “receptáculo” do divino, preferindo a contemplação à ação. O místico “recusa” o mundo, configurando uma contemplação que “foge do mundo”. Sob o prisma dos místicos, a criatura deve se calar para que Deus possa falar. Aos olhares dos ascetas, o comportamento místico é indolente, moroso; a este comportamento a condução de vida daqueles é alheia a Deus, presunçosa.

As religiosidades ascéticas prevaleceram no Ocidente, marcadas por uma crença em um Deus supramundano e onipotente, para a qual os traços mágicos deveriam ser eliminados ou atenuados. Por outro lado, as religiosidades místico-contemplativas sedimentaram-se no Oriente, caracterizadas por uma crença em uma divindade alcançada por “possessão”, compatível com os elementos mágico-ritualísticos.

A sociologia compreensiva de Weber ao lançar mão do seu principal recurso heurístico, a dos tipos ideais, não ignora o fato de que a variação empírica permanece inalcançável. Os tipos puros *exageram* certos traços da realidade, no entanto, esta continua, por excelência, *impura*. Portanto, Weber ao distinguir o “asceta” do “místico” não negligencia a extrema fluidez empírica da realidade. Tanto é que ele identifica as camadas urbanas e/ou socialmente desprivilegiadas como *portadoras* das religiosidades ascéticas, enquanto as camadas intelectuais e aristocráticas são as *portadoras* das religiosidades místico-contemplativas. Porém, o fundamental para Weber está no “tipo” de conduta assumida pela religiosidade frente às ordens mundanas. Conforme Nobre (2006), a ascese, por meio de uma profecia conceituada como “emissária”, apresenta uma conduta de “enfrentamento” ou “adaptação” do e ao mundo; a contemplação, associada a uma “profecia exemplar”, indica uma conduta de “fuga do mundo”. Então

[...] como a institucionalização e a eficiência do poder sobre os leigos obrigam a religião a se haver com interesses “externos”, podendo repercutir sobre os elementos da dogmática, também uma ética que interpreta a devoção como serviço a Deus tende a afetar mais a postura do homem nas esferas mundanas, particularmente quando o fiel *serve* através de ações e, não, *possui* para qualificação do ser. E mesmo que Weber tenha deixado sempre claro o caráter abstrato dessas tipificações, sabendo haver entre os fenômenos intercessões e resultados os mais paradoxais, elas têm plena validade para efeito de uma panorâmica comparativa entre as tendências religiosas dominantes no Ocidente e no Oriente (NOBRE, 2006, p.291-292).

As religiões de salvação caracterizam-se pelo grau com o qual a conduta de vida dos leigos é sistematizada *racionalmente*. Por meio de uma interioridade devota e imune à sofreguidão, elas proporcionam aos seus sequazes o horizonte da libertação do sofrimento. A religião folhada à ética: o adepto, outrora túbio em virtude da transitoriedade dos estados sagrados suscitados pelos rituais orgiásticos, agora, é fortalecido por um *habitus* sagrado permanente, duradouro, “inquebrantável”. Entretanto, uma vez “eticizada”, a religião entra em colisão com o mundo e suas (des) ordens. Assim, a religião, eticamente racionalizada, passa a ser orientar por bens interiores de salvação. A colisão é intensificada pela progressiva

racionalização e sublimação da posse exterior e interior dos bens seculares, promovidas pela modernidade ocidental “desencantada”, na qual

[...] a racionalização e a sublimação consciente das relações do homem com as diferentes esferas de bens exteriores e interiores, religiosos e profanos, na sua posse levaram a que se tornassem conhecidas, nas suas coerências intrínsecas, as leis internas próprias de cada uma das esferas e, por via disso, estas se deixassem entrar naquelas tensões entre umas e outras que haviam permanecido ocultas enquanto a relação com o mundo exterior era pautada pela ingenuidade primordial. Trata-se de uma consequência perfeitamente geral, e muito importante para a história das religiões, da evolução que torna a posse de bens (intramundanos e extramundanos) algo de racional, a que se aspira conscientemente e que se sublima pelo saber (WEBER, 2010, p.323).

Quando as religiões de salvação criam comunidades fincadas numa base puramente religiosa, a primeira força com a qual elas entram em conflito é a da comunidade natural de parentela. Não podem ser discípulos de Jesus aqueles que não conseguem extirpar os liames filiais: “Eu não vim trazer paz, mas espada” (Mateus, X, 34). Por conseguinte, o crente deve estar mais próximo do salvador, do profeta e do sacerdote, do que dos seus consangüíneos e do seu cônjuge. A sujeição mágica e o exclusivismo das parentelas são destroçados a partir do momento em que a profecia cria uma nova comunidade social, tornando-se *religiosidade soteriológica comunal*. Assim, uma ética religiosa da fraternidade é criada. Esta tem dois princípios fundamentais: a) o dualismo moral; b) a fraternidade é restrita à moral interna, aplicando aos de fora a frieza da moral externa. Assistência aos correligionários; hostilidade aos estranhos. Portanto, a fraternidade religiosa, calcada no dualismo moral, leva ao paroxismo as tensões com as esferas mundanas, as quais são racionalizadas e sublimadas por normas próprias e não-fraternas.

As tensões são patentes com a esfera econômica. Toda ação “primitiva” para atizar espíritos e deuses, de índole mágica ou não, orientava-se por interesses deste mundo, e não do além. O além-túmulo assumia posição secundária, ao passo que a longevidade, a saúde e a riqueza eram consideradas primariamente. Todavia, a religiosidade sublimada e a economia racionalizada entraram em permanente tensão, haja vista que o universo da economia é refratário à ética religiosa da fraternidade. A economia racional é um exercício objetivado, orientado pela impessoalidade do mercado. Weber, tal como o seu amigo Simmel ¹⁰, tomou o

¹⁰ Georg Simmel (1858-1918) estudou história e filosofia na Universidade de Berlim, instituição na qual também se doutorou, em 1881, com tese sobre a filosofia kantiana. Para “confrontos” temáticos, consultar: COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes,

“dinheiro” como o que há de mais abstrato e impessoal na vida humana. Aliás, Simmel, o “sociólogo filosofante”, cuja plasticidade ensaística encantou até Adorno, caracterizou o dinheiro como categoria teológica “secularizada”, que com o seu toque de Midas a (quase) tudo maculou com as cores acinzentadas da impessoalidade.

Amiúde a ética religiosa da fraternidade nutriu desconfiança para com o desenvolvimento das forças econômicas, encarando-o como sendo hostil ao florescimento da fraternidade no seio da comunidade religiosa. As admoestações religiosas aos crematistas – da palavra grega “khrêmata”, a busca incontida por ouro e dinheiro – atuam nesse contexto. A reação da ética religiosa à impessoalidade mercantil ressoou na ascese de renúncia ao mundo, típica dos monges, ascese apartada do mundo, extramundana, arvorada no repúdio ao apego material. A ética religiosa apregou aos monges uma condução de vida frugal, limitada ao absolutamente indispensável. Todavia, o

[...] paradoxo característico de toda a ascese racional, que consiste no fato de criar ela própria a riqueza que havia rejeitado, pregou a mesma partida às instituições monásticas de todos os tempos. Em toda a parte, os próprios templos e mosteiros se tornaram, por seu turno, locais de economia racional. (WEBER, 2010, p.327).

Para Weber apenas o protestantismo ascético conseguiu atenuar as tensões religiosas com a impessoalidade do universo econômico. A ética profissional puritana objetivou, racionalmente, as ações intramundanas, decorrentes da vontade de Deus e vinculadas à comprovação do estado de graça, sempre inescrutável e exclusivamente particular. Por conseguinte, a economia, doravante, “racional” para a ética puritana, uma vez objetivada, padeceria da “corrupção” inerente ao mundo. Assim, a devoção protestante não tem objeto, tampouco exclusividade, sendo destinada a qualquer um, “não por amor ao homem, mas meramente por amor ao devotamento como tal, ou, para empregar as palavras de Baudelaire: por amor à santa prostituição da alma.” (WEBER, 2010, p.328). Ademais

[...] no esteio das religiões “emissárias” (ou tipicamente “éticas”), o puritanismo emergirá como a melhor tipificação de uma relação religiosa com o mundo, particularmente por promover a atualização da profecia emissária como ética do ascetismo ativo, o que significou a racionalização da conduta em relação às ordens e atividades mundanas. Na visão de Weber, o puritanismo é o antecedente espiritual mais expressivo do profissionalismo, da disciplina e mesmo do utilitarismo modernos. Como

ética religiosa direcionada de forma decisiva e sem culpa para o mundo, ele supriu as almas modernas da justificativa e da liberdade espiritual necessárias à alavancagem das práticas mundanas (NOBRE, 2006, p.292).

Afinal, para Weber, a ética protestante, ancorada nas condutas racionais sob o império da vocação profissional, racionalizou o mundo moderno ao transformá-lo num férreo mosteiro. O racionalismo ocidental é desdobrado a partir da racionalização da conduta dos indivíduos no mundo, amainando as tensões entre o processo de sistematização das idéias religiosas e o problema da racionalização das esferas econômica e política. Não foi à toa que Weber (2006) evocou a asserção de Sebastian Franck, um dos mais populares escritores da Reforma, “você acha que escapou do mosteiro: agora cada um tem de ser monge o resto de sua vida”, sintetizando o sentindo precípua da Reforma.

A ética fraterna das religiões de salvação colidiu, igualmente, com as ordens políticas do mundo. Para a religiosidade mágica, permeada por deuses funcionais, protetores dos bens incontestados e protetores da ordem jurídica, a tensão era, praticamente, inexistente. Entretanto, com o processo histórico-cultural de racionalização das ordens políticas, as tensões vinham à tona. Com o advento da máquina burocrática do Estado e do *homo politicus* racional, a impessoalidade, *sine ira et studio*, passou a ser a norma central do ordenamento político, mesmo quando evocada para punir ilegalidades. Ademais, o Estado é aquela associação política que, nos marcos de determinado território, reivindica o monopólio da violência legítima. Ao “digo-vos que não resistais ao mal pela força” do Sermão da Montanha, o Estado contrapõe: “Deves contribuir para o triunfo do direito mesmo pela força – senão serás responsável pela injustiça.” (WEBER, 2010, p.329).

Assim, a política, objetivada e assentada sobre o cálculo racional, é avessa às considerações pessoais e fraternas, sendo, por excelência, o reino da impessoalidade. Assim a política surge como concorrente direta da ética religiosa. Weber vislumbra a guerra como sendo um momento precípua para a consolidação simbólica das comunidades políticas. A guerra fomenta um desmesurado sentimento comunitário, pelo qual os combatentes comungam com o sacrifício, comunhão diante da qual “as religiões, em geral, somente em comunidades heróicas baseadas na ética da fraternidade podem apresentar algo equivalente.” (WEBER, 2010, p.330). A guerra instila nos combatentes o sentimento de que há um sentido na morte, consagrando-a. E

[...] dessa morte que é sorte comum da humanidade e nada mais, um destino que alcança cada um, sem que jamais se tivesse podido dizer por que precisamente ele e justamente agora, que põe fim, quando, afinal, com o crescente desenvolvimento e sublimação dos bens culturais até ao incomensurável, só o começo parece fazer sentido – dessa morte meramente inevitável, dizíamos nós, distingue-se a morte em campanha pelo fato de aí – e nessa tamanha quantidade somente aí – o indivíduo poder crer saber que morre “por” alguma coisa. O fato de ter que sofrer a morte, o porquê e o para quê dessa morte podem, regra geral, ser tão indubitáveis para ele – e, exceto ele, somente para aquele que morre em “missão” – que o problema do “sentido” da morte (naquela acepção muito lata, com que as religiões de redenção são levadas a abordá-lo) não tem mesmo nenhuns motivos para se colocar (WEBER, 2010, p.331).

É também o protestantismo ascético o filão religioso responsável por apaziguar os conflitos ético-religiosos com as ordens políticas do mundo. Os desígnios divinos, vez que inescrutáveis aos olhos do puritano, são impostos aos indivíduos neste mundo e, assim, estão sob o crivo da violência e da corrupção concernente a este mundo, avesso à fraternidade. A “causa” de Deus é mais importante do que o “dever” de fraternidade. Por outro lado, a busca mística da salvação embrenha-se noutras veredas: a da postura alheia à política, marcada pela bondade e fraternidade acosmistas, furtando-se à “realidade da violência, a que nenhuma ação política se consegue esquivar, com a tese da não resistência ao mal e com a máxima do oferecer a outra face.” (WEBER, 2010, p.331). Postura mística malquista a qualquer ética heróica, profana e segura de si; a esta a contemplação mística é tacaña frente aos desafios mundanos. Já o

[...] puritano “rejeita o mundo” no que ele se manifesta como um plano de perversão e demonização da criatura, e, ao se voltar para o mundo, não o faz para santificá-lo nem para corrigi-lo nem para gozo próprio, mas simplesmente para glorificar a Deus. Mesmo com a participação ativa no mundo, a ênfase weberiana recai sobre a noção de “rejeição” porque a aprovação puritana do racionalismo mundano é, em sua variante ética, mais um meio para ele se preservar das tentações via estratégias de autocontrole, não obstante também designe um instituto de “provas” (NOBRE, 2006, p.293)

Tanto a economia quanto a política apresentam normas próprias, alheias à ética da fraternidade. Para o sociólogo alemão as ordens racionais estão sujeitas à impessoalidade, não se curvando às valorações fraternas. Esse embate embaraça as escolhas éticas dos indivíduos, sobretudo daqueles cuja vida é conduzida religiosamente, pois

[...] com que base se deve determinar, em cada caso, o valor ético de uma acção: em função do efeito ou de um valor próprio dessa acção em si, que haveria eu determinar, de algum modo, em termos éticos? Ou seja, saber se, e em que medida, a responsabilidade do autor da acção pelas respectivas consequências deve justificar os meios ou se, ao invés, o valor da intenção subjacente à acção o deve autorizar a rejeitar a responsabilidade das respectivas consequências e imputá-las a Deus ou à corrupção e à loucura do mundo, consentidas por Deus. A sublimação da ética religiosa no sentido da ética da intenção inclinar-se-á para o segundo termo da alternativa: “O cristão faz aquilo que é justo e deixa o resultado a critério de Deus”. Com isto, porém, a acção do indivíduo, se for executado de maneira realmente coerente, ficará condenada a produzir efeitos irracionais em relação às normas intrínsecas do mundo (WEBER, 2010, p.335).

Então, o tema candente do ensaio *Consideração Intermediária* é o do conflito entre a positividade ético-religiosa e as esferas do mundo com suas normas próprias e autônomas. Se no catolicismo há o compromisso entre ética e mundo, no protestantismo ascético há o aprofundamento da ética judaica antiga ¹¹, na qual as tensões entre ética e mundo são realçadas. O protestantismo ascético, cujo filão calvinista apregou a doutrina da predestinação – alguns estão agraciados pela glória, outros condenados ao malogro –, incutiu nos indivíduos uma desmesurada solidão interior.

Só o eleito é capaz de compreender a palavra de Deus, nenhum pregador, tampouco sacramento, podem auxiliá-lo na vereda tortuosa da bem-aventurança. Portanto, a salvação eclesiástico-sacramental foi suprimida. A superstição mágico-sacramental, consubstanciada em cantos e músicas, foi reduzida na condução de vida ascética e racional dos protestantes. Arroubos sentimentais não dignificam a vil criatura, sendo desnecessários à salvação do

¹¹ Aos olhos de Weber, os profetas judaicos rejeitavam a magia sacramental como via de salvação. As grandes profecias judaicas estilharam a magia a favor da racionalização da condução de vida. Tais profecias ensejaram o início daquele grande processo histórico-religioso: *Entzauberung der Welt*. A crescente racionalização do mundo, cujas antigas crenças mágicas são colocadas em xeque, possibilita o florescimento da ciência moderna, calcada na “dúvida metódica” cartesiana. Pelo cálculo científico, o mundo é desmagificado. Aliás, o sociólogo brasileiro Antônio Flávio Pierucci (2003) tomou o conceito weberiano pela raiz semântica: Zauberei significa magia, sortilégio, fascínio, encanto, sedução; portanto, Entzauberung significa “desmagificação”, “desmágicização”, embora as traduções latinas prefiram “desencantamento”, tradução enlevada, fascinante, diga-se de passagem. Os profetas éticos do judaísmo antigo obedeciam unicamente às palavras e aos mandamentos, contra o ritualismo mágico de Jeová. Jesse Souza (2006) registra que Weber era afeiçoado ao profeta *Jeremias*, o qual morando numa caverna, no deserto, ameaçava os seus contemporâneos, por conta da lassidão imperante, inclusive o rei Salomão e sua corte, com a ira divina que não tardaria. Quanto às reflexões de Weber sobre o judaísmo e o cristianismo antigos, consultar: SCHLUCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental, In: SOUZA, Jessé (org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UNB, 1999. Aliás, o próprio Weber dedicou um livro inteiro ao judaísmo antigo, *Das antike Judentum*, o terceiro volume dos Ensaios Reunidos de sociologia da religião.

puritano, por “divinizarem” a criatura. Esse protestantismo ¹² despiu a religião do seu manto mágico, desencantando-a e dando termo àquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que se iniciou com as “profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação.” (WEBER, 2004, p. 96).

Os profetas judaicos libertaram-se do “jardim mágico”, típico da religiosidade mágica. O mundo, doravante, conformar-se-ia à mensagem ético-religiosa, indicando uma das hipóteses da sobrevivência dos judeus como “povo-pária”. Entretanto, a dualidade da moral judaica, a interna destina aos próprios judeus, a externa aos apóstatas e aos não-circuncidados, impediu a plena racionalização do mundo pela profecia judaica. A ética judaica, a despeito de ela ter sido a primeira experiência ético-religiosa de conformação racional ao mundo, enredou-se numa ética esporádica e ocasional, não se transmutando, então, numa ética cotidiana dentro do mundo, e capaz de influir no comportamento prático dos indivíduos. Consoante Jessé Souza (1999), o que estava em jogo era uma experiência histórica que, em termos de desempenho cultural, fosse capaz de moldar eticamente o mundo, transcendendo o dualismo religioso. De acordo com Renan Springer de Freitas (2010), na sociologia da religião proposta por Weber quase nenhuma mudança sócio-cultural ocorre à margem de alguma “ruptura espetacular”. Aos olhos deste sociólogo brasileiro, Weber postulou três grandes rupturas responsáveis pelo nascimento do racionalismo peculiar ao Ocidente. Freitas (2010) refere-se

[...] às rupturas que teriam sido provocadas pela doutrina profética hebraica (em razão de ter a mesma concebido, pela primeira vez, a idéia de um Deus único e pessoal, que faz demandas éticas), pelo trabalho missionário de Paulo (que teria pela primeira vez permitido que as referidas demandas éticas ganhassem uma dinâmica universalista) e pelo advento do ascetismo protestante (que teria pela primeira vez introduzido padrões consistentes de conduta a partir dessas demandas) (FREITAS, 2010, p.17).

A ruptura provocada pela profecia hebraica não foi completa em virtude do dualismo da moral judaica. As promessas messiânicas erigiram obstáculos étnicos entre o povo “eleito”

¹² A referência é ao protestantismo ascético que, nos marcos teórico-conceituais weberianos, teve o seu advento com a Reforma e sua imponente configuração do Ocidente moderno. Portanto, a existência hodierna de práticas e ritos protestantes “reencantados”, e com largo uso de cantos e músicas, não mina o alcance analítico das conceituações weberianas. Aliás, não fora o próprio Weber, quem destacou que as *ferramentas heurísticas* são circunscritas historicamente e culturalmente?

de Israel e os outros povos. Após a atroz experiência do exílio na Babilônia, os judeus transformaram-se em um “povo-pária” orientado por uma ética dual: um comportamento benfazejo em relação aos judeus e outro malfazejo em relação aos gentios. Para Weber, o particularismo judaico impediu à profecia hebraica uma “missão mundial”. Faltou ao povo “eleito” de Israel um alcance universal, sendo condenado, justamente, por essa falta, à condição de “povo-pária”. Ao sacrifício redentor de Jesus assistiria a “missão mundial” de universalizar o acesso à graça divina, outrora restrito ao “povo escolhido” de Israel.

Weber identificou o apóstolo Paulo, em seu trabalho missionário, como o *portador* da ruptura com as barreiras étnicas levantadas pelo judaísmo. O trabalho missionário paulino significou, portanto, a transição de uma “religião étnica” a uma “religião universal”, de um ritualismo particularista para um universalismo cristão. Ainda conforme Weber, os sentidos da missão Paulínia estão explicitados no incidente bíblico de Antioquia, no qual Paulo admoestou Pedro por ter se recusado a partilhar a mesa com os gentios (Gálatas, 2:11-14). O apóstolo Paulo, ao levar adiante os aspectos universalistas do sacrifício redentor daquele que sucumbiu na cruz, iniciou o processo histórico-cultural de construção de uma ética cristã do dia a dia, oposta à ética típica do *judaísmo farisaico*, permeada por uma “ética dual” e por uma “ética da retribuição”. Weber imputou ao trabalho missionário de Paulo uma desmedida importância histórico-cultural, “a ponto de identificar, no episódio bíblico de Antioquia, em que Paulo, em contraste com Pedro, sentou-se à mesa com os gentios, um dos três momentos-chaves da história da cultura ocidental.” (FREITAS, 2010, p.34-35). Se

[...] a doutrina profética hebraica teria significado, sobretudo, algo como uma ruptura incompleta, e o trabalho missionário de Paulo a consumação da ruptura que a mesma iniciou, as versões ascéticas do protestantismo constituem, na sociologia da religião weberiana, o exemplo paradigmático de ruptura transformadora bem sucedida porque através delas se teria produzido, pela primeira vez, uma “transformação da alma do homem” (FREITAS, 2010, p.18).

Vejamos como o protestantismo ascético “transformou a alma do homem”. Apenas a consciência vigilante do protestantismo ascético conseguiu domar os embates entre as ordens do mundo e a ética religiosa. A doutrina calvinista da predestinação, distinta das concepções piedosas do luteranismo, instalou no coração dos homens um abismo com Deus, imprimindo às decisões divinas o peso da inescrutabilidade. Os motivos pelos quais Deus elegeu alguns para a vida eterna são indecifráveis, tais como aqueles que o levaram a condenar os não-

salvos. Em suma, são dois os atributos essenciais do protestantismo ascético: a) a solidão inaudita dos indivíduos, deixados a si mesmos, a sós e obedientes aos mandamentos e b) a eliminação das mediações mágico-sacramentais na relação dos homens com Deus. No entanto, o puritano não buscou escoimar o mundo empírico por meio da contemplação. Por que ele não pôde ser um crente contemplativo?

O distanciamento entre o divino e o humano, que se manifesta de modo mais radical na idéia da predestinação, leva à recusa de uma resposta contemplativa, pois esta supõe um nível místico de aliança com a divindade. A severa interpretação teológica de um Deus de vontade absoluta, associada à certeza da vileza da criatura mundana, promoveu a absoluta descrença no misticismo e em qualquer forma de “divinização da criatura”. Está embutida na prescrição de serviço a Deus via ação disciplinada no mundo uma interpretação do irracional como sinônimo de perdição e auto-exaltação da criatura e, contrariamente, do racional como sinônimo de centramento e contenção do fiel. Há aqui, sem dúvida, uma definição do sentido da glorificação de Deus, não pela leitura direta do que Ele quer, uma vez que não há como explicar o querer de um Deus que é do bem (o racional, a consciência), mas que permite o mal (o irracional, os prazeres). Cabe aceitar o *modus operandi* do Seu reinado e, nele, se fazer o mais digno possível (NOBRE, 2006, p.294).

Então, se os motivos divinos são inescrutáveis, o crente é agrilhado à dura alternativa: eleito ou condenado. Essa alternativa sufocante ensejou a elaboração da doutrina da “certeza da salvação”, pela qual o trabalho intramundano é vislumbrado como o meio, por excelência, responsável por aumentar a glória de Deus na Terra, propiciando aos crentes o alívio de ser o seu comportamento não só benquisto por Deus, mas, fruto direto da ação divina. “Deus ajuda a quem se ajuda”, eis o lema da conduta metódica puritana. A *certitudo salutis* não é corroborada por meio de obras meritórias isoladas, mas sim por uma conduta de vida racionalizada, de ponta a ponta, íntegra e sóbria diante das veleidades do mundo. A consciência sóbria do protestante guarda paralelo com uma máxima de Goethe: “Como é possível conhecer a si próprio? Jamais pela contemplação, mas pela ação. Procura cumprir com o teu dever e logo saberás a que vens – Qual é o teu dever? A demanda do dia.” (WEBER, 2004, nota 65, p.217).

Por outro lado, a ascese cristã, sobretudo a medieval, assumiu um caráter racional, a despeito de ele ter sido distinto daquele apresentado pela ascese puritana. A conduta de vida monástica (ocidental) emancipou-se da “fuga do mundo” típica do monasticismo oriental. Os monges, cujos portadores históricos foram, nos rastros da sociologia weberiana, os jesuítas,

tornaram-se “operários” de Deus, servos dum plano arquitetado racionalmente. Sob o jugo da auto-inspeção ética de suas próprias ações, os monges afastaram-se dos impulsos irracionais. Já a ascese puritana, como toda ascese *racional*, educou os crentes a partir de uma psicologia formal rígida: personalidades ordeiras e apascentadas foram criadas. “Todos esses pontos de vista, que são decisivos, encontram-se estampados nas regras do monasticismo católico tanto quanto nos princípios de conduta de vida dos calvinistas.” (WEBER, 2004, p.109). Todavia, não obstante sejam tênues as diferenças entre a ascese cristã e a puritana, as diferenças são fundamentais para o peso histórico-cultural imputado, por Weber, ao protestantismo ascético.

Só a ascese puritana inscreveu a conduta de vida sóbria e metódica dos crentes no mundo, transformando-se em ascese intramundana. A ascese cristã, certamente, não esteve circunscrita apenas às celas do mosteiro, embora tenha atingido, com maior intensidade, apenas a conduta de vida dos monges, alheia à moralidade intramundana. A ascese puritana, sob moldes calvinistas, suprimiu os consilia evangelica¹³, transformando cada cristão em monge, ao longo de toda sua vida. Assim, a vida profissional neste mundo é destacada como “comprovação da fé”, sendo a vocação profissional protestante o leito do qual o profissionalismo e o utilitarismo modernos afluiu. Não é fortuita a repulsa calvinista ao ócio, sendo a perda de tempo o mais grave de todos os pecados. O tempo é sobremaneira precioso para ser “gasto” com a luxúria e com sociabilidades *despretensiosas*. A ação metódica no mundo confirma a “certeza” do estado de graça. Portanto, a ética puritana adquiriu na ascese calvinista a sua melhor tipificação, desenvolvendo no crente a autoconfiança na sua “eleição”. A ascese protestante, ao se pautar por uma rígida noção do tempo, está sobre trilhos

[...] há muito experimentados. Estamos habituados a imaginar como coisa específica do profissional moderno o fato de que ele “não tem tempo” e – como já fazia Goethe nos Anos de peregrinação {Wanderjahre} – a medir o grau de desenvolvimento capitalista com o fato de os relógios baterem os quartos de hora (assim também Sombart em seu Kapitalismus). Mas não se deve esquecer que o primeiro ser humano a viver com o tempo todo subdividido foi (na Idade Média) o monge, e o toque de sinos da igreja era para servir primeiro à sua necessidade de fracionar o tempo (WEBER, 2004, nota 208, p.250).

¹³ Pierucci (2004) elaborou um excelente glossário para a edição brasileira d’A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. *Consilia evangelica* “são basicamente aqueles conselhos dados por Jesus no Evangelho, que o catolicismo institucionalizou como marcas de perfeição espiritual exigidas, não de todos os fiéis, mas apenas dos que se alistam nas ordens monásticas para viver reclusos em mosteiros ou conventos: monges e monjas, frades e freiras. Os três principais conselhos evangélicos são, assim, os três votos monásticos de pobreza, castidade e obediência” (PIERUCCI, 2004 apud WEBER, 2004, p.281-282).

As esferas “irracionais” da vida – a artística e a erótica – são racionalizadas pela ascese protestante. A ascese sexual despoja o sexo de seus elementos eróticos, reduzindo-o aos fins reprodutivos. Todo o enlevo e fascínio relacionados à imaginação erótica são “desencantados”. A lascívia e a luxúria são soterradas por uma cópula sóbria. No âmbito artístico, as libações ¹⁴ e os gozos estéticos são vistos como pecaminosos. A arte “diviniza” a ignóbil criatura, afastando-a da vocação profissional. A férrea consciência puritana apascenta as forças “demoníacas” da existência. O “racionalismo de domínio do mundo” atinge o seu ápice. O puritano passa a rejeitar o que é tido como *irracional*: a sensualidade, o esbanjamento, o ócio, a intimidade e a fruição artística. Ele passa a se fiar em características tidas como *racionais*: pontualidade, disciplina, sobriedade e *trabalho*. Conforme nos lembra Nobre (2006), há uma passagem em que Weber acentua esses traços da ascese puritana.

Não a castidade, como no monge, mas a eliminação de todo “prazer” erótico, não a pobreza, mas a eliminação de todo prazer à base de rendas e da alegre ostentação feudal da riqueza, não a mortificação ascética do convento, mas o modo de viver desperto, racionalmente dominado, e a evitação de toda entrega à beleza do mundo ou à arte ou às impressões e sentimentos próprios, estas são a exigência, disciplina e método no modo de viver, o fim unívoco, o “homem de vocação”, o representante típico, a objetivação e socialização racionais das relações sociais, a consequência específica, do ascetismo intramundano ocidental em contraste com todas as outras formas de religiosidade do mundo (WEBER, 2008, p.373).

Quando lidamos com o conceito weberiano de racionalização, devemos ter em mente a principal característica da *sociologia compreensiva*: os processos histórico-culturais são compreendidos a partir da conduta individual dos agentes sociais, conectados por ações sociais. Gabriel Cohn (2003), cujas reflexões pioneiras, entre nós, sobre o pensamento weberiano, continuam a nos interpelar, salientou que a racionalização weberiana refere-se à ação.

Vale dizer, pode-se falar de uma religião racionalizada ou de uma música racionalizada, mas com uma condição: de que isso signifique que essas dimensões da vida social, em determinadas condições do seu

¹⁴ Segundo o célebre dicionário etimológico da língua portuguesa, preparado pelo lexicógrafo Antônio Geraldo da Cunha (2010), o substantivo feminino *libação* significa: “ato de beber, cerimônia que na antiguidade greco-romana consistia em encher a taça de vinho ou outra bebida, prová-la e, em seguida, derramá-la no chão em homenagem a certa divindade. (...) do latim *libatio-onis*: algo que foi violado. Daí o verbo *libar*, isto é, fruir a vida *profanamente*, homenageando as forças pagãs. O gozo descompromissado da vida desvia o crente dos trilhos da ascese profissional.

desenvolvimento, suscitam ações sociais racionalmente orientadas. Essa última formulação é importante: não se pode confundir o processo de racionalização com a ação racional. A racionalização oferece as condições em que a ação racional tem como exercer-se e expandir-se (COHN, 2003, p.231).

Apenas no mundo moderno as distintas esferas sociais, manifestadas em distintas linhas de ação, se diferenciam efetivamente. O mundo moderno, racionalizado e desencantado, promoveu a separação entre linhas de ação que, outrora, andavam juntas, homogêneas. Portanto, “não é o mundo que se racionaliza como um todo, mas as distintas linhas de ação, cada qual ao seu modo.” (COHN, 2003, p.234). As distintas linhas de ação têm “legalidade própria”, embora a racionalidade que as permeia não seja “intrínseca”, mas marcada pelos sentidos imputados às ações sociais em curso pelos indivíduos. Assim, embora haja a racionalização peculiar a cada dimensão social, o mundo permanece impassível de uma racionalização “abrangente”. Feitas essas considerações metodológicas, voltemos à consciência ascético-protestante.

O êxtase mágico-religioso, ritualizado por meio de cantores e dançarinos, fez da religiosidade mágica uma fonte inesgotável de desenvolvimentos artísticos. Mas a arte, portadora de efeitos mágicos, permaneceu em tensão com a ética religiosa da fraternidade. Quando a arte passa a ser encarada como uma espécie de redenção intramundana, libertando o homem das pressões quotidianas, ela entra em concorrência direta com a religião de redenção, pois “qualquer ética religiosa racional se tem de voltar contra essa redenção intramundana irracional como contra um reino, a seu ver, de gozo irresponsável e de secreta insensibilidade.” (WEBER, 2010, p.338).

As tensões não são menores com a maior força irracional da vida: a do amor sexual. Para Weber, às lentes das religiões de redenção a sexualidade é uma força “demoníaca”, responsável por embriagar os homens, desviando-os das convenções. A sexualidade, sublimada e transformada em *erotismo*, é uma potência extracotidiana. O erotismo dribla o quotidiano, ocultando a base natural e orgânica da sexualidade. Ao ocultá-la, ele acabou por nos afastar do “prosaico naturalismo” do sexo. Weber traçou um painel dos estádios *ocidentais* pelos quais a sexualidade se inseriu no contexto universal de racionalização e intelectualização culturais. Em síntese, vejamo-los.

O erotismo define-se pelo gozo no sentido mais sublime, pela fruição irracional da vida frente aos “mecanismos” de racionalização. No plano histórico-cultural, as valorações dadas ao erotismo são variegadas. Para uma casta guerreira, a posse de mulheres era tão

esplêndida e aventureira quanto os confrontos bélicos por tesouros e poder. Na civilização helênica pré-clássica, “uma decepção erótica era suscetível de constituir para Arquíloco uma experiência com um alcance considerável e duradouro, enquanto o rapto de uma mulher podia ser considerado como motivo para uma guerra heróica sem igual.” (WEBER, 2010, p.341).

Nos trágicos, o amor sexual era uma autêntica força do destino. Mas, no contexto helênico, houve uma mulher – a poetisa Safo - que transbordou eroticamente a vida, não sendo igualada pelos homens. Platão a considerou como a décima musa, graças aos seus belos versos. Safo de Lesbos, a lendária ilha que cultivava o imaginário lésbico, cujo erotismo incandescente presente em suas poesias foi censurado pelos monges copistas da Idade Média. Weber não evoca Safo de Lesbos fortuitamente, dado o caráter exclusivamente masculino da democracia ateniense,

[...] tratar das experiências eróticas com mulheres como se fossem determinantes dos “destinos da vida” teria sido considerado – para nos exprimirmos no nosso vocabulário atual – como um sentimentalismo de principiantes. O “camarada”, o rapaz, é que era o objeto apetecido, mesmo no centro da cultura helênica, com todo o cerimonial do amor. Por conseguinte, o Eros de Platão é, apesar de todo o seu esplendor, ainda assim um sentimento fortemente temperado; a beleza da paixão bacântica, puramente como tal, não era oficialmente admitida nessa relação (WEBER, 2010, p.342).

A Idade Média apresentou contrastes com o “masculinismo” helênico, porque pela primeira vez, os homens confirmavam-se graças ao interesse pela dama. O amor cortês da Idade Média cristã era “um serviço de vassalagem erótica não para com donzelas, mas sim, exclusivamente, em relação a mulheres casadas, alheias, com noites de amor castas (teoricamente!) e um código de deveres casuístico.” (WEBER, 2010, p.342). Com a passagem das convenções renascentistas – como, por exemplo, as da época shakespeariana – para o intelectualismo da “cultura de salão” o erotismo acentuou-se. Este estava alheio ao universo militar, aquelas ligadas à competição masculina, próximo, nesse sentido, da Antigüidade. A “cultura de salão” fomentava a conversação entre os dois sexos, para os quais esta se transformava numa sensação erótica. Nesse contexto, “a real problemática feminina do amor passou a ser um produto específico no mercado intelectual e a correspondência amorosa feminina tornou-se literatura.” (WEBER, 2010, p.343). Por fim, as valorações intelectualistas do erotismo sofreram um influxo por conta do ascetismo moldado pela vocação profissional.

Então, a esfera erótica confronta a racionalidade quotidiana, tornando-se uma força extraquotidiana – Weber acentua, nesse caso, a vida sexual fora das convenções conjugais -, capaz de triunfar sobre o mundo. Essa sensação de redenção intramundana é malquista pela ética religiosa da fraternidade, ancorada em um Deus extramundano alheio àquela forma de redenção. O erotismo colide com a religiosidade do amor, fraterna e refém do amor ao próximo. A relação erótica

[...] em oposição tão radical quanto possível a tudo o que seja objetivo, racional, geral, o caráter ilimitado da dádiva corresponde ao interesse único que este indivíduo, na sua irracionalidade, tem por esse é apenas esse outro indivíduo. Esse interesse e, portanto, o valor intrínseco da própria relação residem, porém, do ponto de vista do erotismo, na possibilidade de uma comunhão, que é sentida como plena fusão unificadora, como um desvanecimento do “tu”, e que é tão avassaladora que é interpretada simbolicamente, ou seja, em termos sacramentais. É mesmo porque a sua própria experiência é injustificável e inesgotável, e não pode ser comunicada por nenhum meio – sendo, nisso, análoga ao “ter” místico -, e não só em virtude da intensidade de sua vivência, mas também devido à realidade possuída de modo imediato, que o amante saber estar implantado no cerne, eternamente inacessível a qualquer esforço racional, do que é verdadeiramente vivo, e tão completamente a salvo das frias mãos esqueléticas das ordens racionais como do embotamento próprio do quotidiano (WEBER, 2010, p.344).

O êxtase erótico ressoa nas orgias extraquotidianas da religiosidade mágica, tanto é que as religiões de redenção promoveram a eticização e a desmagificação da religiosidade. Entretanto, as experiências mais intensas da existência humana, a erótica e a artística, continuam a nos interpelar, mesmo diante das admoestações religiosas. “O reconhecimento da consumação do casamento, da *copula carnalis*, como “sacramento” na Igreja Católica é uma concessão a esse sentimento.” (WEBER, 2010, p.346). A ascese racional no seio do mundo, a partir dos pujantes meios de regulamentação da conduta de vida, só aceitou a sexualidade para fins reprodutivos. Concessões, com o faro regulamentador, feitas em sinal de reconhecimento do colorido arrebatador do extraquotidiano “tocado” pelas “mãos quentes” do erotismo. Todavia, para Weber essas forças “demoníacas” não fornecem aos homens bases seguras para a ação no mundo. O “gozo” de revolta é restrito à vida individual, sem maiores desdobramentos societários. Aliás, o próprio Weber não reconheceu, de chofre, o alcance da irrupção erótica e artística no mundo, titubeando frente a ele.

As religiões de redenção estão relacionadas com a tentativa de imprimir um sentido ao mundo corrupto da criatura. Essa pretensão surgiu com a problemática do “sofrimento injusto”, em face da qual as religiões tentaram lograr uma compensação justa para a “repartição desigual da felicidade individual no seio do mundo”. O mundo como palco do sofrimento, da vileza, do pecado e duma cultura fadada a não ter sentido, suscitou a necessidade da redenção ético-religiosa. Assim, as diversas éticas de redenção, cada qual com a sua peculiar “rejeição” do mundo, interferiram nesse processo: a estrutura da teodicéia, por meio “da qual a necessidade metafísica de encontrar, apesar de tudo, nessas tensões irremediáveis um sentido comum reagiu à tomada de consciência de que essas mesmas tensões existiam.” (WEBER, 2010, p.356).

No seu descomunal estudo *Economia e sociedade*, Weber refletiu sobre os “tipos de relações comunitárias religiosas” no quinto capítulo *Sociologia da Religião*, indicando-nos o processo histórico-cultural de eticização e desmagificação da religiosidade ocidental. Não é da “essência” da religião que Weber se ocupou, mas sim dos desdobramentos da ética religiosa na conduta dos indivíduos. Por ora, interessa-nos a oitava seção atinente ao problema da teodicéia, que surge quando um deus único, universal e poderoso, depara-se com a imperfeição do mundo que ele criou e governa. Tal problema encontrou diferentes soluções, relacionadas com a formação de uma concepção de Deus e com as idéias de pecado e de salvação. Acompanhemos a tipologia weberiana daquelas soluções.

A primeira solução é dada pelas escatologias messiânicas, para as quais os suplícios atuais serão compensados por um alívio vindouro, ainda neste mundo. O sofrimento imerecido, fruto dos atos pecaminosos das gerações anteriores, será diminuído por um Deus que virá “logo, mais tarde, algum dia”. Quando a bonança tarda a chegar, as atuais gerações dedicam-se aos seus descendentes, no afã de salvá-los. O cumprimento, à risca, dos mandamentos divinos, mesmo que no seio de um mundo vil, garante a participação no reino da salvação, vindouro.

O “pecado” é um rompimento da fidelidade ao Deus, uma renúncia apóstata às promessas divinas. O desejo de participação no reino messiânico leva à intensificação das atividades religiosas. Nasce uma enorme excitação religiosa quando parece iminente o advento do reino divino neste mundo. Sempre de novo aparecem profetas que o anunciam. No entanto, se demora demasiadamente esse advento, é quase inevitável a consolação com as esperanças de um futuro no “além” (WEBER, 2009, p.352).

O pecado é inserido numa casuística racional, na qual o pecador deve dar alguma satisfação, neste mundo ou no além, para se justificar diante do juiz dos mortos. A idéia especificamente ética, no entanto, “é a da retribuição dos bons e maus feitos concretos baseada em um juízo dos mortos, e o processo escatológico é, portanto, em regra, um dia de juízo universal.” (WEBER, 2009, p. 353).

Aqui, céu, inferno e juízo dos mortos alcançam significado (quase) universal. No entanto, a dificuldade da teodicéia, ramo da teologia responsável pelo estudo da “justiça” divina, permanece: tornar compatível a “punição” dada à humanidade pecaminosa com um criador ético onipotente e responsável pela humanidade. O problema da “imperfeição” do mundo diante da onipotência divina continuava insolúvel. Uma das tentativas de solucioná-lo é dada pelo sintoma do *estado de graça*, acompanhado pela entidade divina inescrutável, cujas decisões são inacessíveis aos homens. Assim,

[...] nada restava a não ser aquela conclusão em que já em Jó a crença na onipotência e no criador do mundo está prestes a tirar: a de colocar esse deus todo-poderoso além de todas as pretensões éticas de suas criaturas, de considerar suas determinações tão inacessíveis a toda compreensão humana, seu poder absoluto sobre suas criaturas tão ilimitado e, portanto, tão impossível a aplicação a seus feitos dos critérios da justiça humana que se desfaz por si mesmo o problema da teodicéia como tal. (...) Neste caso, o comportamento ético jamais pode ter o sentido e melhorar as possibilidades próprias neste mundo ou no além, mas sim aquele outro que, em certas circunstâncias, tem um efeito prático-psicológico ainda mais forte: o de ser sintoma do estado de graça próprio, fixado pela decisão de Deus (WEBER, 2009, p.353).

Por outro lado, há a “crença na providência”, que de acordo com Weber (2009), tem as seguintes características: a) aversão à magia; b) a providência divina constitui-se como um “fazer” ativo, rumo ao governo pessoal do mundo; c) existência da graça das criaturas e do abismo existente entre estas e Deus e d) condenação da “divinização” das criaturas, porque os homens apequenam-se diante da majestade divina. Contudo, tal crença não soluciona o problema da teodicéia, fortalecendo as tensões entre o mundo e Deus. O problema persistia malparado. Outras duas tentativas de solucioná-lo viriam com o “dualismo religioso” e com a doutrina indiana do “carma”. Sob a perspectiva do primeiro, Deus não é todo-poderoso, e tampouco o mundo foi criado a partir do nada. Ignomínia e pecado, fontes da teodicéia, são consequência do contato dos deuses grandes e bons com o poder das trevas, pelo qual uma força satânica, nascida dos erros humanos, domina o mundo. O “dualismo religioso” separa os

“puros” dos “impuros”, a luz das trevas, a bondade da maldade, dicotomias levadas a cabo pelo zoroastrismo, religiosidade profética que, aos olhos de Weber, levou, ao extremo, a oposição mágica entre puro e impuro. Tal dualismo apresenta a

A consequência geral de semelhantes idéias deve ser um sentimento de prestígio aristocrático dos puros e seletos. A concepção do mal, que com o pressuposto de um deus absolutamente todo-poderoso sempre mostra a tendência a uma versão puramente ética, pode assumir neste caso um caráter fortemente espiritual, porque o homem não se encontra, como criatura, diante de uma onipotência absoluta, mas tem participação no reino da luz, e porque é quase inevitável a identificação da luz com o elemento mais lúcido no homem, o espiritual, e, ao contrário, a das trevas com o material, corporal, que encerra todas as tentações mais grosseiras. Ocorre então facilmente que esta concepção acolhe a idéia da “impureza” da ética do tabu. O mal se apresenta como impurificação; o pecado, da mesma maneira que o crime mágico, como queda desprezível, conduzindo à sujidade e à justa ignomínia, do reino da pureza e claridade para o reino das trevas e da confusão. Inconfessadas limitações da onipotência divina em forma de elementos de um pensamento dualista encontram-se em quase todas as religiões eticamente orientadas (WEBER, 2009, p.354).

A doutrina indiana do “carma” está ancorada na crença na transmigração das almas. A retribuição ética é ininterrupta: os deméritos e os méritos são retribuídos dentro do mundo, por meio dos destinos vindouros pelos quais a alma terá de passar infinitamente, “renascendo” para outras existências humanas, animais ou até divinas. Os padecimentos atuais são expiações de pecados de uma vida passada: “no sentido mais rigoroso, é exclusivamente o próprio indivíduo que cria o seu destino.” (WEBER, 2009, p.355). A doutrina do “carma” constitui-se como a solução oriental mais cabal para o problema da teodicéia. Apesar da truculência mundana, a conduta prática dos crentes enreda-se na busca perpétua por uma suave *reencarnação*. “O pecado em sentido rigoroso não existe, mas apenas violações do interesse próprio de escapar dessa ‘roda’ sem fim ou, pelo menos, de não se expor a um renascimento para uma vida ainda mais penosa.” (WEBER, 2009, p.355). Entretanto, a teodicéia característica da religiosidade indiana de intelectuais não se coaduna com o “espírito” do racionalismo ocidental. Para Weber as

[...] religiões de salvação, sejam ocidentais ou orientais, têm como base concepções de mundo dualistas, embora, certamente, com as mais distintas consequências. A diversidade dessas consequências e influências sobre a conduta prática proporciona, até mesmo, o fio condutor de toda a sociologia da religião weberiana, assim como explica o peso heurístico da esfera religiosa para a explicação da especificidade cultural do Ocidente (SOUZA, 2000, p.29).

Àquele “espírito” só a solução calvinista é a mais coerente e sistemática. Essa solução imprimiu ao desenvolvimento ocidental a sua singularidade cultural. Weber creu que o protestantismo ascético configurou, social e culturalmente, o Ocidente moderno. Só na civilização ocidental ocorreram fenômenos culturais *universais*. É preciso ter em mente que

[...] de qualquer problema de história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e somente na civilização ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como pelo menos queremos crer) de um desenvolvimento *universal* em seu valor e significado (WEBER, 1987, p.20).

Somente no Ocidente há a configuração de uma ciência empírica, de uma música harmônica racional ¹⁵, de um Estado burocrático-racional e de uma forma econômico-racional de capitalismo. Noutras civilizações, tais como a indiana, a chinesa, a babilônica e a egípcia, houve o desenvolvimento de conhecimentos empíricos, de sabedoria filosófica e teológica – tão profunda quanto à ocidental –, contudo, a esse desenvolvimento faltou a experimentação racional, oriunda do Renascimento. À sabedoria teológica oriental faltou o rigor próprio do cristianismo, influído pelo helenismo. A prova matemática, nascida do espírito helênico, e responsável pela fundamentação da Mecânica e da Física, inexistiu na geometria oriental. Povos orientais filigranaram o seu *ouvido musical* com mais sofisticação do que os povos ocidentais, no entanto, só, em solos ocidentais, existiu a música harmônico-racional.

No seu prefácio à segunda edição d’Economia e Sociedade, Marianne Weber situou a reflexão de Weber sobre a racionalização da música, considerando-a como sendo

[...] o primeiro elemento de uma Sociologia da Arte planejada pelo autor. Nessa primeira investigação das formas musicais do Oriente e do Ocidente provocou funda impressão em Max Weber a descoberta de que também e justamente na música – esta arte que aparentemente nasce, de forma mais pura, do sentimento – a *ratio* desempenha um papel tão importante. É que

¹⁵ Consultar: WEBER, M. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Tradução, apresentação e notas de Leopoldo Waizbort. São Paulo: Edusp, 1995. Waizbort (1995) percebeu que a sociologia da religião weberiana nutre proximidades com o exame da racionalização da música. Corrobora essa percepção o prefácio de Marianne Weber (1925) à segunda edição d’Economia e Sociedade, no qual ela revela que a racionalização da música foi um produto monacal. A princípio, o “tratado músico-sociológico” foi acrescentado como apêndice e, depois, suprimido, tornando-se uma publicação à parte.

sua peculiaridade, no Ocidente, está condicionada por um racionalismo de caráter específico: o mesmo que está presente nas ciências e em todas as instituições estatais e sociais. Quando se ocupava deste tema ele comentou numa carta: “Provavelmente escreverei sobre certas condições sociais da música, a partir das quais se explica que somente nós temos uma música “harmônica”, embora outros círculos culturais tenham um ouvido muito mais fino e apresentem uma cultura musical muito mais intensa. É estranho – esta é, conforme veremos, uma “obra dos monges” (WEBER, 2009 apud WEBER, 2009, p.2).

Para Weber, o capitalismo encontra-se, sob diversas formas histórico-culturais, em todos os períodos da história, há uma presença *ubíqua* do capitalismo na história humana. “Capitalismo” existiu na China, na Índia, na Babilônica, na Antigüidade e na Idade Média. Porém, faltou-lhe o *ethos* peculiar à formação ocidental. Só no Ocidente, as necessidades humanas são atendidas por meios tipicamente capitalistas, desde a segunda metade do século XIX. Weber apreende, em grande parte de seus livros, a individualidade histórica do capitalismo ocidental, todavia, é no pequeno texto, *A gênese do capitalismo moderno*, de 1918, que esta é destrinchada com o poder de síntese histórica à altura de Weber.

De acordo com Weber (2006), a precondição para a existência do capitalismo ocidental é a da contabilidade racional dos capitais como norma para a empresa racional. Esta, por seu turno, exige: a) a apropriação dos meios materiais de produção ¹⁶; b) a liberdade de mercado com a correspondente eliminação das restrições irracionais da circulação de mercadorias; c) a técnica racional, mecanizada, tanto da produção quanto da logística; d) o direito racional, alicerçado em um Judiciário calculável; e) o trabalho livre, condição pela qual as pessoas se vêem obrigadas a vender livremente sua força de trabalho no mercado, uma vez que estão vergadas pelo “chicote da fome” (sim, a expressão é weberiana!) e f) a comercialização da economia, baseada em títulos de valor e na especulação.

Weber interessou-se nos traços distintivos do racionalismo ocidental. A modernização ocidental foi fruto de um processo histórico-cultural de desencantamento das imagens do mundo, processo, no qual as religiões universais, em especial, a judaico-cristã, atuaram com proeminência. Imagens do mundo influentes na conduta prática dos indivíduos,

¹⁶ Soa Karl Marx, não? Sabe-se que aos olhos de Weber os dois gigantes intelectuais do século XIX foram Marx e Nietzsche. São sérias as reservas de Weber ao materialismo de Marx, entretanto, vislumbrar em Weber uma espécie de paladino contra Marx implica uma postura míope diante das nuances existentes entre os dois. De certa forma, Weber foi influenciado pela leitura de Marx da singularidade histórica do capitalismo. Lembremos que os filósofos marxistas György Lukács e Ernst Bloch freqüentavam a casa de Weber e Marianne. Exemplo raro de convivência intelectual sadia e respeitosa. Se os epígonos fossem como os mestres, não teríamos embates tão esdrúxulos entre intelectuais encastelados em “verdades”. Será que eles não leram Nietzsche?

cujas ações sociais dão sentido às instituições, à cultura e à personalidade. Assim, o racionalismo ocidental desencantou a sociedade, a cultura (ciência, moral e arte) e a personalidade. O estudo weberiano dedicado às religiões universais não logrou uma “teoria geral” de todas as grandes civilizações, ao contrário, o pendor histórico-comparativo de Weber buscou na alteridade oriental a singularidade ocidental, selecionando em quais aspectos as religiões orientais diferiram da religiosidade ocidental. As diferenças são sensíveis em virtude da singularidade do “racionalismo de domínio do mundo”, existente apenas no Ocidente. Embora Marianne Weber tenha besuntado sua biografia sobre o seu cônjuge com passagens piegas, há boas páginas dedicadas aos conceitos histórico-culturais de Weber. Em uma delas, a esposa piedosa indica-nos que, segundo Weber, todas

[...] as formas de civilização ocidental em particular são decisivamente determinadas por um modo de pensar metodológico desenvolvido primeiro pelos gregos, e a esse modo de pensar juntou-se na Era da Reforma uma conduta de vida metódica, orientada para certos fins. Foi essa união de racionalismo teórico e prático que separou a civilização moderna da antiga, e o caráter específico das duas separou a civilização ocidental da asiática. Na verdade, também houve processos de racionalização no Oriente, mas nem o tipo científico, político, econômico ou artístico tomaram o curso característico do Ocidente (WEBER, 2003, p.398).

A racionalização da sociedade é observada na configuração societária desenvolvida pela economia capitalista moderna, baseada na empresa racional e no Estado moderno. A economia capitalista moderna racionaliza o saber técnico-científico, a força de trabalho, os investimentos, a gestão e a contabilidade; o Estado moderno, por sua vez, racionaliza a organização burocrática, o Poder Judiciário, o sistema fiscal e a força militar. A racionalização da cultura pressupõe a progressiva diferenciação das esferas culturais de valor, as quais passam a ter sua “legalidade própria”, propiciando a existência de conteúdos autônomos e desencantados na esfera da ciência moderna, da arte e da moral laicizada. Progressiva diferenciação que desvincula a cultura moderna das imagens de mundo tradicionais. As esferas desgarram-se das valorações religiosas, adquirindo sentidos autônomos.

A racionalização da sociedade e da cultura ocidentais só foi possível quando foi incorporada às motivações pessoais, à conduta diária dos indivíduos. A sociologia compreensiva se interessa pelos processos histórico-culturais a partir do momento em que estes passam a influenciar a conduta de vida: *Lebensführung*. São os efeitos práticos que

interessam a Weber, a “estrutura” como “ethos”. Portanto, a teoria da ação social assume posição central da análise weberiana da modernidade ocidental. Aqui a ética ascética do protestantismo racionaliza a personalidade moderna, ensejando uma conduta de vida metódica e sistemática, na qual os fins são balanceados racionalmente. A ação puritana, folhada à ética, cria uma personalidade racional, favorecendo o desenvolvimento do “espírito” capitalista.

A primeira versão da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* apareceu nas páginas da revista *Archiv für Sozialwissenschaft*, em duas partes e em dois momentos consecutivos, 1904 e 1905. E a segunda versão, a final, em 1920. A publicação de 1905 revela a influência da viagem ¹⁷ aos Estados Unidos nas reflexões de Weber. De início, o teórico alemão recusa quaisquer tentativas de apreensão conceitual do “espírito” do capitalismo, recusa oriunda das dificuldades inerentes à natureza do objeto da pesquisa. O “delineamento provisório” do objeto deve levar em consideração a sua individualidade histórica, existente, conceitualmente, graças a sua significação cultural. Portanto, a fórmula abstrata *genus proximum, differentia specifica* não consegue delimitar o colorido peculiar àquela “individualidade histórica”. Weber não acredita que a ética protestante seja a única causalidade histórico-cultural do “espírito” do capitalismo. A ênfase weberiana é *seletiva*: o realce dado a uma significação cultural não soterra outras causalidades possíveis. Como para todo fenômeno histórico, a

[...] consideração de outros pontos de vista produziria como “essenciais” outros traços característicos: segue-se daí que não se pode ou não se deve necessariamente entender por “espírito” do capitalismo *somente* aquilo que *nós* apontaremos nele como essencial para nossa concepção. Isso faz parte da natureza mesma da “formação de conceitos históricos”, a saber: tendo em vista seus objetivos metodológicos, não tentar enfiar a realidade em conceitos genéricos abstratos, mas antes procurar articulá-la em conexões [genéticas] concretas, sempre e inevitavelmente de colorido especificamente individual (WEBER, 2004, p.42).

Weber (2004) chama a atenção para as máximas de Benjamin Franklin, as quais traduzem o “espírito” do capitalismo: “Lembra-te que tempo é dinheiro”, “Lembra-te que crédito é dinheiro”, “Lembra-te que o dinheiro é procriador por natureza e fértil” e “Lembra-te – como diz o ditado – um bom pagador é senhor da bolsa alheia”. Tais máximas exortam os

¹⁷ Consultar a quarta parte do nono capítulo, *A Nova Fase*, da biografia escrita por Marianne Weber. Marianne descreveu, com vivacidade, o júbilo intelectual com o qual Weber encarou a “singularidade” da formação histórico-cultural estadunidense, “obra de seitas puritanas”. Ver: WEBER, Marianne. *Weber: uma biografia*. Niterói: Casa Jorge Editorial, 2003, p.336-366. Consultar também o livro do cientista político estadunidense: SCAFF, Lawrence A. *Max Weber in America*. Princeton University, 2009.

indivíduos a aumentarem suas posses como um fim em si mesmo. É um *ethos*, folhado à ética, que se expressa. As máximas de Franklin coroam a conduta de vida eticamente motivada, coadunando-se com o “espírito” do capitalismo da Europa Ocidental e da América do Norte. As censuras morais de Franklin são estritamente utilitaristas: as virtudes só são úteis quando legitimam o crédito. Assim, as virtudes são mobilizadas quando úteis aos indivíduos; desde que exitosos na empreitada comercial, os indivíduos podem dissimulá-las. Porém, não se está diante de máximas puramente egocêntricas, elas, na verdade, desvelam o *summum bonum* da ética capitalista: ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, poupando-o para fertilizá-lo, esse é o “espírito” do capitalismo em sua “pureza” típico-ideal, influenciando a conduta de vida. Aqui o ser humano está em função

[...] do ganho como finalidade da vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais. Essa inversão da ordem, por assim dizer, “natural” das coisas, totalmente sem sentido para a sensibilidade ingênua, é tão manifestamente e sem reservas um Leitmotiv do capitalismo, quanto é estranha a quem não foi tocada por seu bafo. Mas implica ao mesmo tempo uma gama de sensações que tocam de perto certas representações religiosas (WEBER, 2004, p.47).

Na ordem econômica moderna, a habilidade profissional está atrelada ao ganho de dinheiro, impelindo os indivíduos ao sentimento de que a profissão é um dever. Weber lembra-nos que a apropriação subjetiva da profissão como dever por seus portadores individuais, os empresários e os operários da empresa capitalista moderna, não é mais uma condição de sobrevivência para o capitalismo hodierno. Atualmente

[...] a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica. O fabricante que insistir em transgredir essas normas é indefectivelmente eliminado, do mesmo modo que o operário que a elas não possa ou não queira se adaptar é posto no olho da rua como desempregado (WEBER, 2004, p.47-48).

O “espírito” capitalista não se originou a partir do “impulso aquisitivo”, afinal, o afã pecuniário é tão antigo quanto à própria história da humanidade, não se configurando, portanto, num *ethos* peculiar ao capitalismo. A avareza sobeja na história humana. Aqueles que se entregaram, desbragadamente, ao espírito da *auri sacra fames* não foram os

representantes “daquela disposição da qual se originou – e é isso o que importa – o “espírito” capitalista [especificamente moderno] como fenômeno de massa.” (WEBER, 2004, p.50).

O principal empecilho espiritual à adaptação dos indivíduos aos ditames de uma ordem econômica de cunho capitalista-burguês foi o *tradicionalismo*. Este se revestiu de uma sensibilidade avessa à produtividade do trabalho sob a forma capitalista. O ser humano não quer, por natureza, ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, ele quer apenas viver e ganhar o suficiente para tanto. O tradicionalismo como postura espiritual fez da forma de trabalho pré-capitalista um forte meio de resistência cultural às investidas em prol do aumento da produtividade do trabalho. De acordo com antigo calvinismo, o povo só trabalha porque é pobre, e enquanto for pobre. Os grilhões tradicionalistas só seriam rompidos por meio de um longo processo educativo não-pacífico.

O capitalismo moderno não se desenvolveu naturalmente, como se fosse o ápice de um processo gradual de racionalização. O “espírito” capitalista só se “desabrochou” com o advento do ascetismo puritano suscitado pelas idéias religiosas da Reforma, graças às novas e radicais interpretações de Calvino e Lutero. Nesse contexto que o conceito de vocação medrou. Weber lembra que o “racionalismo” é

[...] um conceito histórico que encerra um mundo de contradições, e teremos ocasião de investigar de que espírito nasceu essa forma concreta de pensamento e de vida “racionais” da qual resultaram a idéia de “vocação profissional” e aquela dedicação de si ao trabalho profissional – tão irracional, como vimos, do ângulo dos interesses pessoais puramente eudemonistas -, que foi e continua a ser um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista. A nós, o que interessa aqui é exatamente a origem desse elemento irracional que habita nesse como em todo conceito de “vocação” (WEBER, 2004, p.69).

Na palavra alemã *Beruf*, cujo sentido é o de uma posição na vida, de um ramo de trabalho definido, de um “chamado”, e na inglesa *calling*, ressoa uma conotação religiosa, a de uma missão dada por Deus. A primeira advém de uma tradução alemã, feita por Lutero, da bíblia. Há, portanto, a presença do “espírito do tradutor”. Mas a novidade não está apenas na palavra, e sim na idéia subjacente à tradução: a de *vocação profissional*. O novo estava, então, na valorização do dever diante das profissões intramundanas. No conceito de *Beruf*, há a idéia de que o único meio de viver aprazível a Deus está na ascese intramundana, atrelada à vocação profissional. O trabalho profissional é uma missão dada por Deus. Porém, “em

Lutero o conceito de vocação profissional permaneceu com amarras tradicionalistas.” (WEBER, 2004, p.77). A vocação é

[...] a realização do entendimento de que o mundo é um lugar onde se pode servir a Deus conforme fomos, para tal, “chamados”; ela é o espaço do dever e a fonte da autoconfiança, a matriz das obras conscientes, o grande sinal do divino. A idéia de vocação sintetiza o aspecto afirmativo da ética puritana. A idéia remonta ao luteranismo. Foi Lutero quem interpretou a vocação como disposição para o trabalho no mundo, e nisso ele foi bastante inovador. Mas o limite da sua concepção vocacional é que, nela, a competência corresponde a um adaptar-se passivo à divisão social do trabalho, sendo a profissão vista como um lugar agraciado por Deus, o que aproxima o luteranismo da ética de castas hinduísta. Somente o puritanismo que se seguiu desenvolverá uma concepção de vocação como expressão de um ascetismo ativo, e o fará submetendo a idéia de vocação à máxima da prova pela ação, deslocando o seu sentido de um ofício tradicional para um fazer contínuo e renovador, de uma adaptação passiva para uma atuação ativa no mundo (NOBRE, 2006, p.295).

Weber, então, partiu das *afinidades eletivas* entre a ética protestante e o desenvolvimento do “espírito” capitalista, tendo como ponto de partida as seitas puritanas. Porém, não se pode esperar dos representantes das comunidades religiosas o “despertar” proposital do “espírito” capitalista, como se o objetivo maior do trabalho intramundano fosse o de criar, propositadamente, o capitalismo. Na verdade, o que estava em jogo era a salvação da alma. O destino ¹⁸ dos processos histórico-culturais – e por que não o dos homens – está enredado no “paradoxo das conseqüências”, no qual os resultados são paradoxais frente às intenções iniciais. Weber imputou aos efeitos culturais da Reforma o atributo da imprevisibilidade histórica.

A Reforma teve quatro elementos doutrinários fundamentais para o desenvolvimento do ascetismo intramundano. O primeiro tangencia o conceito luterano de vocação profissional, pelo qual o crente não suplanta a moralidade intramundana, mas a vivencia como testemunho de sua fé. O segundo relaciona-se com os desígnios inescrutáveis de um Deus calvinista, o *Deus absconditus*, sendo o homem um mero “instrumento” a serviço do aumento da glória divina. O terceiro diz respeito à doutrina calvinista da “corrupção de tudo que se refere à matéria” e seu repúdio aos traços sensuais e emotivos presentes na cultura e em determinadas religiosidades, promovendo, contrário a essas tendências anteriores, a

¹⁸ Quanto à concepção weberiana de destino, ver: COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

desmagificação da religiosidade. O quarto é concernente à doutrina calvinista da predestinação, pela qual alguns serão salvos e outros condenados. Os desdobramentos psicológicos efetuados por esse último elemento são pujantes: ao indivíduo é privado o conhecimento de seu destino e de sua salvação, porquanto o destino está nas mãos divinas que distribui e nega graças a seu bel-prazer. Assim, a relação do calvinista com Deus era de uma solidão inaudita.

Para atenuar as inseguranças, o calvinismo exortou os crentes a se dedicarem ao trabalho, sendo o empenho no trabalho profissional um forte aliado da glória de Deus. Aqui floresceu a ascese intramundana, cujo principal rebento foi o trabalho profissional como um fim em si mesmo, coibindo o gozo, descompromissado, dos frutos do trabalho. A Reforma não acabou com os mosteiros, pelo contrário, transformou o próprio mundo em um, no qual todos os cristãos são monges, vergados pelo trabalho. O trabalho profissional, sem descanso, infatigável, tornou-se o meio, por excelência, de autoconfiança diante das dúvidas religiosas, possibilitando aos crentes a “certeza” do estado de graça.

Habermas (1984) diagnosticou que o processo de racionalização societária, aludido por Weber, só se desenvolveu graças à racionalização da cultura e da personalidade. O *ethos*, folhado à ética, propagado pelo protestantismo ascético influenciou não somente a esfera econômica, mas, sobretudo, a própria configuração da modernidade ocidental. A personalidade moderna, extremamente racionaliza, cresceu no esteio puritano. Portanto o

[...] leitor que percebe a ética protestante interferindo apenas na ética do trabalho, ou seja, com efeitos somente na esfera econômica da sociedade, não alcança a dimensão dessa obra weberiana. Trata-se aqui de uma recriação do mundo, no sentido mais forte, mais amplo e mais profundo do termo: da produção de um novo racionalismo (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.44).

A concepção puritana de vocação profissional moldou o desenvolvimento do estilo de vida capitalista. O trabalho como vocação profissional serviu aos crentes como estímulo psicológico em face das agruras do estado de graça, beneficiando a conduta de vida burguesa economicamente racional. Surgira, então, um *ethos* profissional especificamente burguês, pelo qual trabalhadores eficientes e apegados ao trabalho eram colocados à disposição dos empresários. Todavia, “a raiz religiosa definhou lentamente e deu lugar à intramundanidade utilitária.” (WEBER, 2004, p.160). A raiz religiosa esgarçou-se, deixando o conceito de profissão no mundo como *caput mortuum*. São conhecidas, embora nem sempre bem

compreendidas, as derradeiras páginas d'A ética protestante e o "espírito" do capitalismo, nas quais o teórico alemão demarcou o destino secularizado e *profano* do Ocidente, porquanto se o puritano queria ser um profissional,

[...] nós devemos sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligada aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem – não só dos economicamente ativos – e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil. Na opinião de Baxter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas "qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento". Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço {na célebre tradução de Parsons: iron cage = jaula de ferro}. No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se dessa crosta (WEBER, 2004, p.165).

O capitalismo triunfante passa a não depender das justificações resultantes do "manto" religioso. O "manto" transforma-se em "jaula de ferro", desalojando as justificações ético-religiosas do mundo. Porém, "a idéia do dever profissional ronda nossa vida como um fantasma das crenças religiosas de outrora." (WEBER, 2004, p.165). Tais crenças de outrora reificaram o mundo moderno, tornando-o o palco propício ao desenvolvimento do "racionalismo de domínio do mundo" como singularidade da cultura ocidental. O puritano

[...] veio a legitimar, por razões religiosas, a desespirtualização do mundo objetivado. Com isso, o sentido "intramundano" da ética, alicerçado no instituto religioso da prova cotidiana, gerou o paradoxal resultado de uma ação religiosa no mundo sem efeitos religiosos (NOBRE, 2006, p.293).

As imagens religiosas do mundo vão se arrefecendo, arando o terreno para a dessacralização do mundo. "O modo puritano de operar o desencantamento religioso (desmagificação) favorece diretamente o desencantamento secular (deseticização)." (NOBRE, 2006, p.300). Nobre (2006) relacionou a esse desencantamento tardio cinco aspectos: a) há um "desencantamento cultural", com a assunção dos valores como esferas racionais diferenciadas; b) há um "desencantamento societário", com a institucionalização de procedimentos formais destituídos de significação substantiva; c) há um "desencantamento

prático”, com os correspondentes processos de aperfeiçoamento racional das condições de vida, reiterando o sem sentido da morte e da própria vida; d) há um “desencantamento intelectual”, no qual explicações de lógica causal impõem os conhecimentos e, por fim, há o “desencantamento psíquico”, com os processos de eticização racional da personalidade. Assim, o “politeísmo de valores cultivados, o formalismo racional, o progresso racional da cultura, a intelectualização do conhecimento, a responsabilidade ética: juntos, configuram a imagem essencial do desencantamento secular do mundo moderno.” (NOBRE, 2006, p.300). Por conseguinte, a ascese intramundana dos puritanos consolidou as relações sociais impessoais na modernidade ocidental, suscitando a existência de novos “deuses” encobertos por um “manto” impessoal. Se

[...] o reconhecimento weberiano do protestantismo (na sua versão puritana) como alicerce ético-religioso do mundo moderno representa a valoração do papel causal das “imagens (religiosas) do mundo”, mesmo na formatação das mais extremadas racionalizações seculares, analiticamente ele compreendeu que a influência original da ética protestante – como, de resto, qualquer outra ética “global” – vai-se arrefecendo e desaparece por completo tão logo as cadeias de ações racionais adquiram o ritmo de esferas autônomas e imponham ao mundo objetivado sentidos dessacralizados impessoais (NOBRE, 2006, p.299).

Os fundamentos religiosos, internalizados na conduta diária dos puritanos, serviu de esteio ao “espírito” do capitalismo. A racionalização social só existiu a partir da internalização dos valores culturais propagados pela ética protestante. Contudo, o esteio esvaiu-se quando o capitalismo, conectado a uma modernidade secularizada, adquiriu plena autonomia. Doravante, estaríamos condicionados à racionalidade instrumental da modernidade “enjaulada”. Todavia, em Weber, os “prognósticos” não são tão cerrados, pressupondo, não raro, uma ética “aristocrática” individual frente aos ímpetos de uma racionalidade instrumental ¹⁹.

¹⁹ Aqui nos apoiamos em Nobre (2000, 2004, 2006), em Rogers Brubaker (1984) e em Jessé Souza (1994, 1997).

II. Dos “profetas jurídicos” aos “juristas profissionais”: o desencantamento do direito.

A Sociologia do Direito esmiuçada por Weber realça as conseqüências de determinadas máximas jurídicas no comportamento dos “criadores, práticos e interessados do direito”. A vida jurídica prática, influenciada pela força de determinados princípios jurídicos, entra em cena. A parte do estudo *Economia e sociedade*, dedicada à Sociologia do Direito, não é mera peça de circunstância, isolada frente aos outros interesses histórico-culturais de Weber. A sociologia weberiana não dissocia os fenômenos jurídicos dos sócio-culturais, interessando-lhe a *crescente racionalização da teoria e prática jurídicas*, ocorrida apenas no Ocidente.

A racionalização jurídica, vinculada à *dessacralização do direito*, apresenta afinidades eletivas com a *racionalização* do Estado, da economia capitalista e da religiosidade. As esferas de valor, “desencantadas” pela modernidade ocidental, cada qual com sua *legalidade própria*, influenciam-se *recíproca e indiretamente*, sem a ingerência de determinações monocausais, tão rechaçadas por Weber. Portanto, as condições econômicas, per se, não foram o único fator decisivo para a racionalização jurídica. A dominação política racional-legal e a desmagificação da religiosidade também a influenciaram.

O método empírico-causal proposto é sensível à historicidade das normas e instituições jurídicas, distanciando-se, assim, do formalismo abstrato de certas tradições da ciência jurídica. Weber desvela as “qualidades formais” do direito moderno, desdobradas a partir de um processo histórico-cultural – descontínuo e avesso à linearidade teleológica – de racionalização da lei. Processo esse aliado, a afinidades eletivas, ao “desencantamento do mundo” efetuado pela religião. As interfaces entre racionalização religiosa e racionalização legal vêm à baila. Entretanto, a

[...] racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, mas não se identifica com a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como domínio da lei (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, p.116-117).

O *Estado laico como domínio da lei* pressupõe a existência de um Estado racional, assentado num *direito racional* e em uma *burocracia racional*. Essa forma estatal, diferente das formas patriarcais e patrimoniais, identifica-se com o Estado Moderno Ocidental. A

racionalização do aparato estatal associa-se ao desencantamento da lei, promovendo o direito formal moderno. Convém apontar, portanto, as principais categorias weberianas relacionadas à Sociologia do Estado, intentando relacioná-las, posteriormente, às conceituações acerca do “direito racional”.

O Estado racional repousa sobre um *funcionalismo especializado* e um *direito racional*. O direito racional, em seus aspectos formais, origina-se no *direito romano*, em parte, produto da cidade-estado romana, distinta da *polis* grega. Aos olhos de Weber, o direito romano nunca viu chegar ao poder a democracia e a justiça, nos moldes da *polis* grega. Não raro o tribunal grego de heliastas despertava as emoções efusivas e as lágrimas das partes, impressionando os juízes com a “tartufice” humana. Heliéia era o principal tribunal grego, no qual a maioria dos processos era julgada, daí ser heliastas a designação dada aos seus membros. Em virtude da passionalidade e da incompetência técnica de seus membros, a Heliéia caracterizou-se por meio de uma justiça parcial e irracional. Weber lembra-nos que o procedimento efusivo adotado pelos heliastas foi adotado em Roma, como mostram os discursos de Cícero, *mas apenas no processo político e não no civil*. Os pretores romanos estavam presos às instruções estritas relacionadas à condenação do réu ou ao indeferimento da queixa, criando uma justiça, a princípio, imparcial. A burocracia bizantina, sob Justiniano, sistematizou e racionalizou o ensino do direito, atendendo as demandas de seus funcionários. Todavia, com

[...] a decadência do Império Romano no Ocidente, o direito chegou às mãos dos notários italianos. Estes, e em segundo lugar as universidades, são responsáveis pela ressuscitação do direito romano. Os notários conservam as antigas fórmulas contratuais do direito romano, adaptando-as às necessidades atuais; paralelamente, foi constituindo-se nas universidades um ensino jurídico sistemático. Mas o decisivo do desenvolvimento foi a racionalização do processo (WEBER, 2009, p.518).

Os processos primitivos estavam presos a procedimentos mágicos, a parte que vacilava perdia o processo. Palavras erradas e gestos inadequados anulavam o processo. Para Weber, o antigo processo germânico aferrou-se a fórmulas mágicas, combinando com o formalismo do direito romano. No entanto, num primeiro momento, a monarquia francesa, a partir da criação do *Instituto dos Advogados*, responsável pela pronúncia correta das fórmulas judiciais e, num segundo momento, o direito canônico cristão, vinculado à organização

eclesiástico-administrativa fixa, racionalizaram o formalismo do direito romano, despindo-o, em parte, de seus procedimentos mágicos de outrora.

A Igreja não conseguiu se adaptar ao *ordálio* presente no processo germânico. O ordálio, conhecido como *judicium Dei*, juízo de Deus, consistia em provas jurídicas truculentas, pelas quais a culpabilidade ou a inocência do acusado eram postas à prova. Acusados resistentes à dor eram inocentados. Na Europa Medieval, acreditava-se que Deus imunizava os inocentes aos flagelos. O direito canônico necessitava de *formas fixas e racionais* de judicatura, capazes de legitimar a disciplina eclesiástica. Portanto, os processos não podiam ser julgados à luz do ordálio, tampouco dos duelos medievais. Por fim, a Igreja cristã acabou por alcunhar tais formas “irracionais” de pagãos. “Essa dupla racionalização do processo, por parte secular e eclesiástica, estendeu-se sobre todo o mundo ocidental.” (Weber, 2009, p.519).

A recepção do direito romano é decisiva quando cria um pensamento jurídico-formal. Para Weber, o direito, consoante sua estrutura, orienta-se ou em *princípios jurídico-formais* ou em *princípios materiais*. Estes se relacionam ao princípio utilitário e a considerações eqüitativas, vinculadas a um “sentimento de justiça”; aqueles se vinculam à *racionalidade jurídica*, avessos aos compadecimentos morais que acometem os princípios materiais. A burocracia racional-legal orienta-se por princípios jurídico-formais, enquanto as teocracias e os sistemas absolutistas pautam-se por princípios materiais. De acordo com o pensador alemão, os princípios materiais transformam o formalismo jurídico numa jurisdição típica do *cádi islamita*, isto é, da jurisdição do juiz islamita cujos procedimentos espontâneos, dados a cada caso concreto, estão associados ao tipo ideal weberiano de *justiça irracional-material*. “O direito romano foi aqui (como também por outra parte) o meio para extirpar o direito material, em favor do formal.” (WEBER, 2009, p.519).

O formalismo jurídico cria um *direito calculável*, despojado do ritualismo mágico-religioso, ancorado em princípios impessoais, distantes, portanto, das práticas arbitrárias e discricionárias da judicatura dependente de pressupostos mágicos. Só o Ocidente, graças ao gênio romano, dispôs de um direito formalmente estruturado, berço de uma jurisprudência racional, composta por juristas formados e não por mandarins, humanistas ou escrivãos. “Do ponto de vista da história econômica, este fato tornou-se importante porque a aliança entre o Estado e a jurisprudência formal favorecia *indiretamente* o capitalismo.” (Weber, 2009, p.520). O capitalismo opera com um direito calculável e previsível, diferente, assim, do direito imprevisível sob o império do ritualismo mágico. Weber lembra que na cultura chinesa

antiga, graças ao mandamento que obriga à ajuda fraterna, o comprador de uma casa deve abrigar o vendedor caso esse último empobreça-se vindouramente. Abrigá-lo, de bom grado, como inquilino que não paga aluguel: porquanto a desobediência aos mandamentos mágicos impacienta os espíritos. Com esse direito imprevisível, sob a égide das vicissitudes mágicas, o capitalismo não pôde operar. O capitalismo precisa “de um direito previsível como o funcionamento de uma *máquina*, sem interferirem aspectos ritual-religiosos e mágicos.” (Weber, 2009, p.520). A criação desse direito só foi possível pelo fato de o Estado moderno aliar-se com os juristas.

No século XVI, os Estados europeus tentaram, temporariamente, empregar os humanistas nos cargos públicos. Acreditava-se que conhecimentos de latim e grego eram fundamentais àqueles cargos, porém, tal ilusão durou pouco tempo. Logo se percebeu que os humanistas formados nos ginásios não tinham aptidão para as funções públicas, restando somente os juristas profissionais para ocupá-las racionalmente. Juristas profissionais criaram um direito formalmente aperfeiçoado no Ocidente, desconhecido por escribas indianos e mandarins chineses. O Estado, *no sentido de Estado racional*, apenas existiu no Ocidente.

Weber conceitua os *mandarins chineses*, no intuito, de diferenciá-los do funcionalismo especializado da burocracia ocidental. No antigo regime chinês, havia uma camada restrita de funcionários, os *mandarins*, *literatos* com ampla cultura humanista, domínio da literatura milenar chinesa e exímia caligrafia – do grego, *kallos*: belo e *grafia*: escrita. Calígrafos, cujos versos são escritos de acordo com os preceitos da arte caligráfica, que possuem uma *prebenda*, embora não tenham mínima formação em assuntos administrativos e em jurisprudência. Não se dá importância ao desempenho político dos mandarins chineses, o desempenho destes é mensurado em relação à cultura literária. Assim, um Estado com tais funcionários calígrafos é diferente de um Estado ocidental, calcado no funcionalismo especializado e no direito racional.

Nos séculos VII e XI, o Estado chinês tentou substituir os mandarins por funcionários especializados, todavia, ocorreu o *eclipse lunar* e a substituição foi colocada em xeque. No contexto mágico da religiosidade chinesa, tal eclipse, como outros fenômenos naturais, era percebido como perturbação da ordem assegurada religiosamente. Portanto, inovações eram rechaçadas a favor da estabilidade. O que impediu a ascensão do funcionalismo especializado não foi a “alma do povo chinês”, mas o vigor da religiosidade mágica. “Pela mesma razão nunca puderam ser rompidas as associações de clã, como

aconteceu no Ocidente, em virtude do desenvolvimento urbano e do cristianismo.” (WEBER, 2009, p.518).

De acordo com Weber, uma política econômica estatal surgiu apenas na Época Moderna com o sistema mercantilista. “O primeiro indício de uma política econômica principesca racional aparece na Inglaterra, no século XIV; trata-se do fenômeno que, desde Adam Smith, chama-se mercantilismo.” (WEBER, 2009, p.523). Mercantilismo implica a formação de uma potência estatal moderna, graças ao aumento das receitas principescas e da capacidade de respostas tributárias da população. O empreendimento capitalista é transferido para a área política, gerando uma política econômica nacional planejada e forte.

A política econômica em relação ao exterior é arrivista, sem escrúpulos, tomando as outras potências nacionais como adversárias, baseando-se no princípio de comprar o mais barato possível e vender a um preço elevadíssimo. Criar o maior número possível de fontes de receitas monetárias no próprio país: eis o mote da política econômica mercantilista. Entretanto, os teóricos mercantilistas não confundiram a posse de metais preciosos com a riqueza de um país. Para Weber, de acordo com aqueles teóricos, a riqueza de um país aumenta-se com o crescimento da população – e, assim, de sua capacidade tributária – e com a venda de produtos nacionais ao exterior. Apoiava-se esse sistema na teoria do balanço comercial, à qual um país empobrece quando o valor das importações excede o das exportações, teoria desenvolvida, inicialmente, na Inglaterra do século XVI. Aliás, é a Inglaterra o país de origem do sistema mercantilista.

Weber define, sociologicamente, o Estado pelo meio que lhe é próprio, como também a toda associação política: *o da coação física*. Estruturas sociais pacíficas, distantes da violência, dispensam o conceito de Estado, sendo mais crível denominá-las de “anárquicas”. No entanto, a violência não é, evidentemente, o único meio de que se vale o Estado, mas é o seu *instrumento específico*. Weber lembra o dito de Trotsky: “toda Estado funda-se na força”. No passado, diversos agrupamentos políticos, a começar pelo clã, recorreram à violência como forma de domínio. Entretanto, na época moderna, o Estado é concebido como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território, reivindica para si o monopólio do uso legítimo da violência física. Portanto, o Estado transforma-se na única fonte do “direito” de exercer a violência. O Estado,

[...] do mesmo modo que as associações políticas historicamente precedentes, é uma relação de dominação de homens sobre homens, apoiada no meio da coação legítima (quer dizer, considerada legítima). Para que ele

subsista, as pessoas dominadas têm que se submeter à autoridade invocada pelas que dominam no momento dado. Quando e por que fazem isto, somente podemos compreender conhecendo os fundamentos justificativos internos e os meios externos nos quais se apóia a dominação (WEBER, 2009, p.526).

Existem, a princípio, três justificações internas capazes de legitimar a dominação. Primeiro, a autoridade do “eterno ontem”, consolidada pela crença na santidade das tradições em vigor e na legitimidade daqueles que exercem o poder graças aos costumes arraigados. A obediência dirige-se à pessoa do governante e não às normas impessoais. Temos, aqui, a *dominação tradicional*, tal como a exerciam o patriarca e o príncipe patrimonial de outrora. Segundo, a autoridade legitimada pelo dom de graça pessoal, *extracotidiano e carismático*. A *dominação carismática* fia-se no valor pessoal de um líder distinto graças aos seus atos heróicos.

O líder carismático aparece aos seus correligionários como figura sobre-humana. A dominação calcada no carisma é exercida, na área política, pelo príncipe guerreiro eleito ou soberano plebiscitário, além do grande demagogo e do chefe de um partido político. Todavia, o carisma não é restrito à política, porquanto manifestações carismáticas são, igualmente, possíveis no campo religioso, entre os profetas. Por fim, há a dominação alicerçada na validade dos regulamentos estatuídos racionalmente. A *dominação racional-legal*, típica do Estado moderno, entroniza a “competência” objetiva do “servidor público”. Aqui, obedece-se às normas impessoais instituídas por leis abstratas. Não obstante sejam essas as justificações internas fundamentais, é claro que, no entanto, a obediência seja

[...] condicionada por motivos muito poderosos de medo e esperança – medo da vingança de poderes mágicos ou do detentor do poder, esperança de obter uma recompensa no Aquém ou no Além -, além de interesses de natureza mais diversa. (...) Mas perguntar-se fundamentos “legítimos” desta obediência conduz a estes três tipos “puros”. E essas idéias de legitimidade e seu fundamento interno são de importância considerável para a estrutura da dominação. Certamente, é raro encontrar os tipos puros na realidade (WEBER, 2009, p.526).

Os tipos puros raramente são encontrados *na* realidade. Aliás, eles não são *a* realidade, mas sim o instrumento metodológico responsável por selecionar aspectos significativos daquela. Nesse momento, estamos compelidos a traçar um breve excurso acerca da metodologia weberiana, chamando atenção para a sua principal ferramenta heurística, a

dos *tipos ideais*. O tipo ideal realça, unilateralmente, alguns dos traços significativos da realidade cultural infinita. A univocidade é adquirida quando vários fenômenos peculiares ao tipo proposto são comparados. Os tipos ideais atribuem às ciências da cultura um caráter empírico, distanciando-as das infiltrações metafísicas. Ademais, eles propõem o conhecimento da realidade a partir das relações causais, imputadas mediante a regularidade dos fenômenos histórico-culturais. Portanto, as formas típico-ideais de dominação (quase) não são encontradas, *em estado puro*, na realidade histórica. Na realidade empírica, os tipos estão entrelaçados, distantes da univocidade ideal.

O conceito weberiano de dominação assume que uma vontade explícita, do dominador ou dos dominadores, influi sobre o comportamento alheio, do dominado ou dos dominados, a tal ponto, que estes adotem o conteúdo daquela vontade como máxima de suas ações. Os distintos tipos de dominação tentam cultivar a crença em sua legitimidade, recorrendo, para tanto, não só à força física, mas, igualmente, aos meios de produção (simbólico-cultural) da legitimidade.

O desenvolvimento do Estado moderno está relacionado às tentativas de desapropriação, levadas a cabo pelos príncipes, do “poder administrativo” de portadores individuais, isto é, “daqueles proprietários de recursos administrativos, bélicos e financeiros e de bens politicamente aproveitáveis de todos os tipos.” (WEBER, 2009, p.528). Tal desenvolvimento é paralelo ao desenvolvimento da *empresa capitalista*, por meio da desapropriação gradativa dos “produtores autônomos”. O Estado moderno ocidental cindiu o *quadro administrativo*, os funcionários e trabalhadores administrativos, dos *meios materiais* da organização administrativa. Todos os recursos materiais pertencem ao Estado, sendo vedado aos particulares tê-los como propriedade particular.

O Estado moderno é uma associação de dominação institucional, que dentro de determinado território pretendeu com êxito monopolizar a coação física legítima como meio da dominação e reuniu para este fim, nas mãos de seus dirigentes, os meios materiais da organização, depois de desapropriar todos os funcionários estamentais autônomos que antes dispunham, por direito próprio, destes meios e de colocar-se, ele próprio, em seu lugar, representado por seus dirigentes supremos (WEBER, 2009, p.529).

O domínio efetivo do Estado moderno não se manifesta nos discursos parlamentares, tampouco em declarações monárquicas, *mas sim no cotidiano da administração conduzida pelo funcionalismo burocrático*. O critério unívoco da modernização do Estado encontra-se

naquele funcionalismo, assentado em “contrato, salário, pensão, carreira, treinamento especializado e divisão de trabalho, competências fixas, documentação e ordem hierárquica.” (WEBER, 2009, p.529). O “progresso” em direção ao Estado burocrático, cujo direito é racionalmente estatuído, conecta-se, *íntima e indiretamente*, com o desenvolvimento capitalista moderno.

“O Estado moderno, do ponto de vista sociológico, é uma “empresa”, do mesmo modo que uma fábrica: precisamente esta é sua qualidade historicamente específica.” (WEBER, 2009, p.530). A relativa autonomia do artesão, inserido na formação pré-capitalista, consistia no fato de que ele mesmo era o proprietário de seus instrumentos, reservas e recursos monetários. A moderna economia capitalista separou o trabalhador dos meios materiais do empreendimento, desapropriando os meios de produção, outrora, pertencentes àquele. A moderna organização estatal agiu da mesma forma, cindindo os funcionários públicos dos *meios administrativos materiais*. A disposição sobre esses meios está sob o domínio do “poder ao qual obedece diretamente o aparato da burocracia (juízes, funcionários, oficiais, capatazes, funcionários de escritório, sargentos).” (WEBER, 2009, p.530). A existência e a função desse aparato estão ligadas à “concentração dos meios materiais da empresa”.

No decorrer do processo de formação do Estado racional diferentes quadros administrativos foram recrutados. O seu processo de formação relacionou-se com o surgimento de “políticos profissionais”, os quais, historicamente, originaram-se no Ocidente, em solo urbano, “tal como apareceu primeiro no âmbito da cultura mediterrânea.” (Weber, 2009, p.532). Deixemos de lado as camadas orientais portadoras de uma “política profissional”, tais como a dos brâmanes, sacerdotes budistas e mandarins chineses. Esses últimos parecidos com a figura do humanista renascentista, exímios literatos não versados em assuntos jurídico-administrativos. Em face da singularidade ocidental, Weber menciona três camadas: a nobreza cortesã, o patriciado inglês nomeado de *gentry*²⁰ e os juristas *com formação universitária*. Os juristas têm importância decisiva para a estrutura política

²⁰ Segundo Weber, um patriciado inglês que abrangia rentistas urbanos e algumas parcelas da nobreza. O príncipe acionava-os contra os barões, colocando os seus membros na posse dos cargos do *self-government*. Essa camada preservou a Inglaterra, de acordo com o pensador alemão, da burocratização que acometeu todos os Estados continentais. A expressão *gentry*, nos marcos da semântica inglesa, nomeia, em geral, pessoas pertencentes à alta sociedade, “people of high social class”. Os correspondentes vocábulos *gentrify* e *gentrification* relacionam-se ao verbo *revitalizar* e à forma substantivada *revitalização*, respectivamente. Porém, *gentrification* adquire um sentido mais amplo, relacionado ao “enobrecimento urbano” e às transformações do espaço urbano em prol da valorização imobiliária de áreas anteriormente ocupadas por classes populares. Alguns estudiosos traduzem o vocábulo por meio do neologismo *gentrificação*.

ocidental: eles transformam a “empresa” política, desenvolvendo um Estado *racional*, despojado do ritualismo mágico-jurídico presente nas formas “irracionais” de Estado.

Munidos das teorizações weberianas em torno do Estado racional, podemos destrinçar as principais contribuições do pensador alemão para a sociologia jurídica, interessada, em especial, no processo de *racionalização* do direito moderno, formalista, previsível e calculável. A racionalização do direito, assim como a de outras esferas de valor, iniciou-se

[...] com a racionalização da esfera religiosa, isto é, a superação do apelo aos meios mágicos e encantados de entendimento do mundo. Como exemplo de ordenamento jurídico irracional temos o comum às civilizações mais primitivas, no qual o juiz ou o legislador são guiados por normas que escapam à razão, pronunciadas com base no oráculo. Uma das conseqüências disso, é que a racionalização do direito é possível quando há um distanciamento entre preceitos jurídicos e religião. Há uma ruptura entre ética, moral e direito que passam a fazer parte de diferentes esferas de valor (MATTOS, 2002, p.58).

O capítulo VII, *Sociologia do Direito*, de Economia e Sociedade percorre as perspectivas históricas do direito, debruçando-se sobre os direitos antigos e medievais, até as formas jurídicas modernas, típicas do Ocidente. A “titânica” erudição weberiana passeia pelas relações entre direito penal e civil, diferenciando o direito objetivo do subjetivo. O escopo é amplo: das diferentes formas de conclusão dos contratos, ao longo da história, às diferentes escolas jurídicas. O nosso interesse está nos juristas como artífices da *racionalização jurídica*, indicando as *qualidades formais* do direito moderno. O Direito

[...] pode ser “racional” em diversos sentidos, conforme as diferentes direções que pode tomar o processo de racionalização do pensamento jurídico. Weber enfatiza dois caminhos desta racionalização, que vão desde o sentido de processo mental mais simples até ao mais complexo (ARGÜELLO, 1997, p.128).

Se a racionalidade do direito depende dos rumos tomados pelo “processo de racionalização do pensamento jurídico”, dois princípios vêm à tona. O primeiro, o de *generalização*, reduz as razões que determinam a decisão judicial a “disposições jurídicas”. Essa redução “está geralmente condicionada por uma análise prévia ou paralela dos fatos, a fim de encontrar os elementos que interessam ao ajuizamento jurídico.” (WEBER, 2009,

p.11). Essa análise prévia dos fatos fundamenta-se numa casuística racional. O estabelecimento analítico de preceitos jurídicos acompanha a construção de “relações” e “instituições” jurídicas, porquanto paralelamente

[...] à obtenção analítica de “disposições jurídicas” a partir dos casos concretos, ocorre entre nós o trabalho sintético da “construção jurídica” de “relações” e “instituições jurídicas”, isto é, a determinação daquilo que, numa ação social ou consensual, se realiza de maneira típica, é juridicamente relevante e é a determinação da forma, logicamente consistente, em que estes componentes relevantes devem aparecer coordenados de acordo com o direito, isto é, como “relação jurídica” (WEBER, 2009, p.12).

O segundo princípio que norteia o processo de racionalização é o de *sistematização*. Aqui, os preceitos jurídicos são codificados, de tal forma que as disposições jurídicas formem entre si um sistema de regras logicamente claro e, em princípio, sem lacunas. As normas abstrato-legais garantem a ordem jurídica, garantindo um grau elevado de previsão e cálculo. A sistematização jurídica atual é um produto tardio, em parte, do direito romano, desconhecida pelo direito primitivo. Portanto, a ordem jurídica racional, ao acionar normas gerais e abstratas, imprime ao direito dois atributos essenciais à racionalização ocidental: *previsibilidade e calculabilidade*. Tais atributos estão ausentes em sistemas jurídicos *irracionais*, nos quais os seus operadores atuam de *forma discricionária*, balizados por valores afetivos e emocionais, gerando normas assistemáticas e imprevisíveis.

A *irracionalidade* ou *racionalidade* do sistema jurídico são mensuradas a partir do grau de previsibilidade e calculabilidade de suas normas jurídicas. A sociologia jurídica weberiana opera com tipos ideais “e, portanto, na realidade, mesmo em uma ordem jurídica irracional, podem aparecer alguns aspectos de racionalidade e vice-versa.” (ARGÜELLO, 1997, p.130). Weber, com o intuito de mapear o processo de racionalização jurídica, lança mão de outros dois conceitos típico-ideais: o de *materialidade e formalidade*. O *direito formal* obedece às normas abstratas e à coerência da lei, criando, assim, um grau elevado de previsibilidade e calculabilidade. Ademais, o direito formal, cujas decisões são operadas a partir de uma lógica tão-somente jurídico-abstrata, simboliza uma conquista contra os poderes autoritários. Por seu turno, o *direito material*, não se restringe às normas abstratas, imiscuindo-se em critérios de decisão “extrajurídicos” alicerçados em preceitos éticos, políticos e religiosos. De certa forma, “a racionalidade formal corresponde à racionalidade

orientada a fins, enquanto a racionalidade material corresponde à racionalidade orientada a valores.” (MATTOS, 2002, p.57).

Para Weber o direito racional-formal é o *summum bonum* do processo de racionalização do direito. Ele conjuga os conceitos de racionalidade e de irracionalidade com os de formalidade e materialidade, construindo combinações típico-ideais assumidas pelos sistemas jurídicos ao longo da história humana. Tanto a aplicação quanto a criação do direito podem ser racionais ou irracionais.

Há o direito *irracional-formal*, no qual os meios empregados, como a consulta a *oráculos*, não são passíveis de controle racional. Tal direito corresponde ao tipo-ideal de direito revelado, comum às civilizações “primitivas”. Aqui, as normas são imprevisíveis e referendadas em casos concretos. Por outro lado, tem-se o *direito irracional-material*, no qual os critérios que norteiam a decisão são de natureza ética, política ou emocional. Weber vislumbra na “justiça de cádi”, cujas disposições jurídicas são “salomônicas” ²¹, a manifestação histórica típico-ideal daquele direito. Temos, igualmente, um *direito racional-formal e racional-material*. Esse aciona critérios de decisão externos ao sistema jurídico, como referências éticas, religiosas ou políticas; aquele adota processos decisórios puramente jurídicos, vinculados a normas lógico-abstratas, sendo um produto singular da formação histórico-cultural ocidental, ausente noutras civilizações. Aos olhos de Weber, há um antagonismo *irreconciliável* nas relações do direito racional-formal com o racional-material, porquanto os indivíduos recorrem ao formalismo jurídico, no intuito, de atender as demandas humanas materiais.

O direito racional-formal, o qual atingiu o mais alto grau de racionalidade lógica e metódica, pressupõe os seguintes princípios: a) toda decisão jurídica concreta deve representar a aplicação de disposições jurídicas abstratas; b) graças aos meios da lógica abstrata, os casos concretos são decididos a partir daquelas disposições; c) o direito uma vez objetivado transforma-se num sistema “sem lacunas” de disposições jurídicas; d) aquilo que não pode ser construído racionalmente, do ponto de vista jurídico, não deve ter relevância para o direito e e) a ação social dos indivíduos deve ser interpretada como “aplicação” – ou “execução” – ou, ao contrário, como “infração” de disposições jurídicas.

²¹ O adjetivo salomônico refere-se a Salomão, personagem bíblico, rei dos hebreus. A justiça salomônica tem como exemplo supremo a sentença dada ao caso de duas mulheres que reclamavam a maternidade de uma criança. Salomão ordenou que a criança fosse dividida ao meio, no entanto, apenas aquela que não era a mãe acatou a sentença. O Cântico dos Cânticos, tradicionalmente, é atribuído a Salomão. Weber vislumbrou em *O Cântico dos Cânticos* a influência do *erotismo oriental* na religiosidade ocidental.

A racionalização do direito acompanha a racionalização religiosa, criando um direito racional-formal despojado de ingerências mágico-rituais. Weber está interessado na racionalização crescente dos conceitos e práticas legais, responsável pela *laicização* do direito moderno. Weber esboçou

[...] em grossas pinceladas um resumo em quatro etapas da racionalização do direito, que é, sob muitos aspectos, análoga à racionalização religiosa, a qual opera no Ocidente a eliminação da magia como meio de salvação, a sistematização telógico-racional da doutrina revelada e a sublimação ética, que por assim dizer estica a duração dos estados sagrados, em geral efêmeros (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000, p.126).

A racionalização jurídica não aparece na *Rechtssoziologie* como um resultado final a ser alcançado inelutavelmente. Tal racionalização é avaliada em relação com as diferentes etapas históricas da “evolução” dos sistemas jurídicos. As etapas não estão dadas de antemão, como se fosse possível deduzi-las de um *telos* predeterminado. Ademais, “o processo vai-se fazendo no caminho, e as etapas, assim como os desvios, são identificáveis *ex post* e objetivamente pelo pesquisador.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000, p.127). Embora Weber proponha linhas gerais do processo de racionalização jurídica, essa não é crivada por uma trajetória mecânica, tampouco linear. A racionalização aqui aludida tem *afinidades eletivas* com a racionalização e intelectualização promovidas pelo longo processo histórico-cultural de desencantamento do mundo, pelo qual a técnica e a previsão científicas são mobilizadas a favor da desmagificação da religiosidade.

A racionalização, inclusive a do Direito, despoja de magia o mundo, imprimindo valorações ético-rationais às imagens do mundo. Com o aparecimento das religiões de salvação, marcadas pelo dualismo entre Deus e o mundo, as imagens religiosas foram racionalizadas, transmutando-se em imagens éticas do mundo. A religiosidade ocidental racionalizou as linhas de ação, atribuindo-lhes autonomia, cada qual com sua “legalidade própria”. Graças à herança judaico-cristã ocidental os preceitos jurídicos foram separados das normas mágico-religiosas. Portanto, “o primeiro passo para a racionalização jurídica, como para a religiosa, é a superação do apelo a meios mágicos.” (ARGÜELLO, 1997, p.149).

O processo de racionalização do direito promove a autonomização crescente do direito, despindo-o dos traços irracionais presentes no antigo direito religiosamente revelado. Weber identifica nas *inovações jurídico-legais* produzidas somente no Ocidente a

[...] adoção de técnicas sempre mais racionais no lugar das fórmulas mágicas estereotipadas e da “revelação carismática do direito”, noutras palavras, no lugar da lei divinamente revelada, abandonando-se assim velhas formas procedimentais do antigo direito, “des-valorizadas” agora como práticas irracionais, incertas, incoerentes, arbitrárias (Walton, 1976; Brubaker, 1984), além de engessadas pela sacralidade (às vezes absoluta) da tradição (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000, p.128).

Weber insere a racionalização do direito no contexto maior de racionalização do aparato estatal, cuja organização administrativo-burocrática é associada à eficácia técnica, tida como superior à de quaisquer outras organizações. A superioridade técnica da burocracia pressupõe a realização célere de suas tarefas oficiais, levada a cabo por funcionários cuja competência é “objetiva”. As organizações burocráticas estão sob a égide da impessoalidade, *sine ira et studio*, mobilizando, para tanto, meios e fins racionais. “A lógica do cálculo e da previsão que norteia a burocracia constitui um dos pressupostos da economia capitalista.” (MATTOS, 2002, p.59). Sob essa perspectiva, Weber analisa o direito racional-formal, associando-o ao capitalismo moderno, conquanto tal associação *não seja monocausal*.

A economia racional moderna é relevante para a racionalização jurídica, entretanto, o direito racional-formal não é mera decorrência (necessária) do desenvolvimento do capitalismo moderno. As qualidades formais daquele direito garantem a liberdade contratual preconizada pelo mercado, no entanto, a economia capitalista é compatível com outras formas de elaboração jurídica.

Weber consegue distinguir condições fundamentais do desenvolvimento jurídico moderno, fora da esfera meramente econômica. Os procedimentos técnico-jurídicos, por meios dos quais o Direito concede garantia, precisam antes ser criados para servir aos interesses econômicos; dessa forma, novas situações econômicas não geram, de imediato, novas formas jurídicas, as quais dependem de uma invenção técnico-jurídica que encontre difusão (ARGÜELLO, 1997, p.151).

A sociologia compreensiva weberiana expõe os significados da racionalidade jurídica, tendo como referência o desenvolvimento histórico do Direito moderno. Doravante, inspirando-se na metodologia proposta pelo intelectual francês Julien Freund (1978) ²², vamos

²² Intelectual francês responsável pela introdução do pensamento de Carl Schmitt nos círculos intelectuais franceses dos anos sessenta. Dedicou-se, igualmente, ao pensamento weberiano. A

nos deter nos fatores “*internos*” e “*externos*” do desenvolvimento da *racionalização do direito*.

O desenvolvimento das qualidades formais do direito moderno corresponde à “*racionalização interna*” (cujos portadores são os juristas profissionais), isto é, normas jurídicas abstratas são criadas, levando-se em conta a generalização e a sistemática jurídicas, com o fito de “desencantar” o direito, promovendo sua laicização. A “*racionalização externa*” obedece a influências *indiretas*, sobretudo, econômicas e sociais. Para Weber

[...] são especialmente interessantes os caminhos e destinos da racionalização do direito, isto é, do desenvolvimento de suas atuais qualidades específicas de “direito de juristas”. Veremos que um direito pode ser racionalizado de maneira diversa e que isto não ocorre, necessariamente, no sentido do desenvolvimento de suas qualidades de “direito de juristas”. A direção em que se desenvolvem estas qualidades formais está diretamente condicionada, por assim dizer, por condições “intrajurídicas”: pela peculiaridade dos círculos de pessoas que podem influir profissionalmente sobre a formação do direito, e apenas indiretamente pelas condições econômicas e sociais, em geral. Em primeiro lugar, importa a natureza do ensinamento jurídico, isto é, da formação dos práticos jurídicos (WEBER, 2009, p. 85).

Para analisar os fatores “internos” que racionalizam a ordem jurídica, o sociólogo alemão opera, novamente, com conceitos típico-ideais, concernentes aos *inovadores* e *criadores* do Direito. Aqui Weber chama a atenção para o fato de que a racionalização da esfera jurídica não é unívoca, tampouco linear e comum, a quaisquer formações histórico-culturais. A diversidade das relações políticas de poder corrobora o argumento weberiano, porquanto diferentes tipos de dominação política fomentam esferas jurídicas distintas. Por outro lado, em certas condições históricas, as autoridades teocráticas e seculares influenciam os ordenamentos jurídicos reciprocamente. Ademais, a multiplicidade dos *honoratios* jurídicos – teóricos e práticos do Direito – incide naquele processo de racionalização, nuançando-o.

O processo de racionalização aludido pode ser disposto nas seguintes “etapas” típico-ideais de desenvolvimento: a) primeiro, a revelação carismática do direito por meio de “profetas jurídicos” (*Rechtspropheten*); b) segundo, a criação e a aplicação empíricas do direito por notáveis jurídicos; c) terceiro, a outorga do direito pelo *imperium* mundano e pelos

metodologia aludida por nós encontra-se em: FREUND, Julien. La rationalisation du droit selon Max Weber. In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris: Sirey, 1978, p.69-92.

poderes teocráticos e d) por último, a codificação sistemática do direito – normas jurídicas abstratas estatuídas e não consuetudinárias – e o ofício jurisdicional exercido por juristas profissionalizados (*Fachjuristen*), formados em Escolas de Direito. Os quatro estágios propostos por Weber para a racionalização jurídica são *esboçados típico-idealmente*, sendo impossível esquadrihá-los linearmente.

Habermas (1984) indicou que a sociologia jurídica weberiana reconstrói uma evolução que parte do *direito revelado*, passa pelo *direito tradicional* e termina no *direito moderno*. Porém, o grande teórico alemão, ainda vivo, quis imprimir à sociologia jurídica weberiana uma lógica que lhe é estranha, visto que, diferentemente, do

[...] esquema ternário de Habermas, o de Weber traz, sim, os passos mais importantes desse desenvolvimento, que são ao mesmo tempo objetivos e teoricamente construídos, mas que, convém notar, não se sucedem na realidade histórica na mesma ordem nem com a mesma índole que os três momentos apontados por Habermas, podendo nem mesmo ocorrer um que outro dos quatro estágios (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000, p.128).

Os estágios esmiuçados por Weber relacionam-se, intimamente, com as formas de dominação tradicional, carismática e racional. As formas políticas de dominação exercem influência considerável sobre as qualidades formais do Direito. Portanto, o *poder carismático* pode ser associado à revelação carismática por meio dos “profetas jurídicos”, porquanto esses recorrem a forças revolucionárias para a criação de um direito revelado. Por outro lado, podemos associar o *poder racional-legal* à criação do direito mediante a atuação dos notáveis jurídicos ou dos juristas profissionais. Sendo que a criação do direito efetuada pelos primeiros vincula-se à racionalidade material, enquanto a criação por obra dos segundos aferra-se à racionalidade formal.

Com vagar iremos deslindar as principais características daqueles estágios típico-ideais. Amiudamos a singularidade metodológica atribuída por Weber às ciências sociais com insistência: os “sentidos” da racionalização, tanto jurídica quanto religiosa, só são compreensíveis quando referendados pelos sentidos imputados pelos indivíduos às *ações sociais* nas linhas modernas de ação daquelas esferas. Insistência tenaz, não raro repetitiva, mas imprescindível. O atual excursus metodológico não é fortuito, porquanto os estágios de *racionalização jurídica* só são compreensíveis quando a análise evidencia os *portadores*

individuais daqueles estágios. Afinal, são esses que conferem legitimidade e sentido ao ordenamento jurídico.

Vamos aos estágios. A revelação carismática da lei pelos profetas jurídicos cria um direito do *tipo irracional-formal*, visto que o recuso a oráculos constitui-se como o meio essencial de resolução das contendas jurídicas. Suas qualidades formais são exteriores e não lógicas, “porque a legitimidade dos profetas jurídicos se baseia em certos rituais e atos considerados sagrados.” (ARGÜELLO, 1997, p.154). Os portadores normais dessa revelação carismática da lei são os feiticeiros, sacerdotes ou profetas. Falta às decisões jurídicas emanadas desse direito o conceito de “normas abstratas”.

No âmbito dos direitos primitivos, a aplicação de “regras fixas” não é inerente às sentenças. Essas, na verdade, fundamentam-se na *santidade absoluta* de determinados hábitos, os quais, na hipótese de serem desrespeitados, podem despertar a inquietação dos espíritos ou a ira divina. Portanto, as *normas* estão arraigadas na tradição, sendo impossível alterá-las. Elas devem ser reconhecidas e interpretadas de acordo com os costumes vigentes, sendo vedado aos portadores jurídicos criá-las. A interpretação dessas normas tradicionais aprova aos anciãos, conhecedores dos “poderes mágicos”. No entanto, existem normas que nascem como novas regras impostas, isto é, aquelas criadas *pela revelação carismática da lei*. Nesse caso, “a revelação jurídica é o primitivo elemento revolucionário em oposição à estabilidade da tradição, e a mãe de todo direito estatuído.” (WEBER, 2009, p.73).

Assim, são os profetas jurídicos os portadores da revelação de *novas normas*, opostas à tradição antiga dos anciãos, atribuindo à criação legal forças carismáticas. Weber é sensível aos desdobramentos da invenção, aplicação e criação de normas jurídicas para as qualidades formais do direito.

A consequência da intervenção da magia em toda arbitragem e em toda criação de novas normas é o caráter rigorosamente formal, típico de todo procedimento jurídico primitivo, pois somente à pergunta feita de maneira formalmente correta dão os meios mágicos a resposta certa. E não é possível sujeitar qualquer problema de justiça ou injustiça a um meio mágico qualquer, mas há meios específicos para cada tipo de problema jurídico (WEBER, 2009, p.74).

O direito revelado *carismaticamente* insere a esfera jurídica no ritualismo mágico-religioso, tornando-o *irracional*. Malgrado o seu primitivismo jurídico, tal direito contribui para a pacificação das contendas jurídicas: a vingança privada é substituída pela expiação e por ações judiciais. A segunda etapa teórica do processo de racionalização do direito

preconiza a criação e a aplicação empírica do Direito, por notáveis jurídicos e “honoratíores” (dignitários), os quais surgem quando os poderes mágico-carismáticos entram em declínio. Se outrora os profetas jurídicos davam uma justificação ético-religiosa às normas, estabelecendo um novo direito baseado no carisma pessoal, doravante, com a interpretação feita por notáveis jurídicos ou juristas de formação, o Direito começa a separar-se do ritualismo mágico-religioso.

Aqui é iniciado o processo de “secularização” da enunciação/codificação das normas jurídicas, as quais progressivamente vão deixando de ser regidas pelas imagens de mundo mágicas. O ordálio, as adivinhações e a consulta a oráculos saem de cena a favor de acordos selados entre as partes interessadas. Aqui é possível evocar, conforme o fez Pierucci (2000), a seção d’Economia e Sociedade concernente à abordagem típico-ideal do profeta e do sacerdote. O sacerdote é legitimado por seu cargo, enquanto o profeta atua graças ao seu dom carismático. O profeta, diferente do feiticeiro carismático, tem como missão a divulgação de doutrinas éticas. Se o mango enleva, o profeta “desencanta”. O profeta, autêntico iconoclasta, “desmagifica” a religiosidade. Portanto, “a nítida distinção que Weber estabelece entre o profeta, de um lado, e, do outro, o sacerdote e o mago acaba sendo crucial para se desenhar o vetor dessacralizante do profetismo.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000, p.132).

Os profetas jurídicos impõem novas normas jurídicas, ignorando a tradição consolidada. Porém, a racionalização dos procedimentos legais só se deu com a retomada da jurisprudência romana por juristas profissionais e outras camadas.

Para que houvesse racionalização do procedimento legal, foi necessário recorrer à jurisprudência romana antiga, resultante de uma estrutura política *sui generis* (elevação de cidade-estado à categoria de império mundial). A *podestà italiana*, os legistas franceses, os canonistas e teólogos do Direito Natural nos concílios, os teólogos do Direito Natural na Holanda, os juristas ingleses da Coroa e do Parlamento, a *noblesse de robe*, os advogados da Revolução Francesa são, para Weber, grandes representantes do racionalismo jurídico, sem o qual não se poderia compreender o nascimento do absolutismo real ou a Revolução Francesa (ARGÜELLO, 1997, p.159).

A racionalização daqueles procedimentos pressupõe alto grau de abstração e refinamento intelectual, consolidada com o *ensino universitário do direito*. Então, “o pensamento jurídico avança no Ocidente – mais no continente europeu do que na Inglaterra – principalmente porque ali ele encontra seu verdadeiro nicho: a Universidade.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000, p.133). O treinamento jurídico acadêmico formou juristas

profissionais inclinados para a *teorização abstrata*, preparados para a sistematização das normas jurídicas. Os especialistas jurídicos transformam o ofício jurisdicional em atividade especializada, distanciando-o da influência mágico-religiosa. O direito daí derivado tende a ser *racional-formal*, sendo caracterizado pela criação de normas abstratas despidas, em parte, de considerações materiais. Há duas possibilidades opostas para o desenvolvimento de um curso de direito “especializado”, primeiro, o

[...] ensinamento empírico do direito por práticos, exclusivamente ou pelo menos predominantemente dentro da prática, isto é, à maneira “artesanal” no sentido de “empírico”, depois, então, o ensinamento teórico do direito em escolas especiais e na forma de um tratamento racional e sistemático dele, isto é, “cientificamente” nesse sentido puramente técnico. Um tipo relativamente puro da primeira forma era o ensinamento jurídico corporativo, pelos advogados, na Inglaterra (WEBER, 2009, p.86).

O jurisconsulto romano e os advogados ingleses são os representantes da criação cautelar do Direito por práticos jurídicos. Os juristas práticos romanos não produziram um sistema jurídico “racional”, no entanto, sua jurisprudência continha coleções de sentenças separadas, ordenadas de forma racional. A figura do jurisconsulto subsistiu como uma camada específica de notáveis, cujo principal fruto foi o desenvolvimento de uma linguagem jurídica analítica. Por outro lado, em solo inglês, foi constituída uma educação jurídica corporativa: os “advocates” viviam em casas de corporação, sendo que os futuros juízes eram selecionados desses círculos. O advogado inglês aferrou-se à rigorosa etiqueta estamental, recusando a realizar serviços técnicos. O ensino corporativo era concorrente do ensino universitário, logo que esse conseguiu o monopólio do ensino jurídico aquele começou a diminuir. Tanto o Direito Inglês como o Direito Romano Clássico são direitos empíricos, entretanto, o último se revelou mais analítico que o segundo, graças à administração bizantina que o sistematizou definitivamente.

A imposição da lei pelos poderes *seculares e teocráticos* representa o terceiro estágio de racionalização “interna” do Direito, no qual a dominação de príncipes e hierarcas era de caráter racional, sistematizando o *direito racional-material* com o declínio de meios processuais irracionais. O “racionalismo”, tanto dos hierarcas quanto dos príncipes patrimoniais, é de feitio material. Aqui não se aspira ao direito formal-jurídico, mas ao material, cujos conteúdos correspondem, de bom grado, às exigências prático-utilitárias e éticas daquelas autoridades. Essas autoridades estão totalmente alheias “ao tratamento auto-

suficiente e especificamente jurídico do direito.” (WEBER, 2009, p.100). Houve uma interpenetração difusa de deveres éticos e jurídicos, criando um direito especificamente não-formal. Portanto, os poderes seculares e teocráticos afeiçoam-se à racionalidade material, intentando construir uma justiça “substancial”, sensível aos requisitos políticos de sua dominação.

As leis advindas dos poderes seculares e teocráticos desenvolveram-se em virtude das guerras e seus efeitos devastadores. A guerra demonstrava que a tradição não era inviolável, ao colocá-la em xeque o ordenamento jurídico era ameaçado. Novos problemas vinham a lume e a tradição, outrora, firme, agora, estilizada, não estava à altura dos novos desafios. A fim de restabelecer a segurança jurídica, novas normas foram criadas, obedecendo-se, doravante, a critérios mais racionais. Aqui a promulgação das leis por príncipes e hierarcas atua, conquanto, ainda, não tenhamos o tratamento especializado das questões jurídicas e tampouco a separação entre direito e moral.

Weber rechaça visões unilaterais ²³ que vislumbram no direito positivo *o único* portador da racionalização jurídica. O direito natural, seja o direito canônico cristão ou o direito profano secularizado, promoveu, igualmente, tal racionalização. Então, ao

[...] considerar que o direito se racionaliza tanto em aspectos formais quanto materiais, Weber analisa o processo de racionalização do Direito natural. Ele percebe a importância das influências materiais e da lógica interna do Direito natural que, apesar de ter sido combatido por várias correntes de pensamento, teve uma grande influência na racionalização formal do direito. Ele rompe com a corrente positivista representada por Kelsen, segundo a qual o Direito natural devido ao seu caráter essencialmente material não tem estatuto de direito, pertencendo, assim, a um ordenamento ético e não jurídico (MATTOS, 2002, p.62-63).

O direito canônico cristão – ao contrário do direito judaico, indiano e islâmico – não tentou engolfar o direito profano, ambos permaneceram separados. A ordem jurídica canônica apregoada pelos cristãos diferiu, por exemplo, daquela defendida pelo direito sagrado islâmico, na qual as normas santas subsumiram todos os campos da vida normativa, obstruindo, assim, o desenvolvimento do direito profano. Nesse último caso, o direito civil

²³ Visões unilaterais percebidas, na história do pensamento jurídico, no alemão Hans Kelsen. Niklas Luhmann propõe um bom debate entre Weber e o “positivismo jurídico”, porém, ampliaríamos sobremaneira o escopo do presente trabalho caso o evocássemos. Consultar: KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998 & LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1983.

desdobrou-se da interpretação do Corão. Portanto, “o direito canônico do cristianismo ocupava, diante de todos os demais direitos sagrados, uma posição especial pelo menos quanto ao grau.” (WEBER, 2009, p.114). Essa posição especial do direito canônico cristão desenvolveu-se graças à circunstância de que a Igreja repudiou qualquer relação com o Estado e o direito, durante séculos, na Antigüidade. O caráter relativamente racional do direito canônico resultou de diferentes circunstâncias, vejamo-las.

Quando a Igreja necessitou manter relações com o poder profano, ela recorreu ao *direito natural*. Ademais, em sua administração eclesiástica, as *tradições racionais do direito romano* foram mantidas. Na Idade Média, a Igreja criou seu primeiro corpo sistemático de direito, as *ordens penitenciais*, inspiradas em certos elementos formais presentes no direito germânico. O ensino universitário ocidental separou o ensino de *teologia* do de *direito profano*, impedindo com que, na Idade Média, a metodologia rigorosamente lógica e especificamente jurídica, inspirada na filosofia e na jurisprudência, influenciasse o tratamento do direito canônico. Por fim, o caráter racional burocrático da organização eclesiástica influenciou a própria legislação canônica.

Graças a esta situação, surgiu aqui, entre o direito sacro e o profano, uma relação que não existe em nenhum outro lugar: que o direito canônico veio a ser, para o direito profano, quase que um guia no caminho à racionalidade. Isto se deve ao caráter racional de “instituição” da Igreja católica, fenômeno que não encontramos por outra parte (WEBER, 2009, p.115).

O direito canônico cristão permaneceu *racional-material*, influenciado a prática processual da justiça profana. Toda justiça teocrática tende a averiguar a verdade material e absoluta e não apenas a formal, opondo-se ao direito probatório formalista. Uma justiça teocrática não pode deixar a averiguação da verdade à mercê do arbítrio das partes. “Procede *de oficio* (máxima oficial) e cria para si um procedimento probatório que lhe parece oferecer a garantia da averiguação ótima dos fatos verdadeiros: no Ocidente, o “processo de inquisição”, adotado depois pela justiça penal profana.” (WEBER, 2009, p.116). A racionalização jurídica é simultânea ao declínio da magia, sendo que nas primeiras fases do desenvolvimento jurídico, *os processos de racionalização que permeiam a esfera religiosa e a jurídica são correlatos*.

Ademais, além dos poderes teocráticos, há os seculares. Esses interferem no formalismo e irracionalismo da antiga justiça das assembléias forenses. O direito das

autoridades seculares está associado ao poder de *imperium* – poder oficial, poder de *proscrição* – cujos portadores são os *príncipes, magistrados e funcionários*. O que interessa a Weber é a influência do *imperium* sobre o *próprio direito comum*, modificando-o ou criando um novo direito. Os poderes seculares são de natureza extremamente diversa, produzindo resultados sócio-culturais distintos. Porém, podemos assumir que

[...] uma das primeiras criações do poder de proscrição principesco costuma ser um direito penal racional. Tanto interesses militares quanto de “ordem”, em geral, reclamaram a regulamentação precisamente dessa área. Depois da justiça de linchamento romana, o poder oficial principesco é a segunda fonte mais importante de um “processo penal” especial. Muitas vezes influências sacerdotais interferiam diretamente nesse desenvolvimento: assim, no âmbito do cristianismo, o interesse na extinção da vendeta e do duelo (WEBER, 2009, p.118).

O poder de proscrição principesco afasta o direito penal dos elementos irracionais. Um direito penal racionalizado significa a eliminação do duelo e da vendeta como *meios de vingança* particulares. As penas e os delitos são objetivados por normas abstratas. Entretanto, a intervenção das autoridades seculares no âmbito do direito “civil” foi muito mais tardia em relação ao direito penal.

Weber distingue dois tipos-ideais de criações jurídicas principescas, relacionando-os às diferentes condições de existência política do poder principesco patrimonial. O primeiro deriva da administração *estamental*: ao príncipe, cujo poder político é considerado um direito subjetivo legitimamente adquirido, é permitido ceder parte de seu poder a funcionários, súditos, indivíduos ou associações, garantindo-lhes direitos (privilégios) subjetivos. Aqui direito “objetivo” e “subjetivo” coincidem de tal forma “que a ordem jurídica – imaginando-se a situação em suas últimas conseqüências – deveria assumir o caráter de um feixe de privilégios de todo o tipo.” (WEBER, 2009, p.120). Na justiça e na criação de direito estamentais a ordem jurídica é rigorosamente formal, mas irracional, sendo possível apenas uma interpretação empírica do direito. O exemplo mais importante de uma ordem jurídica estamental foi a “associação política ocidental da Idade Média”.

O segundo concerne à justiça principesca *patriarcal*: ao príncipe é vedada a concessão de direitos que possam comprometê-lo, é-lhe permitido apenas decretar regulamentos – que contenham instruções gerais para seus funcionários – ou dar ordens segundo o seu livre-arbítrio. A justiça patriarcal aspira à racionalidade material, a favor das exigências de “equidade”. Aqui os juízes são ao mesmo tempo funcionários principescos; “o

próprio príncipe interfere à vontade na justiça mediante a ‘justiça de gabinete’; decide segundo seu livre-arbítrio, conforme aspectos de justiça, de conveniência e políticos.” (WEBER, 2009, p.121). O ideal dessa justiça é a “justiça de cádi” dos juízos “salomônicos”. Podemos encontrá-la nos *writs* dos monarcas ingleses, assim como na administração da justiça oriental de caráter teocrático. Conquanto a justiça patrimonial tenha se orientado pela racionalidade material, ela “impulsionou a evolução da racionalidade jurídica do direito de caráter formal, principalmente devido ao trabalho de codificação dos príncipes.” (ARGÜELLO, 1997, p.169). A interferência do *imperium* secular, sobretudo a do principesco, tende a uniformizar e sistematizar o direito, codificando-o.

O príncipe quer “ordem”. E quer “unidade” e homogeneidade de seu reino. E isso também por uma razão que se origina tanto em necessidades técnicas da administração, quanto em interesses pessoais de seus funcionários: o emprego, sem diferença, em todo o território dominado é possibilitado pela uniformidade jurídica e oferece oportunidades de carreira mais amplas a estes funcionários que deixam de estar limitados a seu distrito de origem pelo fato de conhecerem somente o direito deste. E os funcionários, em geral, aspiram à “clareza” do direito, enquanto as camadas burguesas aspiram à “segurança” da sua aplicação. Ainda que, desse modo, interesses de funcionários, interesses de aquisição burgueses e interesses principescos fiscais e técnico-administrativos tenham sido, de fato, os portadores normais de codificações, não são por isso os únicos possíveis (WEBER, 2009, p.124).

Além da codificação principesca, os “livros de direito” podem promover a sistematização jurídica, alcançando autoridade canônica, dominando a justiça tal como uma lei estatuída. A passagem da oralidade à escrita permeia, de forma difusa, a sociologia jurídica weberiana: a *codificação escrita* de normas jurídicas deslegitima as interpretações “irracionais” oriundas da tradição oral vinculada a profetas e oráculos. A escrita foi favorável à racionalização jurídica, sistematizando as codificações. Não raro os “livros de direito” compilaram o direito vigente, para evitar conflitos e dúvidas. Entretanto, esses livros possuíam um caráter sagrado, dificultando modificações demandadas pela dinâmica social. “Afinal, a racionalização não se deu tão somente devido a dinamismos internos do direito, como vimos, mas em função também das necessidades políticas e interesses econômicos.” (ARGÜELLO, 1997, p.170). O Código de Hamurabi, a Lei das Doze Tábuas e os Pandectas ²⁴

²⁴ Compilação jurídica feita por ordem do imperador Justiniano e mais conhecida pelo nome latino de Digesto. Nela figuram obras de jurisconsultos romanos dos séculos I a IV.

foram “livros jurídicos” exemplares. Portanto, a codificação sistemática das normas jurídicas só viria com os *juristas profissionais*.

A educação universitária propiciou, posteriormente, um trabalho de sistematização ainda maior, culminando com o Código Civil napoleônico, classificado por Weber como uma das três grandes fontes de racionalização do direito, ao lado do direito romano dos jurisconsultos e da prática jurídica anglo-saxônica. Este conjunto de normas é considerado por Weber como o tipo mais coerente de codificação, que trouxe em sua redação verdadeiras inovações jurídicas. Ao lado da formação universitária, o direito romano, especialmente em suas qualidades formais, inspirou as codificações da administração da justiça patrimonial, impedindo que esta desembocasse em uma “administração da justiça genuinamente patriarcal de tipo material, orientada à consecução do bem comum”, conforme ocorrera alhures (ARGÜELLO, 1997, p.171).

O código civil francês está relacionado a um tipo específico de racionalismo, manifestado na criação de uma lei livre de “preconceitos”, a qual recebe o seu conteúdo somente da razão humana. A razão de Estado e o “sadio” bom-senso norteiam a criação de máximas jurídicas. Tais máximas não recebem a forma “de austeras regras de direito, mas sim a de sentenças com caráter de postulados, com a pretensão de que um direito somente seja realmente legítimo quando não contradiga aqueles postulados.” (WEBER, 2009, p.134). Diante das máximas jurídicas emanadas do código napoleônico, o conceito de direito natural veio à baila. Quando a

[...] a convicção de “legitimidade” específica de determinadas máximas jurídicas, ou seja, a força de determinados princípios jurídicos, indestrutível por qualquer imposição de direito positivo e diretamente compromissória, realmente influencie de forma sensível a vida jurídica prática. Isso ocorreu, de fato, várias vezes na história, especialmente no começo da Época Moderna e na época da Revolução, e em parte ocorre ainda hoje (na América). O conteúdo dessas máximas costuma chamar “direito natural”. (...) “Direito natural” é o conjunto das normas vigentes independentemente de qualquer direito positivo e que têm preeminência diante deste, normas que não devem sua dignidade a uma promulgação arbitrária, mas, ao contrário, legitimam o poder compromissório desta. Normas, portanto, que não são legítimas em virtude de sua criação por um legislador legítimo, mas sim em virtude de qualidades puramente imanentes: a única forma conseqüente e específica de legitimidade de um direito que pode restar quando não há mais revelações religiosas, nem a santidade autoritária da tradição e de seus portadores. O direito natural é, por isso, a forma específica de legitimar as ordens revolucionariamente criadas (WEBER, 2009, p.134).

Porém, nem todo direito natural orienta-se significativamente para ser “revolucionário”, com o intuito de legitimar os rebelados. Os poderes autoritários podem reivindicar uma legitimação “jusnaturalista”. O direito natural, portador típico do racionalismo jurídico, cria normas do tipo formal. Sua formação histórica foi inspirada no conceito de *natura* da Renascença, tentando compor o *canon daquilo que a “natureza” quer*, e no conceito inglês de birthright (direitos racionais inatos). O direito natural contribuiu para o desenvolvimento de um direito lógico-formal, embora não tenha conseguido extirpar o *antagonismo (irreconciliável, diga-se de passagem)* entre racionalidade material e formal.

A racionalização jurídica relaciona-se, sobretudo, ao crescente desenvolvimento da *racionalidade formal*. Ao direito racional-formal as demandas de justiça material das “classes negativamente favorecidas” não são, *a princípio*, racional-lógicas. A (re) substantivação da lei e do direito, proposta pelos movimentos democráticos, os quais não concordam com a burguesa equivalência da noção de justiça com igualdade jurídica formal, conclama por uma nova racionalidade. Todavia, a revelação carismática das leis apetece aos profetas jurídicos e não aos juristas profissionais, autênticos “servidores” da completa *secularização* da administração da justiça, portadores do “formalismo jurídico” e não da “revolução”. O formalismo permite ao sistema jurídico “operar feito uma máquina tecnicamente racional”.

O direito natural, aos poucos, perdeu o seu vigor legitimador, enfraquecendo-se como referência fundamental para a criação de máximas jurídicas. O positivismo jurídico grassou-se pelo mundo, eliminando o direito natural de outrora. Mudanças histórico-culturais “desencantadas”, não? O

[...] direito natural cede terreno ao positivismo jurídico – o que é isto? O que quer dizer isto? Desencantamento, ora; pura e simplesmente desencantamento. O que de mais desencantado pode haver, no âmbito das esferas de normatividade, do que a racionalidade utilitário-instrumental do positivismo jurídico? Weber vai chamar a este desenvolvimento secularizante de Enthüllung: despojamento, desnudamento, desvelamento. Entzauberung, poderia dizer também, por que não? (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.139).

Entretanto, Weber não dá atenção somente aos fatores intrajurídicos – responsáveis pela criação do formalismo jurídico-legal no seio do direito ocidental, por meio do ensino jurídico acadêmico -, os extrajurídicos também têm força causal. As condições econômicas, de maneira indireta, e as políticas, diretamente, representam esses fatores extrajurídicos.

Ambas as constelações de interesses, seja internos ou externos aos sistemas jurídicos, conduziram o processo de racionalização jurídica num mesmo sentido.

Daí que, na passagem em tela, ele atribui à influência decisiva das camadas burguesas a maior nitidez assumida pelo pensamento jurídico-formal na moderna cultura do Ocidente. E, como interessa à burguesia a maior formalização e objetivação das relações interindividuais, Weber não deixa de levar em consideração a influência das classes médias urbanas e seu ethos também na secularização do conjunto das normas jurídicas que regulam e sancionam essas relações contratuais e valem para todos. (...) Weber não perde a oportunidade de prestar homenagem à porção de verdade que encontra na explicação marxista. Quando a encontra. Quer me parecer que ele vai fazer isto mais uma vez quando, ao tratar do direito natural, vai chamar a atenção do leitor para a conexão existente entre a versão tipicamente moderna do direito natural – da qual, como se sabe, se pode deduzir tanto o direito de propriedade quanto a livre concorrência – e os interesses e maneiras de ser de uma classe social determinada, constituída por aqueles que, no quadro do mercado, “estão interessados na apropriação definitiva dos meios e produção” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.136-137).

O direito racional-formal está vinculado ao Estado racional moderno e tem relação indireta com o capitalismo especificamente moderno, diferentemente do direito racional-material que coexiste com diversas estruturas políticas e ainda com distintas formas de economia, inclusive, nalguns momentos, com a capitalista moderna. A racionalização formal do direito é um processo histórico-cultural *singular ao Ocidente*, ao lado da religiosidade desmagificada, o Estado racional e a economia capitalista moderna, enquanto a racionalização material é difusa, podendo assumir múltiplas formas em distintas civilizações.

O parágrafo final da *Sociologia do Direito* é tão “estupendo” quanto o d’Ética protestante e o “espírito” do capitalismo. Weber insiste na dessacralização do direito, o destino “inevitável” do direito na época moderna, extremamente intelectualizada e sublimada, é o de ser um direito sobremaneira técnico-racional. A especialização jurídica tende a desenvolver o desconhecimento crescente dos leigos dos ardis lógico-abstratos das normas jurídicas estatuídas. Direito técnico-racional dessacralizado, cujos conteúdos são despojados de toda sacralidade arraigada nos direitos antigos. Entretanto, apesar de as análises de Habermas (1984) indicarem o contrário, Weber creu que no seio desse direito dessacralizado as leis podiam ser (finalmente) modificadas, reformuladas, revistas e até “troçadas”. “Não deixa, pois, de ter um happy end a narrativa weberiana da racionalização jurídica”. (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.140). Leis passíveis de reformulação,

“remodeláveis”, estaríamos, então, frente ao ápice da laicização do ordenamento jurídico, o desencantamento da lei.

III. Max Weber e a modernidade religiosa, moral e legal do Brasil.

I. Max Weber lido por brasileiros: um breve esboço de sua recepção.

Os processos histórico-culturais, destrinchados por Weber, de desmagificação das vias de salvação religiosas e de “desencantamento” do direito – constituído, à Ocidente, como um cosmos dessacralizado – apresentam *afinidades eletivas*, características comuns, ou quiçá incomuns, com o processo (igualmente, histórico-cultural) de “modernização” brasileira. Essa pergunta indireta norteará o ensaio a seguir. Trata-se de um ensaio afeiçoado às experimentações, ao fulgor intuitivo *sensível* às sutilezas do mundo empírico, abdicando da vã tentativa de abarcá-lo. Ele adquire o caráter de “exercício no qual o pensamento se movimenta em diversas direções, fazendo associações e analogias. Tal característica da escrita acadêmico-científica causa estranhamento aos leitores acostumados ao caráter sistemático dos textos sociológicos.” (BÔAS, 2006, p.16-17). Então, seria o filigranar ensaístico compatível à escrita acadêmico-científica? Sim, contanto que nos filiemos a uma tradição, à altura de Georg Simmel, Adorno, Benjamin e, entre nós, de Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, à qual a sensibilidade ensaística combina-se com o rigor analítico-reflexivo da ciência.

Sabe-se quão Weber titubeou diante das ingerências artísticas da linguagem no “reino” da ciência. Ele encarou-a com lentes apolíneas e não dionisíacas. Não obstante sejam consideráveis as censuras weberianas à força “demoníaca” da linguagem, o teórico alemão não imputou à ciência a pretensão de esgotar o mundo empírico a partir de uma linguagem científica “fria”. Weber, o cientista por vocação, admitiu ser a ciência uma atividade humana *limitada*. Conduzida por um espírito finito, o do homem e não de alguma entidade metafísica, ela não consegue exaurir a “realidade”. À linguagem aprouve o atributo da coerência e da clareza, *a favor da ciência*. Weber lidou com a incompletude do saber científico, conforme nos lembra Bôas (2006), há uma passagem de Jaspers em que a postura weberiana é bem esmiuçada. É

[...] é através do exame de todos os conceitos e construções perante o critério de se atingirem perguntas capazes de conduzir a resultados essenciais na pesquisa empírica, que Weber criou a possibilidade de assimilá-los. Assim todos os pontos de vista se lhe tornaram acessíveis para a observação de qualquer fato. É precisamente na medida em que ele não tolerava qualquer saber completo, não admitia qualquer quadro total como científico, não reconhecia saber dos fatores “verdadeiros” do devir, que ele teve acesso às perspectivas e orientações abertas que são a essência do conhecimento imparcial. É verdade que para ele qualquer mundo humano, longe de ser explicável até o fim, constitui problema infinito (JASPERS, 2009 apud COHN, 2009, p.133).

Portanto, não vamos traçar um amplo painel sobre a recepção dos conceitos weberianos no Brasil. Tampouco, iremos, à exaustão, mapear quais são os conceitos “operacionalizáveis” à realidade cultural brasileira. De antemão, recusemos quaisquer tentativas de abrigá-lo, não obstante seja uma tarefa instigante, intelectualmente, investigá-lo à luz das peculiaridades de nossa formação histórico-cultural. O que se pretende é *selecionar* alguns dos aspectos centrais na teoria weberiana – seja daquela relacionada à religiosidade ocidental, seja daquela atinente ao “desencantamento” do ordenamento jurídico, conquanto ambas estejam concatenadas quando colocadas ao lado da racionalização singular ao Ocidente – que estejam na ordem do dia dos pesquisadores brasileiros *contemporâneos*. Sim, contemporâneos a nós, a partir da década de 90 adiante. Contudo, antes de tomá-los como interlocutores, tracemos um breve esboço sobre o Weber lido pelas interpretações cristalizadas entre nós.

Quanto ao debate weberiano acerca da desmagificação da religiosidade ocidental, selecionamos dois interlocutores: Antônio Flávio Pierucci e Jessé Souza. Estes sociólogos destacam-se pelo esforço heurístico com o qual as categorias weberianas são relacionadas com as nuances da realidade sócio-cultural do Brasil. Em relação ao primeiro, inserimos no debate a resenha de Renarde Freire Nobre (2004b) que pôs em xeque, respeitosamente, o estudo pioneiro de Pierucci em torno do conceito weberiano de “desencantamento do mundo”. Nobre reaparecerá nas ponderações finais, dedicadas a retomar os fios condutores deste trabalho e a destacar, brevemente, a atualidade da “ética” do intelectual “weberiano”.

Queríamos rastrear como o sociólogo Renan Springer de Freitas (2010) tem se dedicado à leitura hermenêutico-histórica da sociologia da religião weberiana, colocando a sua validade empírica, tão cara ao próprio Weber, sob suspeita. Freitas tem admitido que os pressupostos da sociologia da religião weberiana estão enredados em argumentos teológicos,

oriundos duma tradição nomeada de “teologia cristã da superação”, de sua época. Consideramos a “sociologia da ciência” praticada por Freitas ousada, porquanto ela tenta elucidar como a ciência não está imune ao vigor dos argumentos teológicos e metafísicos. Não só imune, mas embebida naqueles argumentos. Então, os macros processos histórico-culturais weberianos atinentes às religiões universais esbarram em evidências empíricas da história das religiões. Assim, o pensamento sociológico se vê refém duma concepção teológica que há décadas é revista pelos próprios teólogos. Contudo, percebemos que à medida que o ensaio avançava o diálogo com Freitas afastava-se. Portanto, a sua ausência é pragmática.

Em relação ao tratamento weberiano dado ao “desencantamento” do direito ocidental, três serão os interlocutores: Katie Argüello, Aluizio Batista de Amorim e Patrícia Castro Mattos. O segundo é o que mais buscou realçar os conceitos weberianos lidos à luz da singularidade das instituições jurídicas brasileiras. As duas autoras destacam-se pelo rigor teórico-conceitual com o qual a sociologia jurídica weberiana é lida, refrescando o debate em torno do Direito, e, em especial, do brasileiro, tão abafado por uma tradição economicista. Três serão os interlocutores principais, pois, de fundo, há a presença provocativa de Pierucci, responsável, entre nós, por relativizar o peso dado por Weber ao conceito de “secularização”. Nesse exercício de relativização, o sociólogo brasileiro evocou o processo de “desencantamento” do direito, aludido por Weber, como sendo o processo histórico-cultural pelo qual o direito moderno foi depurado das ingerências mágico-religiosas.

E nas *ponderações finais* destacaremos, sinteticamente, o esforço recente de Renarde Freire Nobre de apreensão da “ética” weberiana frente a um mundo moderno, a princípio, sem sentido. Ele tem refutado interpretações cristalizadas, entre nós, de que em Weber há tão-somente o triunfo da realidade instrumental, sensibilizando-nos para a pertinência (e também para os limites) de uma postura intelectual à altura de Weber. Uma postura, diga-se de passagem, “aristocrática”, acessível somente àqueles que ousam suportar os desafios de sua época. Um “espírito” aristocrático não hesita diante de amolecimentos nostálgicos, tampouco de propostas de aperfeiçoamento da criatura. Porém, trata-se de um aristocratismo que quando imputado à ciência não a transforma em uma força titânico-divina capaz de dominar e abarcar a “totalidade” – que aos olhos weberianos não passou de uma quimera -, mas, sim, numa força vigorosa, mas limitada, robusta, mas também tibia, por muitas vezes, frente aos limites da consciência racional. É

[...] como se o religioso passasse a se configurar também uma esfera, só que com uma espécie de “autonomia” pelo avesso, posto que delimitada pela consolidação de poderes seculares com a inexorabilidade de desígnios mundanos. No fundamental, pelo veio da crítica cultural, tem-se a posição weberiana do intelectual ateu que, na busca de um saber neutro, resignou-se em apenas especificar o lugar dos novos signos cultivados, sem sobre eles lançar maiores julgamentos, reconhecendo, contudo, a impossibilidade de uma conjunção racional última entre os diferentes motivos do fazer humano (NOBRE, 2006, p.301).

O estado da arte dos estudos brasileiros acerca do pensamento weberiano tem se avolumado, quantitativa e qualitativamente, nas últimas décadas. A tese apresentada por Gabriel Cohn (2003) para concurso de livre-docência na Faculdade de Letras e Ciências Humanas da USP, em 1977, constituiu-se como referência teórico-conceitual pioneira entre nós, sobretudo, após a sua transformação em livro, cujo título atual, modificado pelo próprio autor, é *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. Na introdução à versão de 1979 Cohn constata a presença marcante de Weber no Brasil.

[...] cabe observar que sua formulação original previa um exame crítico da incorporação de Weber pela reflexão sociológica brasileira, visto que sua presença é extremamente marcante entre nós e encontra-se nos trabalhos mais importantes. Como de resto seria de esperar, acabei constatando que esse tema exigiria um exame prolongado e com amplitude suficiente para constituir trabalho autônomo. Assim, acabei optando por somente indicar as grandes linhas em que isso poderia ser feito, embora continue achando que o tema vale a pena (COHN, 2003, p.13-14).

Se em 1979 a presença já era marcante, imagine-se, agora, 33 anos depois, em 2012, ano da defesa desta dissertação. Ao final da década de 90, um seminário sobre a atualidade de Max Weber foi organizado na UnB, capitaneado pelo professor Jessé Souza, dando origem a dois livros compostos por artigos de pesquisadores nacionais e internacionais, *A atualidade de Max Weber* (1997) e *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira* (1999). Então, teríamos nesse último estudo o primeiro livro (a despeito de ser composto por artigos) no Brasil dedicado a mapear, *explicitamente*, as afinidades eletivas da teoria weberiana com a singularidade cultural brasileira.

Obviamente que, em décadas anteriores, alguns pensadores brasileiros, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Raymundo Faoro, estudaram alguns aspectos

da sociedade brasileira à luz de certas categorias conceituais de Weber. Entretanto, salvo o livro organizado (não fortuitamente) por Jessé Souza (1999), nenhum outro havia se dedicado, deliberadamente, a divulgar, entre nós, o Weber “dos” pesquisadores brasileiros. Na introdução à nova versão (2003) de seu estudo Cohn indicou um rol integrado por novos (e alguns não tão novos) pesquisadores do pensamento weberiano e da tradição fecunda do pensamento alemão do século XX.

A bibliografia sociológica brasileira sobre Weber, e também sobre a Escola de Frankfurt e especificamente sobre Habermas, muito vem se beneficiando do trabalho do próprio Leopoldo (autor também de importante livro de Simmel), de Jessé Souza, de Sérgio Costa, de Leonardo Avritzer, de José Maurício Domingues, de Josué Pereira da Silva, para não falar de mestres como Antônio Flávio Pierucci, todos eles com formação afim (e atentos, em algum momento, ao trabalho de Barbara Freitag) (COHN, 2003, p.19).

Na década de 70, conquanto com outro foco, dois autores delinearão, em pequenos artigos, a recepção brasileira de alguns dos conceitos weberianos. *Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea* de Fernando Correia Dias (1973) e *Sobre Max Weber: um breve estudo de sua influência metodológica na sociologia brasileira* de Sílvio Maranhão (1974). Em ambos, viceja a idéia de que os conceitos weberianos eram pertinentes diante da sociedade brasileira em mudança, sendo úteis para compreendê-la. Para Dias (lembramos que suas intuições tomaram a forma escrita em 1973) o empenho de tomar a sociologia para compreender a realidade brasileira não é novo, porquanto

[...] tal intento constituiu a motivação básica para que surgisse a própria sociologia em nosso meio. Talvez o que tenha acontecido, nos últimos vinte e poucos anos, seja um aprimoramento nesse caminho. Aguçou-se o espírito crítico; delimitaram-se nitidamente os temas de fato relevantes (a urbanização como tendência básica da mudança social ou as condições sociais da industrialização, por exemplo) como focos de análise da estrutura da sociedade brasileira; aperfeiçoaram-se, enfim, as técnicas de pesquisa e análise (DIAS, 1973, p.47-48).

Três décadas antes, em 1946, o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos publicara um artigo sobre Weber na Revista do Serviço Público do Rio de Janeiro, *A sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria e a prática da administração*. Nesse artigo o autor demonstrou rara argúcia diante de Weber, correlacionando suas tipologias à realidade

empírica da administração brasileira, marcada por resíduos patrimoniais, “tais como o regime de pistolões, a sinecura, o personalismo político, tudo isto contraposto à índole do atual estágio da civilização ocidental.” (RAMOS, 1946, p.136). Noutra passagem, o autor não deixa de endossar uma leitura elegíaca de Weber, na qual a tendência inelutável da burocracia é apanhada “com certa melancolia, pois ele enxergava os seus efeitos negativos sobre a personalidade. [...] um mundo em que não haverá mais a aventura, mundo em que cada vida deverá transcorrer dentro de uma carreira.” (RAMOS, 1946, p.136).

No final da década de 80, o cientista político Vamireh Chacon (1988) publicara o livro *Max Weber: a crise da ciência e da política*. Chacon ousou traçar um painel histórico-conceitual da inserção dos conceitos weberianos na sociologia brasileira. A primeira referência a Weber é feita por Gilberto Freyre em seu livro *Casa Grande & Senzala*, de 1936. Sabe-se que as intuições sociológicas do pensador pernambucano eram caleidoscópicas e, não raro, pouco sistemáticas (quiçá seja Freyre o Simmel dos trópicos). Referências sistemáticas viriam apenas com a erudição de um Sérgio Buarque de Holanda, familiarizado com a ciência e a literatura alemãs. Chacon não deixa de lado o texto de Ramos (1946), tampouco o de Juarez Brandão Lopes (1956), *O processo histórico e Max Weber*, publicado na revista *Sociologia da ESP*.

Chacon (1988) lembra-nos da importância capital da tradução em espanhol de *Economia e sociedade*, levada a cabo pela editora mexicana *Fondo de Cultura Económica*, em 1944, e dos textos weberianos traduzidos para o inglês por Wright Mills e Hans Gerth, em 1946, cuja re-tradução para o português viria só em 1964, sob supervisão técnica de Fernando Henrique Cardoso. As duas traduções propulsionaram a divulgação dos conceitos weberianos no mundo latino-americano e, em especial, no dos pesquisadores brasileiros. Arando o terreno sociológico brasileiro para a recepção dos conceitos de Weber.

Aos olhos de Chacon (1988) as categorias conceituais weberianas consolidaram-se no cenário nacional com dois autores, o ensaísta Vianna Moog, cujo livro *Bandeirantes e Pioneiros* foi publicado em 1954, e o jurista, sociólogo e cientista político Raymundo Faoro, cujo livro *Os Donos do Poder* foi publicado em 1958. Simon Schwartzman (2003) situou bem a importância da publicação de Faoro para a recepção brasileira das idéias weberianas. Afinal, Raymundo Faoro

[...] não foi o primeiro, no Brasil, a fazer uso dos conceitos de Max Weber, mas a publicação de *Os Donos do Poder*, pela Editora Globo, de Porto Alegre, em 1958, teve uma influência que seus antecessores não tiveram. Antes dele, Sérgio Buarque de Holanda, que havia estudado na Alemanha,

fez uso do conceito de patrimonialismo em *Raízes do Brasil*, publicado em 1936, para caracterizar o “homem cordial” brasileiro, que, na vida pública, não distinguia o interesse privado do interesse coletivo. Apesar de tantas intuições brilhantes e de dezenas de reedições, foi uma tentativa de definir a personalidade ou o caráter do “homem brasileiro”, um tipo de sociologia estéril que ele mesmo abandonaria mais tarde, como mostra Evaldo Cabral de Melo no posfácio à edição da Companhia das Letras de 1995 (Holanda, 1995). Nos anos 40, *Economia e Sociedade*, de Weber, foi traduzido ao castelhano por José Medina Echavarría (Weber, 1944) e, a partir dessa edição, a análise clássica weberiana sobre a burocracia racional legal seria apresentada ao leitor brasileiro por Alberto Guerreiro Ramos, em artigo na revista do Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), *Revista do Serviço Público*, como um texto de teoria administrativa (Ramos, 1946), e não teria major repercussão (SCHWARTZMAN, 2003, p. 207).

Faoro (1984) reconhecia que o seu famoso livro, apesar das proximidades, não seguia a linha de pensamento de Max Weber. O que estava em jogo era uma crítica ao marxismo ortodoxo, segundo o qual as camadas de poder são determinadas economicamente. Porém, e apesar de eventuais tropeços teóricos de seu estudo e do reconhecimento do autor de que ele não era propriamente um weberiano, a divulgação de Weber alcançou amplitude inédita. O jurista tentou entender a singularidade do “atraso” brasileiro a partir da herança portuguesa. Essa herança transplantou para os trópicos um aparato estatal patrimonialista operante em Portugal desde a Idade Média. O rei, na monarquia patrimonial portuguesa, tomou a economia nacional como se fosse sua, uma espécie de extensão da casa do soberano. Assim, o Brasil herdou de Portugal um “capitalismo de Estado”, patrimonial, estamental e centralizador.

Por sua vez, o ensaísta gaúcho Vianna Moog (2011) cotejou os pioneiros que desbravaram os sertões brasileiros com os colonizadores calvinistas que desbravaram os Estados Unidos da América. O “atraso” brasileiro é condicionado por fatores geográficos e ético-religiosos. Para o autor, os Estados Unidos da América foram o único país que nasceu calvinista. Daí a idéia de comunidade suposta como sagrada, alicerçada na ética do trabalho. No Brasil, há o mazombo, filho do português nascido no Brasil, cujas características são: individualismo personalista e desdém por ideais comunitários.

Para Moog (2001) há duas figuras simbólicas caras ao imaginário estadunidense: o pioneiro e o yankee. O pioneiro é o pequeno produtor rural, povoador e conquistador de terras inóspitas. O yankee, por seu turno, é o “pioneiro” capitalista, empreendedor e urbano. Embora os Estados Unidos hodiernos sejam fruto, de certa forma, do ímpeto expansionista do yankee, é o pioneiro rural que persiste como fonte de inspiração mítica. No Brasil, tem-se o

bandeirante como figura mítica, oposta ao pioneiro. Moog contrapõe formas de colonização, destacando a “superioridade” da colonização calvinista estadunidense, no entanto, a tradição protestante apresenta fissuras. Souza (1999) acentuou a percepção de Moog (rara entre nós) de que a superioridade econômica protestante não implicava a superioridade noutros aspectos societários. Moog

[...] intui, com muita sensibilidade, a incompatibilidade entre puritanismo e fraternidade, por exemplo, associando-a à propaganda racista do imperialismo inglês e à discriminação racial aberta nos Estados Unidos. Nosso autor constata não apenas a ambigüidade protestante em particular, mas também a ambigüidade capitalista em geral, antecipando alguns temas críticos da Escola de Frankfurt, como a redução de todas as qualidades a uma lógica quantitativa. Esse tema, creio eu, nada perdeu em atualidade (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.37).

Chacon (1988) percebeu que após essas capitais referências a lista de autores brasileiros que lêem Weber adensa-se. Oliveira Vianna (1987), cujo estudo *Instituições Políticas Brasileiras* foi publicado em 1949, Fernando Henrique Cardoso (1972) dialogou com Weber em seu livro *Empresário Industrial e desenvolvimento econômico no Brasil* e no seu ensaio *Os livros que inventaram o Brasil* (1993) alçou Weber à posição de grande interlocutor dos intelectuais Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, e Maurício Tragtenberg (1974), com o seu fecundo estudo *Burocracia e Ideologia*, entronizaram, de vez, a presença de Weber entre nós. Entretanto, apesar da fecundidade do trabalho de Chacon (1988), “ele falha na medida em que discorre de forma cronológica sobre a seqüência em que Weber aparece na produção teórica, mas não se pergunta ‘como’ Weber, de fato, é lido e apropriado pelos pesquisadores sociais brasileiros.” (SELL, 2007, p.243).

Rumos diferentes foram tomados pelo pequeno artigo *Weber e a interpretação do Brasil* de Luiz Werneck Vianna (1999). Para este autor Weber foi mobilizado, entre nós, para explicar o *atraso* da sociedade brasileira, daí a “irradiação da sua influência a uma sociologia da modernização.” (VIANNA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.174). A presença marcante de Weber é associada à ruptura com o patrimonialismo ibérico, mácula a ser escoimada rumo à modernização social. “Assim, é que o ‘nosso’ Weber incide bem menos na inquirição das patologias da modernidade do que nas formas patológicas de acesso ao moderno.” (VIANNA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.174).

Vianna identificou nos pensadores brasileiros dois paradigmas de leitura de Weber: no primeiro, representando por Raymundo Faoro e Simon Schwartzman, a ênfase é dada ao papel autônomo do Estado frente à sociedade civil, asfixiada pelo patrimonialismo, no segundo, representando por Florestan Fernandes, Maria Silvia de Carvalho Franco ²⁵ e José Murilo de Carvalho, o acento é atribuído às relações sociais de padrão patrimonial. Assim, a recepção brasileira de Weber constituiu-se heterogênea, configurando duas propostas distintas para a ruptura com o atraso brasileiro, uma relacionada à eliminação do Estado patrimonial (maldita herança ibérica), e a outra atinente à transição da ordem senhorial escravocrata para a ordem social competitiva. Não obstante as diferenças, as duas chaves de leitura, uma de análise institucional e outra sociológica, apresentam um dado em comum, a saber, o da ruptura com a tradição patrimonialista e estamental do Estado brasileiro.

Mais substantivamente, o diagnóstico da modernização operada em chave neopatrimonial, conforme a primeira versão aqui sumariada, e o da realizada, na segunda versão, sob o pacto nacional-populista, ambas indicando a necessidade de uma ruptura histórica com a tradição, apresentam elementos comuns, principalmente na indicação do papel negativo do Estado na formação da sociedade brasileira contemporânea. Entre tantas, a maior diferença que as distingue está na compreensão do tema estratégico do interesse, emancipatório, em geral, para uma e, em particular, para a outra, e somente na medida em que este é associado à questão da autonomia e da identidade de classe (VIANNA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.189).

Jessé Souza (1999) levou adiante os argumentos aludidos por Vianna, realçando os *pressupostos teóricos* das análises do Brasil ancoradas, explícita ou implicitamente, em Weber. “A literatura em questão pressupõe a aceitação, sem restrições, do diagnóstico weberiano acerca do desenvolvimento ocidental.” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.17). Entretanto, o que está ausente nessa literatura é a noção de ambigüidade cultural. Souza revê as próprias noções de atrasado e moderno, vinculando-as ao aspecto “evolucionista” da sociologia weberiana. Dialogando com as interpretações mais influentes sobre Weber, as de Friedrich Tenbruck, Habermas e Wolfgang Schluchter, o autor brasileiro reconhece a existência de um “evolucionismo formal” em Weber, segundo o qual a cognição e a moral

²⁵ Em seu clássico *Homens livres na ordem escravocrata*, escrito, em 1964, como tese de doutorado, defendida na USP, Franco (2007) mapeou a conceituação weberiana dada à singularidade da organização burocrática estatal no Ocidente, com o intuito, de cotejá-la com a “imperfeição” empírica da realidade sócio-cultural brasileira.

moderno-ocidentais teriam se desenvolvido com validade universal. Souza propõe uma leitura neo-evolucionista da sociologia religiosa weberiana, chamando a atenção para os aspectos aos quais Weber imputou a superioridade evolutiva ocidental.

Isso será fundamental para que possamos compreender o que constitui a modernidade em relação à qual nossa ideologia do atraso é contraposta. O neo-evolucionismo weberiano, como vimos, é formal, e não material, ou seja, pretende universalidade apenas para as estruturas de desenvolvimento. Os conteúdos dessas podem ser, ao contrário, particulares. As estruturas de desenvolvimento que nos interessam se referem tanto às formas de consciência (moral e cognitiva) individuais, quanto às concepções de mundo societárias (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.19).

A especificidade do racionalismo ocidental, sob o crivo de Weber, está na forma pela qual a religiosidade ocidental solucionou (ou tentou apaziguar) as tensões entre a positividade ético-religiosa e as demais esferas mundanas. Conforme esmiuçamos em nossa primeira jornada ensaística, o teórico alemão imputou ao protestantismo ascético o portador cabal das respostas ético-religiosas ao mundo empírico “imperfeito”. O protestantismo ascético suplantou a dupla moral judaica – uma moral interna para os judeus circuncidados e outra externa para os gentios – e entronizou a primazia da ética puritana sobre o mundo. Com ele, o mundo transformou-se num férreo mosteiro, constituído por uma ética inabalável. No seio do protestantismo ascético, realçou-se a seita calvinista, responsável por propagar a doutrina da predestinação, segundo a qual só alguns homens são eleitos para a vida eterna, sendo inescrutáveis os motivos subjacentes à escolha divina dos afortunados.

Assim, a criatura, cindida de quaisquer formas de mediação mágica ou sacramental com Deus, foi deixada a si mesma, obediente aos mandamentos inescrutáveis de Deus. O isolamento individual, levado ao paroxismo, só seria amainado, psicologicamente, pela elaboração da doutrina da “certeza da salvação” (Bewährungsgedanke). Com essa doutrina, o trabalho intramundano, fonte da vocação profissional calvinista, indica um “sinal da salvação”, pelo o qual o homem aumenta a glória divina na Terra, sendo, para tanto, um mero instrumento de Deus. Todas as pulsões, inclusive aquelas “demoníacas” oriundas das esferas irracionais da vida, são racionalizadas sob o crivo da ética protestante. A ascese inibe o gozo dos frutos do trabalho, racionalizando o tempo e o lazer.

Portanto, a conduta de vida, folhada à ética, dos puritanos engendrou a modernidade ocidental, sobremaneira racionalizada. A superioridade do racionalismo ocidental, diante de

outros racionalismos culturais (sobretudo, orientais), decorre dos assombrosos impactos da consciência protestante ascética sobre o mundo (ocidental). “Os seus subprodutos morais e culturais são elogiados e invejados por Weber. (Não nos esqueçamos do pendor político do homem Weber e do seu compromisso nacionalista e expansionista alemão).” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.28). Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, o teórico alemão já identificara duas versões europeias do protestantismo. A primeira versão, associada à Alemanha, era emocional e “grupal”, a segunda, vinculada à Inglaterra e aos Países Baixos, era racionalista e individualista. No começo de 1906, Weber endereçou uma carta a Adolf Harnack na qual deixava claro sua preferência pela segunda versão: “O fato de nossa Nação jamais ter sido formada na escola do protestantismo ascético é a fonte de tudo aquilo que odeio nela e em mim mesmo”. (WEBER, 1995 apud ROTH, 1995, p.85). As raízes luteranas da Alemanha eram comprometedoras aos olhos de Weber.

Essa impressionante confissão não é um dado isolado no conjunto da obra weberiana. Ao contrário, ela é um resumo de toda uma concepção de mundo que está na base dos temas que comandaram a curiosidade de Weber. De início, ela significa uma relativização da contribuição francesa ao racionalismo ocidental. A Revolução Francesa, apesar do alvoroço que provoca, não se compara a uma verdadeira revolução da consciência, como a sob o protestantismo ascético. Instituições não se derrubam pela violência ou pelo sangue da vingança e do ressentimento. Uma real mudança institucional advém da conversão de corações e mentes das pessoas. Isso tem a ver com o método compreensivo da sociologia weberiana, com o interesse histórico e genético dela e com o potencial heurístico da racionalização já aludido (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.29).

Como “filho” da moderna cultura ocidental, Weber almejou mapear como a especificidade cultural do Ocidente se constituiu em comparação a outras culturas. É essa a fonte do estudo weberiano comparativo acerca da ética econômica das grandes religiões mundiais. A questão central a Weber é a singularidade do racionalismo ocidental. Porém, Weber ficou “a meio caminho entre a opção de considerá-lo, dentre outros, como um racionalismo de igual valor, ou de tomá-lo como ‘superior’ em relação ao de outras culturas.” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.30). Ambigüidade considerada por Weber e pouco explorada pelos intérpretes brasileiros.

Para Souza os Estados Unidos da América foram identificados por nossos intérpretes como sendo o nosso *contraponto cultural*. Afinal, tínhamos uma dimensão continental semelhante, mas éramos pobres e “atrasados”, diferentemente, daquela potência industrial

erigida a partir do final do século XIX. Porém, esse contraponto cultural não deve ser lido como uma simples oposição de projetos nacionais, porquanto, para Weber, *o racionalismo é um conceito supranacional*.

Trata-se de um conceito abrangente que engloba peculiaridades das formações nacionais em favor da explicitação de traços mais básicos e heurísticamente mais significativos do que fronteiras nacionais. Racionalismo é, portanto, um tipo ideal. A escolha dos Estados Unidos, e não da França ou da Alemanha, deve-se ao fato de a formação em si da sociedade americana aproximar-se, como em nenhuma outra, da realização concreta do tipo abstrato de racionalismo ocidental no sentido weberiano. Daí seu enorme interesse para o mundo inteiro, e não apenas para nós. Os Estados Unidos são a nação por excelência do protestantismo ascético, onde esse pôde desenvolver-se livre de outras influências, quase que como um tipo puro (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.32).

Portanto, a interpretação da especificidade cultural brasileira tomou como interlocutor privilegiado os Estados Unidos. Sérgio Buarque de Holanda, com o seu belo ensaio *Raízes do Brasil*, vislumbrou na nossa tradição, assentada nas relações sociais dos grupos primários como a família, diferenças comprometedoras em relação à herança nórdica protestante, calcada no associativismo racional. Portanto, o nosso atraso estaria no predomínio das instituições primárias em detrimento das instituições modernas como o Estado e o mercado, às quais a solidariedade familiar deveria ser suplantada. “A falta de vínculos associativos horizontal, que possibilite as constelações de interesses de longo prazo, passa a ser percebida como a causa fundamental de nosso atraso social a partir de então.” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.33). As oposições operadas por Holanda nos capítulos iniciais do seu ensaio, entre trabalho e aventura, entre o sementeiro e o ladrilhador, remetem à singularidade modelar da ética do Ocidente (protestante). Singularidade essa responsável por entronizar a cooperação social em detrimento do personalismo.

Personalismo tipificado socialmente pelo *homem cordial*, cuja plasticidade e versatilidade foram responsáveis pela criação de uma grande nação nos trópicos, mas que, ulteriormente, dificultam a consolidação de uma grande nação moderna. Para que o Brasil assistisse ao advento da modernidade era preciso superar a herança ibérica, anacrônica frente aos ímpetus modernos da herança protestante nórdica, sobretudo a da calvinista. “Não existe em Holanda – e talvez nem seria razoável pedir isso em se considerando a época da feitura do

livro – uma consciência da ambigüidade constitutiva da herança protestante.” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.36). Souza chama a atenção para o fato de que uma

[...] leitura atenta da caractereologia do homem cordial permite deduzir que, ele sim, é, na verdade, o inverso perfeito do protestante ascético como definido por Max Weber. O homem cordial é a ausência da personalidade por excelência, no sentido de que o contraponto implícito na cabeça de Sérgio Buarque, leitor da obra weberiana de primeira hora, é a personalidade por excelência para Weber: o protestante ascético. Apenas no caso deste último a condução da vida é determinada “de dentro”, por um ato de vontade que controla a emotividade em nome de uma ação conseqüente no mundo externo. Daí o racionalismo que habita esse tipo de personalidade ser o da “dominação do mundo” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.35).

Souza identifica em Holanda e no autor gaúcho Vianna Moog (2011) uma vertente culturalista da influência weberiana entre nós. Vertente cuja ênfase recai nos estímulos socioculturais imprimidos ao comportamento prático. Já traçamos, em linhas gerais, a análise de Moog sobre a singularidade brasileira, contraposta à norte-americana. No entanto, conforme salienta Souza (1999), cabe destacar que para Moog é o Estado de São Paulo o maior representante da influência do “espírito” do pioneiro, conquanto o peso simbólico seja dado, ainda hoje, ao bandeirante. Por outro lado, há uma segunda vertente, interessada nos aspectos institucionais e políticos, daí ser classificada por Souza como “institucionalista”, cujos principais representantes são Raymundo Faoro e Simon Schwartzman.

Faoro procurou compreender a singularidade da formação sócio-histórica brasileira a partir da herança portuguesa de transplantação para os trópicos de um aparato estatal patrimonialista operante em Portugal desde a Idade Média. Singularidade essa sobejamente marcada pelo atraso, graças à existência viciosa de instituições patrimoniais, estamentais e centralizadoras, nas quais a *res pública* é vilipendiada. “Schwartzman é, talvez, o continuador mais eminente dessa tradição institucionalista faoriana de inspiração weberiana”. (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.39).

Enquanto em Faoro o estamento burocrático é uma entidade ubíqua, coesa e sem contradições, dominando toda a estrutura social, Schwartzman (1975) chama a atenção para uma dualidade fundamental, na qual ao lado da realidade asfixiante do domínio patrimonial existe outra realidade, mais dinâmica e portadora da modernização, representada pelo desenvolvimento peculiar do Estado de São Paulo. Para o autor, se nos Estados Unidos o

elemento tradicional, representado pelo Sul, foi vencido pelo elemento mais moderno, representado pelo Nordeste americano, entre nós, ocorreu o inverso, o elemento tradicional derogou o elemento moderno. Aquele, representado pelos eixos Nordeste, Minas Gerais e Rio de Janeiro, além do Rio Grande do Sul, abafou a influência mais moderna e empreendedora de São Paulo. “Entre nós, ao contrário do ocorrido nos Estados Unidos, a tradição venceu a modernidade.” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.40).

Para Schwartzman, “desde o início da história do país, a antiga capitania de São Vicente foi o primeiro núcleo de colonização que se moveu da costa para o interior, em total contradição com a política de expansão da coroa portuguesa.” (SCHWARTZMAN, 1975, p.49). Portanto, o Estado de São Paulo configurou-se autônomo e independente. Souza julgou improcedente essa argumentação, “fictícia”, embora a sua improcedência seja oriunda de um desejo ardente de materializar a transformação sócio-institucional do Brasil em bases concretas.

Se, ao contrário dos Estados Unidos, o tradicionalismo patrimonialista lograsse ser dominante no Brasil, nós teríamos, no entanto, todas as condições de reverter esse quadro histórico na medida em que, aqui mesmo, em São Paulo mais precisamente, possuímos uma espécie de Nova Inglaterra tropical, a qual, caso passe de elemento político dominado à dominante, pode nos dar um desenvolvimento político e econômico alternativo: livre iniciativa na economia e um sistema político baseado na representação, como no modelo anglo-saxão (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.42).

Souza percebe que Schwartzman não problematiza a própria noção de atraso. Portanto, “o que é atraso permanece indeterminado, vago, implícito, como se fosse algo óbvio e indiscutível. Não creio que esse estado de coisas seja privilégio do nosso pensamento social inspirado em Weber”. (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.43). A indeterminação do atraso é, provavelmente, imanente ao nosso pensamento social. Souza admite que o caráter multifacetado, tensional e ambíguo das próprias análises weberianas podem auxiliar-nos na busca por caminhos alternativos para a elucidação das noções de atrasado e moderno.

De início é o próprio Weber quem, aparentemente, incumbe-se de absolutizar, tornar indiscutível, óbvia, a medida do que seja moderno e do que seja atrasado. Para ele, é o protestantismo ascético que atualiza e radicaliza uma forma de consciência, nas suas dimensões cognitiva e moral, que, no contexto do racionalismo ocidental, já existia em semente desde a concepção de mundo helênica, na sua dimensão cognitiva, e no contexto do

judaísmo antigo, na sua dimensão moral. Essa atualização refere-se ao princípio do controle racional do mundo à medida que este é desencantado (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.43).

O controle racional de um mundo que é desencantado, eis o mote do conceito weberiano de racionalismo enquanto dominação do mundo. Então, todas as esferas da sociedade são configuradas a partir de um quadro de referência único, marcada pela impessoalidade das relações sociais. A desconfiança puritana para com as relações emocionais é sintomática da racionalização do mundo. “A reificação e a conseqüente atitude instrumental em relação a si, aos outros e à natureza são o resultado da subordinação de todos os valores em função do serviço a Deus.” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.44).

Os impactos da reificação extrapolam a esfera econômica, engendrando uma nova consciência, aferrada ao isolamento individual. O paradoxo mais fascinante nas argumentações weberianas é o de que a própria ética religiosa ao desencantar o mundo acabou por transformá-lo em um mundo profano, e não sacral. O mundo tem leis específicas que devem ser reconhecidas. O quadro de referências racionais e impessoais aludido por Weber encontrou nos trópicos um sério obstáculo, porquanto, o “patrimonialismo simboliza o universo da política em que se obedecem ‘ainda’ aos homens, e não a princípios impessoais compatíveis com o princípio da reificação do mundo.” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.45).

Contudo, em relação a que somos atrasados? Eis a indagação central a Souza. O sociólogo brasileiro relativizou as noções de atrasado e moderno, despindo-as de sentidos absolutos e cerrados, intentando, com isso, colocar em xeque a ideologia do atraso brasileiro. Afinal, os sentidos absolutos serve não à ciência, mas à ideologia. Relativizar o “nosso” atraso “não no sentido de negá-lo ou de mascará-lo, mas de torná-lo operacional, determinado, relacionado.” (SOUZA, 1999 apud SOUZA, 1999, p.45). Adiante, retomaremos a discussão de Souza sobre o “atraso” brasileiro, vinculando-a ao conceito de “modernização seletiva”, ao qual aprouve destacar uma reinterpretação do “dilema” brasileiro.

Ainda no registro da recepção, cabe destacar o estudo feito pela socióloga Glaucia Villas Bôas (2006), que destacou as nuances da recepção da sociologia alemã no Brasil. Bôas circunscreveu o debate nos marcos de uma “sociologia dos intelectuais”, de uma “sociologia das idéias”, mapeando *como* os sociólogos alemães apareceram e foram lidos nos trópicos. Weber, portanto, não foi o protagonista do debate, figurando ao lado de outros intelectuais alemães, como Simmel, Sombart, Emílio Willems e Karl Mannheim. A autora quis conhecer a

“lógica que define a leitura, a apropriação e a reelaboração de idéias provindas daquela tradição de pensamento, uma vez que a referida lógica informa sobre a identidade cognitiva da sociologia brasileira.” (BÔAS, 2006, p.11).

Por estar interessada na identidade cognitiva da “sociologia brasileira”, a autora deixou de lado autores importantes como Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda, tidos como cientista político e historiador, respectivamente. A socióloga indica que há duas modalidades de recepção da sociologia alemã (e, portanto, do próprio Weber), a primeira delas ocorre de forma *direta*, ao longo das décadas de 1940 e 1950, na qual Weber ainda ocupa uma posição tímida, e na outra a recepção é *indireta*, por ser permeada pelas interpretações que os autores norte-americanos e ingleses deram aos textos alemães. As duas modalidades revelam as preocupações candentes dos intelectuais brasileiros em distintos momentos históricos. É na segunda modalidade em que Weber é tomado pelo seu conceito de racionalidade, “cujo valor se opunha aos valores das práticas sociais ‘tradicionais’ e era útil para detectar o ‘moderno’ emergente na sociedade brasileira naqueles anos de acelerado crescimento industrial.” (BÔAS, 2006, p.78). E qual seria a posição de Weber no cenário intelectual do Brasil hodierno?

Max Weber tornou-se, porém, de enorme importância na discussão sobre o caráter autoritário da idéia de totalidade histórico-social que marcara a sociologia de meados dos anos 50. Não somente a sociologia tem buscado argumentos para sua autocrítica no pensamento weberiano; também a antropologia social, que põe em xeque o caráter universal dos fenômenos e discute o etnocentrismo da civilização européia, procura fundamentos para suas orientações em Max Weber (BÔAS, 2006, p.78-79).

O esforço mais recente de pesquisa da recepção de Weber no Brasil é de autoria do sociólogo Carlos Eduardo Sell ²⁶ (2007) cujo artigo *Leituras de Weber e do Brasil: da política*

²⁶ Professor vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC. Ele tem orientado monografias de conclusão de curso e dissertações de mestrado atinentes não só ao pensamento weberiano, mas, sobretudo, à sua presença na literatura nacional e internacional. Seu atual projeto de pesquisa, financiado pelo CNPQ, versa sobre a recepção de Weber no Brasil. A descrição do projeto é dada em seu currículo Lattes: “Com a institucionalização das Ciências Sociais no Brasil, a produção acadêmica sobre o pensamento de Max Weber vem crescendo continuamente. O objetivo da pesquisa consiste em identificar a produção teórica sobre a obra de Weber existente no Brasil, resgatando sua evolução histórica, suas linhas argumentativas e seus condicionantes sociais. Trata-se de investigar a discussão sobre o pensamento de Max Weber no Brasil privilegiando a dimensão teórica per se, ou seja, tomando como foco os trabalhos e autores que visam o entendimento do autor em si mesmo (para além de sua utilização empírica). Como foco nesta literatura a pesquisa quer

à religião, do atraso à modernidade auxilia-nos a deslindar os pressupostos centrais à recepção brasileira do teórico alemão. Aliás, é o próprio quem está a consolidar as intuições do seu artigo em um estágio de pós-doutoramento no Instituto Max Weber de Sociologia (Universidade de Heidelberg).

O autor sintetiza bem os pressupostos pelos quais a nossa recepção de Weber se pautou. Enquanto a obra de Sérgio de Buarque de Holanda, referência do paradigma societário, centrou-se na “sociologia da religião” weberiana, a obra de Faoro, referência do paradigma institucional, centrou-se na “sociologia política” de Weber. Contudo, apesar de as ênfases serem distintas, ambos os autores chegaram ao “mesmo” diagnóstico da realidade brasileira. O diagnóstico de que havia no Brasil pujantes fatores sociais e políticos responsáveis por dificultar a consolidação da modernidade nos trópicos. Porém, a dimensão sócio-religiosa de Weber, interpelada por Buarque em seu estudo clássico, foi ofuscada pela maciça presença da sociologia política weberiana. Portanto, foi o diagnóstico político de Weber que “prosperou, mas suas fontes teóricas (o Weber da religião) não deitaram raízes. E, além disso, não levou os pesquisadores na direção de um estudo sistemático da sociologia da religião de Weber.” (SELL, 2007, p.244).

Entretanto, à medida que adentramos na década de 90, o ponto de partida dos nossos estudos weberianos passa a ser a sociologia da religião do autor. Doravante, é ela a chave de leitura privilegiada não só do próprio Weber, mas, sobretudo, do “nosso” Brasil de religiosidades sincréticas. Porém, conforme Sell (2007), esta nova apropriação não se deu fortuitamente.

Ela é motivada, em primeiro lugar, pela própria renovação de estudos weberianos na Europa que, a partir dos anos 70 e 80, a partir das pesquisas de Friedrich Tenbruck (1980), Wolfgang Schluchter (1981) e Jürgen Habermas (1987) desenvolve uma leitura “neo-evolucionista” do autor alemão destacando o caráter central que a sociologia histórico-comparada das religiões de Weber ocupa em sua teoria da modernidade. Nasce a partir desta interpretação a figura do Weber como teórico da racionalização, entendida, na sua dimensão conceitual, como racionalismo da dominação do mundo. É justamente a partir desta vertente interpretativa que emerge uma nova safra de autores inspirados por Weber no Brasil e que, a partir desta grade de leitura, nos apresentam uma nova interpretação da “modernidade” sobre este país. Dentre eles, destacam-se pelas suas vinculações com a nova

investigar o modo como a interpretação da obra deste autor vem sendo realizada por autores e pesquisadores brasileiros, descortinando linhas e padrões de leitura que apontam para a especificidade da hermenêutica weberiana no Brasil.”

(<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=C723950>)

perspectiva oriunda de Heidelberg, os nomes de Jessé de Souza e Antônio Flávio Pierucci. Mas em que medida se desdobra, a partir desta nova onda de estudos weberianos, também uma nova interpretação do Brasil? (SELL, 2007, p.244-245).

No breve esboço que traçamos sobre a recepção de Weber no Brasil alguns autores não foram mencionados. Sabe-se que há autores brasileiros interessados na dimensão teórico-abstrata da epistemologia weberiana e que, portanto, foram, por nós, deixados de lado, visto que o nosso recorte inicial restringiu-se aos autores interessados “weberianamente” no Brasil. Entretanto, mesmo e apesar desse recorte, outros nomes foram deixados de fora ²⁷. Então, levamos Weber ao pé da letra: “assim como ocorre com o conjunto dos fenômenos sociais, uma obra científica não é suscetível de análise exaustiva, mas só pode ser tratada de maneira fecunda mediante ênfase seletiva sobre aqueles aspectos que realmente importa explicar.” (COHN, 2003, p.9).

II. Antônio Flávio Pierucci, leitor de Max Weber, e a “modernidade religiosa” brasileira: os desdobramentos da laicização do Estado.

Iniciemos com o sociólogo Antônio Flávio Pierucci, certamente, o estudioso da “diversidade religiosa” e da “modernidade religiosa”, ambas à brasileira, que mais *usou* e *abusou* do arsenal teórico-empírico de Weber. Em seu ensaio *Religião como solvente* (2006), desdobrado de uma “aula ministrada como prova de erudição no concurso para Professor Titular em Sociologia da Religião do Departamento de Sociologia da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da USP, em 20 de abril de 2006” (PIERUCCI, 2006, p.53), o autor destrinçou a “diversidade religiosa à brasileira” a partir de sua leitura do conceito weberiano de “religião universal de salvação individual”. Em oposição à concepção de Durkheim, segundo a qual a efervescência típica das religiões religa o indivíduo à sociedade, a de Weber acentua as rupturas perpetuadas pela religião de salvação individual.

Pierucci inicia a pinçar as tensões vistas por Weber entre a religião universal de conversão individual com a esfera doméstica e familiar. É na *Consideração Intermediária*,

²⁷ Entre eles: Héctor Luis Saint-Pierre (2004), Marcos Cesar Seneda (2008), Luiz Eduardo Soares, Otávio Guilherme Velho, Sérgio Adorno, Renarde Freire Nobre, Renan Springer de Freitas, Roberto DaMatta, Wanderley Guilherme dos Santos, Leonardo Avritzer. Ainda assim, outros nomes importantes permanecem ausentes, afinal não pretendemos ser exaustivos.

“ensaio consagrado aos conflitos insanáveis entre os valores últimos, em tudo e por tudo incomensuráveis, que regem a legalidade própria de cada esfera cultural” (PIERUCCI, 2006, p.47), que o grande sociólogo alemão se debruçou sobre as admoestações levantadas pelas linhagens de parentela às religiões. Quanto mais “internalizadamente” se configurou o escopo da salvação, mais próximo ficou o crente do salvador, do profeta, do sacerdote, em detrimento da comunidade fincada em laços consangüíneos. Assim, quando os liames mágicos e exclusivos aos clãs foram mitigados, a profecia (Weber realça, sobretudo, a profecia transformada numa religiosidade soteriológica congregacional) criou uma comunidade social nova (eine neue soziale Gemeinschaft).

Pierucci acentua a força semântica e sociológica da expressão weberiana “uma comunidade social nova”, sintomática de um ângulo que percebe a religião não como uma força que consolida (e cristaliza) o passado, mas, sim, como uma dinâmica sócio-cultural (e, portanto, simbólica) dirigida ao *futuro*. O futuro à religiosidade soteriológica congregacional pertence, inventando uma vida comunitária nova, “experimentada e escolhida pelo ‘indivíduo-agora-individuado’ que se disponibilizou a deixar-se levar por um chamado, um convite, um anúncio, vou dizer: por uma interpelação, na qual se reconhece e então se converte.” (PIERUCCI, 2006, p.48).

É o tempo vindouro que a ela pertence, pouco importando os laços de outrora, eis uma religião *especialmente disruptiva*, diz Pierucci, com sua costumeira linguagem rococó (ornamentada, mas, nem por isso, empolada injustificadamente, sim, é preciso elogiá-la quando a linguagem acadêmica é tomada de assalto por escritores sensaborões). Tomemos a raiz etimológica da palavra escolhida por Pierucci: disruptivo, do latim *disruptus*, particípio passado de *dirumpo*, partir, despedaçar, rasgar, romper e destruir. Uma religião de salvação individual procede, num primeiro momento, por via extrativa: ela se configura como uma *religião de conversão*, sem parcimônia, tampouco piedade, para com os laços dos membros de outras coletividades. Ela desata nós e desvencilha os indivíduos das tradições herdadas, afinal, o seu horizonte é o do futuro, feito por uma comunidade social e sacral inteiramente nova. “Sem nenhum compromisso com o passado e tensionada de futuro, porquanto traz em si a modernidade religiosa *in nuce*, a religiosidade congregacional é a forma elementar da vida religiosa que fez a cabeça de Max Weber.” (PIERUCCI, 2006, p.49).

Quem não consegue hostilizar os próprios pais, não pode ser discípulo de Jesus: “Não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10, 34) é o que é dito nesse contexto (e Weber acentua: apenas nesse contexto). A figura da espada simboliza o gume afiado que esgarça os

laços aparentemente tão sólidos e sagrados como os de sangue. Os laços simbólicos que são cortados “os de pertença para trás, o que leva a uma atitude iconoclasta; converter-se, afinal, é trocar de religião, e isso às vezes pede algum iconoclasmo.” (PIERUCCI, 2006, p.49).

Weber vê nesse lance uma luta, luta cultural desde logo, do sagrado contra o sagrado. Destroçar o sagrado herdado é básico, no sentido atual da expressão “é básico”. Diferentemente, pois, da religião totêmica à Durkheim, ei-nos diante da religião congregacional à Weber, que funciona em primeiro lugar, estamos vendo, como solvente. Isso porque – e neste momento lanço mão até de Parsons em meu apoio, quando sintetiza nos seguintes termos sua leitura da sociologia da religião de Max Weber – “o interesse principal de Weber está na religião como uma fonte de dinâmica da mudança social, não na religião como um reforço da estabilidade das sociedades (PIERUCCI, 2006, p.49-50).

Para Pierucci o conceito weberiano de “religiosidade congregacional” pode e deve ser interpretado a partir de uma religião cujo alicerce está na “conversão individual”. É por aí que se desvela quão antípoda à sociologia da religião, à Durkheim, é a sociologia da religião de Weber. A conversão religiosa individual, por excelência, disruptiva, é avessa àquela religião que tanto seduziu o sociólogo francês “na fase final de sua produção sociológica, a saber: uma religião que consagra ritualmente e, nisso, re-atualiza psicologicamente a antiga coesão de um grupo humano dado.” (PIERUCCI, 2006, p.51). Aos olhos daquele Weber da “comunalização” religiosa, é a ruptura e não a coesão que interessa.

Pierucci ao refletir sobre a “modernidade” religiosa singular ao Ocidente (e àquela à brasileira) traçou, em linhas breves e tendo em mente o quadro pinçado por Weber, as principais características de uma religião universal de salvação individual em moldes contemporâneos. “A religião universal interpela as pessoas como indivíduos”, eis a característica fundamental. Isto é, a voz da religião é endereçada ao indivíduo e não ao grupo como um todo. Os laços societários vinculados ao grupo, ao clã, à tribo e à circunvizinhança são rompidos a favor da emergência de uma nova comunidade social, assentada em bases puramente religiosas. E mais, a interpelação é destinada a indivíduos *apostatas* que abjuram e renunciam suas heranças culturais e religiosas. Os indivíduos saem de uma religião para outra, cuja mensagem não se fia na solidez das heranças, linhagens e laços parentais, mas na “libertação do indivíduo, como indivíduo, de um *status quo* grupal.” (PIERUCCI, 2006, p.52).

Todavia, Pierucci não escarafunchou a obra de Weber à toa, como se fosse um mero exercício de erudição, mas, pelo contrário, a prospecção esteve, desde o início, mobilizada por uma tentativa de compreensão da “modernidade religiosa” à brasileira, marcada pelo declínio de religiosidades “tradicionais”, o *Bye-bye, Brasil* (será?). Mas, o que o sociólogo brasileiro entende por “modernidade religiosa”. É no ensaio *De olho na modernidade religiosa* (2008) que o autor a define com maior precisão. Para início de conversa, é imprescindível entender que sem a separação entre Estado e religião,

[...] o traço que porventura ocorrer de modernidade religiosa aqui ou acolá será apenas um prenúncio dela, oxalá um anúncio, mas não ela própria, não a modernidade religiosa propriamente dita. Nesse sentido, apreende-se a separação Estado/Igreja como cravando o elo último de uma regressão histórico-empírica com pretensão teórica de imputá-la geneticamente como causa histórica da modernidade religiosa enquanto pluralidade religiosa ativada. A hipótese *ideal* encaixa-se feito uma luva no caso *real* do Brasil (PIERUCCI, 2008, p.12-13).

Portanto, a “secularização” do Estado é fundamental à “conceituação histórico-social de uma secularização da qual não pode abrir mão toda modernidade que se preze.” (PIERUCCI, 2008, p.12). A laicização do ordenamento jurídico possibilitou a liberalização da oferta das crenças no mercado simbólico das religiosidades. Com a diminuição dos controles legais sobre as confissões religiosas, abriu-se o flanco para a paulatina retirada das ingerências jurídico-estatais na vida religiosa. Essa hipótese ideal da “modernidade religiosa” apruma-se bem ao caso real do Brasil *hodierno*. Ainda há muito “entulho religioso de viés cristão-monopolista a retirar” (PIERUCCI, 2008, p.13), no entanto, não há como negar que no Brasil a laicização constitucional do Estado tem garantido o florescimento de uma “diversidade religiosa” sob “a forma de um mercado concorrencial desregulado, a livre concorrência entre um número crescente de empresas religiosas livres.” (PIERUCCI, 2008, p.13).

A laicização de uma República em um país no qual já houve uma religião oficial é um passo importante de um “longo processo histórico-religioso”, pelo qual uma “nação católica”, e ainda (predominantemente) católica, entrou de vez na ciranda da “desregulação republicana da esfera religiosa”. Um dos precípuos resultados da desregulação da esfera religiosa é a superabundância de profissionais religiosos, exímios defensores e praticantes da propaganda e marketing religiosos, cujo ofício é ofertar novidades religiosas em um mercado

cujos moldes são “análogos aos de um mercado concorrencial carente de regulação.” (PIERUCCI, 2008, p.15).

Nesse mercado sobejam bens simbólicos e materiais, “ofertados” nos espaços litúrgicos concretos e virtuais. E sabe-se que em matéria de propaganda e marketing são os pentecostais e neopentecostais que têm dominado o cenário brasileiro. Assim, é com o refluxo de um ordenamento jurídico assentado em prescrições mágico-religiosas e com a correlata secularização e laicização do Estado, separado, doravante, da Igreja, que há o advento de uma “modernidade religiosa”, constituída como uma esfera autônoma e racionalizada. Portanto, não mais uma religião oficial, mas, múltiplas ofertas religiosas em curso com vistas a atender a um público diverso, a uma clientela nuançada, conquanto algumas ofertas ainda “batam o recorde de vendas”.

Pierucci toma a expressão “modernidade religiosa” emprestada da socióloga francesa Daniele Hervieu-Léger, que em seu livro *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement* (1999) mapeia o panorama religioso do final do século XX (fundamental para a compreensão da configuração societária e cultural do campo religioso do novo milênio), marcado pela difusão de crenças ancoradas no indivíduo, pela dissolução de pertenças confessionais e pela diversificação dos itinerários percorridos pelos “crentes passeadores”. À socióloga a religiosidade do novo milênio é flutuante e carregada de elaborações sincréticas.

A figura do peregrino (*pèlerin*) encaixa-se à especificidade da modernidade religiosa. Ele é a figura típica do campo religioso em trânsito, em fluidez. O peregrino representa o dinamismo das trajetórias espirituais individuais e a fluidez de formas societárias de religiosidade configuradas sob o signo da mobilidade social e da associação temporária. Já a figura do convertido (*converti*) é típica de uma “modernidade religiosa” cujo vigor está nas escolhas individuais dos crentes em trânsito. O convertido é, por excelência, um prosélito do mundo contemporâneo, ele muda (não raro, sucessivamente) de religião. Portanto, e Pierucci acentua a “desregulação institucional” em curso da religiosidade no Brasil, a “modernidade religiosa” é marcada por uma “desregulação institucional” das crenças religiosas, na qual as identidades religiosas e confessionais são escolhidas (e refeitas) livremente. É também da socióloga francesa que Pierucci sorveu a conceituação da autonomia do campo religioso em correlação com a laicização do ordenamento jurídico. E é essa correlação que engendrou a “diversidade” religiosa à brasileira, corroborada pelos dados censitários de 2000.

E foi noutro ensaio “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000 que Pierucci (2004) mapeou aquela diversidade. O início do século XXI marcou

uma hora de decisiva inflexão na composição religiosa da população brasileira, uma hora de pós-tradicionalização religiosa acelerada. Das principais religiões classificadas pela sociologia como tradicionais, três, “mesmo que cada qual seja tradicional à sua maneira, mostram hoje sérios sinais de cansaço, mais do que isso, de exaustão em sua capacidade de reprodução ampliada.” (PIERUCCI, 2004, p.17). Portanto, o catolicismo, o luteranismo e a umbanda estão em “declínio”. Mas, por quê? Não há desdouro algum às religiões tradicionais à brasileira esse refluxo, o que salta aos olhos é que nas sociedades pós-tradicionais as filiações tradicionais decaem. Os antigos laços não são mais inextricáveis, tornam-se opcionais e até revisáveis. As linhagens religiosas são desfeitas pelo trânsito religioso com o qual as pertencas e os vínculos são demolidos a favor da fluidez das escolhas.

Pierucci conjuga as macroteorias sociológicas com a variação empírica do campo religioso brasileiro, mensurada, a cada década, pelos censos demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Os censos, a despeito de suas limitações (não há opções para respostas múltiplas, tampouco para as “duplas filiações”), revelam, desde a década de 1940, “a tendência geral para um declínio moderado, mas constante, de adeptos da Igreja Católica.” Percebiam declínio “moderado”, confirmado pelo censo de 2000, no qual assistimos ao ocaso (quase) fim da maioria católica. Na aurora do século XXI, os católicos *ainda* representam três quartos (73,8 %) da população brasileira, “o que, em números absolutos, soa até mais alto, maior: a quantidade de brasileiros que se declaram católicos no início do novo século é enorme, superior a 125 milhões.” (PIERUCCI, 2004, p.18).

Todavia, ocorre “que em número relativos, proporcionais, o que salta aos olhos é que a confissão majoritária está cada vez menor.” (PIERUCCI, 2004, p.18). Só no Estado do Rio de Janeiro, “os ‘sem religião’ são hoje mais de 15%, o que ajuda a deprimir aí a taxa de católicos para o ponto mais baixo do país: 57,2%.” (PIERUCCI, 2004, p.22). Os números encontrados pelo censo de 2000, ainda mais quando distribuídos pelos entes federativos, anunciam que “o ocaso há muito anunciado, mas sempre adiado, do catolicismo como religião historicamente majoritária está se aproximando a passos largos.” (PIERUCCI, 2004, p.22). Ocaso muito em virtude do crescimento vigoroso do protestantismo no Brasil, mas, sobretudo, dos ramos pentecostais e neopentecostais. Isso porque os ramos protestantes tidos como tradicionais, como o luteranismo, estão regredindo.

O luteranismo brasileiro “foi classificado pelos cientistas sociais como o melhor representante do chamado ‘protestantismo de imigração’, de resto uma espécie de protestantismo tradicionalista no sentido forte do termo.” (PIERUCCI, 2004, p.23). De

imigração porque trazido por sucessivas levas de alemães, durante o Império, para o Sul e Sudeste brasileiros. E tradicionalista porque folhado por um ethos tradicional, permeado por tradições, língua e mentalidade comuns. E “falado em alemão, pregado em alemão, cantado em alemão... vivido em alemão.” (PIERUCCI, 2004, p.23). Se na década de 1990 esse protestantismo étnico, representado pelo luteranismo, perfazia 7,8% do total geral de evangélicos, em 2000, a sua participação achatou-se para 4%. O ramo tradicional do protestantismo brasileiro definhou-se e assistiu à emergência dos ramos pentecostais e neopentecostais. “É mais um lado do Brasil tradicional a dar mostras muito claras de uma incapacidade recém-instalada, e ao que parece invencível, de reprodução ampliada de si. É o caso de dizer mais uma vez... ‘bye bye, Brasil tradicional!’.” (PIERUCCI, 2004, p.24).

E por fim há a retração numérica da umbanda, a religião brasileira, por excelência, porque sincrética. “Religião que se queria ‘afro’ porém ‘para todos’, noutras palavras: étnica e universal.” (PIERUCCI, 2004, p.24). Retração justamente da religião afro-brasileira tão aclamada por intelectuais e artistas.

Apesar da incensada “brasilidade” da umbanda, apesar do desejado impacto demográfico que aos olhos dos estudiosos sua recepção mereceria ter para ela assim consolidar-se no concerto (multi) cultural das religiões em nosso País, ela começou a entrar em refluxo já na década de 1980. É o que informa Lísias Negrão. E desde então, ao que tudo indica, não parou mais de encolher aos poucos, recolhendo-se pouco a pouco, em sua fragilidade e modéstia (PIERUCCI, 2004, p.25).

Nas duas últimas décadas do século XX as religiões afro-brasileiras retraíram-se. A umbanda caiu de 541.518 (1991) seguidores para 432.001 (2000). É o peso da destradicionalização cultural do Brasil. Voltemos ao ensaio *Religião como solvente* (2006), no qual Pierucci retoma as lições de seu mestre Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Foi este quem iniciou aquele, no antigo Cebrap, na pesquisa de campo em sociologia da religião. Foi o mestre (1973) quem propôs a classificação funcional das religiões, distinguindo entre *religiões étnicas*, fundadas na preservação de tradições étnicas, e *religiões universais*, abertas a todo e qualquer indivíduo, independentemente de vinculações étnicas.

Assim, quando definimos as religiões universais levamos em conta as idéias de *abertura* e de *conversão*. São as religiões universais as que pluralizam o campo religioso, atravessam-no com escolhas religiosas individuais irregulares e desreguladas. Pierucci considera que “na conversão religiosa se passa de um status (religioso) adscrito para um status

(religioso) adquirido.” (PIERUCCI, 2006, p.43). Na conversão a mobilidade social é aflorada porque o indivíduo passa de uma religião de origem para outra escolhida por ele próprio. Pierucci atualiza a classificação funcional de Camargo (1973) demonstrando que religiões outrora étnicas, agora, são universais, como, por exemplo, os cultos afro-brasileiros, inclusive “os candomblés mais ‘africanizados’ que porventura viermos a encontrar em pesquisas de campo, já se comportam bastante acentuadamente, embora não inteiramente, como religiões universais sem reserva de mercado de natureza étnica ou racial.” (PIERUCCI, 2006, p.44).

Quando a *composição por cor* das confissões religiosas é analisada a destradicionalização à brasileira vem a lume. Grande parte dos seguidores do candomblé não é mais composta por negros, tampouco pardos, mas, antes, por brancos “africanizados” pela fé. Com os dados do censo de 2000 conclui-se que os negros e pardos perfazem 47,2% do chamado “povo de santo” e que os brancos perfazem 51,2%. Estamos, portanto, assistindo à disjunção crescente entre religião e etnicidade. Não é para menos, afinal, as religiões tidas como afro-brasileiras não são as que apresentam maior número de negros, porque são nos ramos evangélicos em que estes prosperam e se alastram (sejam como crentes ou como pastores a serviço do pastor-mor na Terra). Portanto,

[...] na passagem do século XX para o XXI, as estatísticas mostram que entre os negros a proporção de convertidos aos diversos grupos evangélicos, mas principalmente aos pentecostais, é maior do que entre os pardos e os brancos, nesta ordem. Dito de outro modo: se, por um lado, ainda não é maior no Brasil de hoje o número de negros evangélicos do que o número de negros católicos, longe disso, por outro lado é fato que há muito mais negros e evangélicos do que negros kardecistas, do que negros umbandistas, do que negros no candomblé, do que negros nas “outras religiões” e negros se declarando “sem religião”. E se formos esmiuçar mais, verificaremos que a taxa de negros pentecostais (que é de 14, 2%) é significativamente mais alta que a de brancos pentecostais (9,1%) e amarelos pentecostais (6, 3%), mais alta até mesmo que a de pardos pentecostais (11%) (PIERUCCI, 2006, p.46).

E para escarafunchar a variação empírica do campo religioso à brasileira o sociólogo brasileiro recorreu a Weber. O dinamismo das religiões universais está na sua abertura a todos, cristalizada na missão universal das religiões monoteístas, as quais não sossegam “enquanto não se alcançar a conversão (submissão, diz-se no islã) de cada um que tenha sido chamado por Deus.” (PIERUCCI, 2006, p.46). A essas religiões quaisquer liames étnicos de um povo com uma identidade compartilhada são obstáculos ao universalismo da

graça. Na conceituação (sócio-teológica diria Freitas) de Weber foi o apóstolo Paulo o portador da passagem do particularismo judaico (sobremaneira ritualístico) para o universalismo da graça cristã, aberta a todos, aos ímpios e gentios.

Munido (não só de Weber) mas também das teorias sociológicas contemporâneas – sobretudo daquelas realizadas por sociólogos e historiadores franceses da religião – Pierucci evidencia que também no Brasil são as religiões de cunho individualista e missionário que grassam num “mercado” concorrencial de escolhas e crenças religiosas. No Brasil são os ramos evangélicos que têm se especializado na oferta de caminhos redentores aos indivíduos de toda sorte, àqueles para quem “conta menos como validação da fé professada a herança religiosa ou ‘linhagem na fé’ do que o ingresso voluntário como ‘born again’ num congregação de ‘renascidos’.”(PIERUCCI, 2006, p.47). Ademais, “há que ser individualizadora a religião, se quiser converter fora do grupo de origem do profeta, já que ninguém é profeta em sua terra.” (PIERUCCI, 2006, p.47). Pierucci lembra-nos de que em Weber o conceito de *secularização* sinaliza tão-somente a separação entre Estado e Igreja, estando concatenado à laicização do ordenamento jurídico. E é justamente essa radical separação a condição *sine qua non* para a pluralização do campo religioso. Então, o Brasil das religiosidades sincréticas (cujas formas tradicionais estão em relativo declínio) é secular. A secularização aludida por Weber, a cujas afinidades eletivas com a racionalização do direito recorreremos adiante, não indicou o *adeus* das religiões. Os estudos de Pierucci concentram-se em dois aspectos: por um lado,

[...] como “weberólogo”, Pierucci destaca-se na empreitada da interpretação teórica, ao explicitar os significados e sentidos da própria sociologia da religião histórico-comparada de Weber. Por outro, este trabalho teórico leva-o, na direção do empírico, à crítica da sociologia da religião praticada no Brasil vista como “religiosamente motivada” (Pierucci, 1997a; 1997b) e, particularmente, para a crítica à tese da volta do sagrado ou mesmo da inexistência de secularização na sociedade brasileira (SELL, 2007, p.246).

No ensaio *Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido* (2000a), publicado no livro *A atualidade de Max Weber* organizado por Jessé Souza, Pierucci explicita o sentido weberiano atribuído ao verbete secularização, sentido tão desgastado pelas gerações posteriores a Weber, às quais aquele verbete passou a significar os suspiros derradeiros da religião no mundo moderno.

Todavia, segundo Pierucci, Weber interessou-se na secularização enquanto processo histórico-cultural de separação entre Estado e Igreja. Aos olhos de Weber a secularização implicava tão-somente a laicização do Estado e não o eclipse da religião. A discussão do conceito weberiano de secularização está inscrita na conceituação de legitimidade, da discussão dos problemas de legitimação da autoridade, problemas candentes no Estado moderno. Inscrição fartamente negligenciada por muitos dos sociólogos da religião, porquanto embevecidos e enlevados estão diante do *boom* da religiosidade e das conversões na contemporaneidade. A eles, a tese (weberiana?) da secularização “já era”, vivemos em uma época de dessecularização ou quiçá de pós-secularização. Sob o crivo inquiridor de Pierucci esses sociólogos “reencantados” não levaram em conta “a dimensão verdadeiramente *hard* da secularização, aquela que se instala na esfera da normatividade jurídico-política.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.107).

Em uma época pós-secular, na qual se assiste ao recrudescimento das religiosidades, a sociologia da religião é, por desdobramento, pós-secular (pós-weberiana?). Em certos círculos de sociólogos da religião, sobretudo naqueles italianos, há a demanda por uma nova sociologia da religião, menos

[...] injusta com seu pulsante objeto. Menos preconceituosa com o sagrado, posto que a crítica radical da religião seria constitutiva da modernidade, não da pós. O novo significante – “pós-secular” – pretende desdobrar a idéia de pós-moderno justamente nesta direção. Tudo se passa como se a própria “condição pós-moderna” estivesse se abrindo perante nós, sociólogos da religião, como a condição intelectual propícia ao abandono da hipótese da secularização. Que, convenhamos, é sempre uma hipótese pessimista para os religiosos, agora em fase risonha e franca de auto-afirmação (BERGER, 1979). E porque Weber em sua sociologia constatou, mais do que pensou, o retraimento da religião na razão direta do avanço da modernização capitalista. Barbano et caterva não vacilam em postular explicitamente uma ruptura com Weber. Para uma sociedade dita “pós-secular”, pretendem uma sociologia da religião pós-weberiana (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.108-109).

Atribuem a Weber a paternidade teórica pelo *epitáfio* da religião, amplamente desmentido pelo “retorno do sagrado” e pelo reencantamento do mundo levado a cabo pela religião. Lêem um Weber diferente daquele que “sempre foi metateoricamente avesso a previsões fechadas com pretensão nomológica no formato teleológico-hegeliano do gênero filosofia da história.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.113). Então, e em detrimento

deste último Weber, os sociólogos “reencantados” argumentam que os deuses não morreram – ainda mais se levarmos em consideração a singularidade empírica de um Terceiro Mundo “jamais” desencantado. “Atribuem a Weber, à sua revelia, um prognóstico fechado de definhamento da religião na sociedade moderna na razão direta do avanço linear da racionalidade formal-instrumental, profecia que, entretanto, não se cumpriu.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.114). E o esforço exegetico de Pierucci é iniciado à maneira de um arsenal bélico-conceitual contra as investidas dos sociólogos “impuramente acadêmicos”. Detenhamo-nos no exame lexicográfico efetuado pelo “sociólogo belicoso” de Weber, exame no qual é desvelado que há

[...] escasso uso do nome secularização, esse prosaico nome já então, pelo jeito, sem grande appeal. Sem medo de exagero, porém, pode-se dizer tranquilamente que Weber dava de barato o fato – fato histórico realmente experimentado em seu tempo – de que na modernidade capitalista “de hoje”, na ordem capitalista do tempo dele, na geração dele (*die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung... der heutige Kapitalismus... heute...*) a religião havia perdido muitíssimo do valor cultural que tivera no passado, no nascedouro da moderna cultura capitalista. Once. Era uma vez. Olhadas, pois em retrospectiva – já que prospecções e predições não faziam lá o gênero de Weber – a religião e a religiosidade se mostravam muito menos valorizadas no início do século XX, do que na alvorada dos tempos modernos. Neokantianamente falando, a religião, antes uma força central na vida cultural, andava agora des-valorizada. Com muito menos valor do que outrora, muito menos peso cultural. Exorcizada de seu pensamento toda implicação de filosofia da história, a situação para a religião naquele momento – *für die Gegenwart* – era a de um valor declinante. Dentro do horizonte da época, a experiência era a de uma ordem social e uma vida cultural cada vez mais secularizadas. A tal ponto que “nós, homens modernos”, homens do “nosso tempo” – expressões caras a Weber, um homem preocupado em ser honesto com o seu tempo – “somos simplesmente incapazes de nos fazer sequer uma representação”, de nos desenhar uma imagem mental “daquela época em que o Além era tudo”: *einer Zeit, in welcher das Jenseits alles war* (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.115).

“Segundo Weber, os homens de seu tempo simplesmente não conseguiam fazer idéia de como o Ocidente foi religioso. Bate muitas vezes nesta tecla a sociologia de Max Weber, a tecla da secularização como algo que já ocorreu e, portanto, não comporta mais” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.117), por parte do pesquisador, juízos de valor. Weber compara dois momentos da história cultural do Ocidente: o primeiro é o do século XVII permeado por uma vívida religiosidade e o segundo é a sua própria época, o início do século XX na

Alemanha guilhermina, “época do ‘capitalismo triunfante’ (Weber) em que ele próprio faz a experiência da secularização e, ao fazê-la, experimenta juntamente o ‘efeito *iron cage*’, essa perda de sentido [Sinnverlust] que é a consequência lógica” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.117) do desencantamento do mundo.

No entanto, Pierucci indica que os conceitos de secularização e de desencantamento não são tomados uniformemente por Weber, porquanto há sutilezas tênues entre os dois conceitos. Sabe-se quão Pierucci *superestimou* a dimensão religiosa do desencantamento do mundo, encarando-a como significante-mor do processo histórico-cultural desencadeado pelas religiões éticas que eliminaram a magia como meio de salvação. Por outro lado, a secularização significou a emancipação da política em relação à religião, isto é, a separação entre Estado e Igreja. A secularização “nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão de seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.122). Então, em Weber, o processo de “racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.121-122). Em Weber, afinal, há o escasso uso do verbete secularização, ensina-nos Pierucci.

“É que a maior parte das poucas vezes que Weber usou a palavra ‘secularização’ está concentrada em sua ‘Sociologia do direito’, contida no comprido (e quase nunca inteiramente lido) capítulo VII da 2ª Parte do primeiro tomo de Economia e sociedade.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.125). Conforme demonstramos na segunda jornada, o conceito é atinente ao processo histórico-cultural de racionalização jurídica, ocorrida apenas no Ocidente, da qual emergiu um ordenamento jurídico formalmente legítimo e legitimamente revisável. Crucial nesse desenvolvimento foi “o fato de a igreja cristã e as leis sagradas terem se tornado cada vez mais nitidamente diferenciadas e separadas da jurisdição secular.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.125). O antigo direito religiosamente revelado é racionalizado em direção à autonomização crescente do direito, despido, doravante, de traços mágico-ritualísticos. A secularização jurídica pressupõe a adoção de técnicas sempre mais racionais em detrimento das fórmulas mágicas estereotipadas de outrora. Não vamos nos alongar nesse pormenor, basta-nos a assunção de que a racionalização do direito

[...] veio traçando em sua trajetória irregular o destino das formas de dominação e de sua fundamentação, e disto depende hoje o nosso destino. A racionalização religiosa, de seu lado, fez o mesmo: buscou para si um destino, que acabou repatriando a religião para o reino do irracional, ao devolver a nós, pobres mortais, o acesso sem véus à gramática “deste mundo” sem sentido; e o nosso destino “neste mundo”, é claro, também depende disto. E ainda por cima, para completar, Weber vem nos mostrar que ambos os processos racionalizadores se encavalam na história do Ocidente, fazendo-nos descobrir aí mais um daqueles casos que ele gostava de identificar na história, um caso, único em sua espécie, de afinidades eletivas (cf. Treiber, 1985). Com tudo o que este cruzamento implica de conseqüências, previsíveis ou não, desejáveis e não (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.141).

A proposta de Pierucci é a de “não abrir mão da secularização. Nem teórica, nem prática, nem terminológica, nem existencialmente. Urge, isto sim, que cada um de nós se esforce por saber do que está falando.” (PIERUCCI, 2000 apud SOUZA, 2000a, p.154). Ademais, ela, ao contrário dos prognósticos dalguns sociólogos da religião, não pressupõe o retraimento da religião, mas apenas a separação entre Estado e Igreja, separação fundamental para o florescimento da pluralidade de crenças e práticas religiosas. A secularização considerada como processo jurídico-político de *laicização* do Estado, eis o seu horizonte. O exame lexicográfico de Pierucci é feito a partir da pluralidade empírica, graças à secularização, do campo religioso brasileiro. Nos trópicos, a secularização está em pleno movimento, propiciando não o fim da religião, mas, antes, a sua dinamização. A peleja de Pierucci com os sociólogos do “reencantamento” não é mera peça de circunstância porque, na verdade, traz à tona o lado empírico da sociologia da religião proposta por ele.

Acontece que ao lerem o Weber da secularização pelos óculos da ampliação pós-weberiana do conceito, passou a figurar na sociologia internacional a tese do fim da secularização (Weber, portanto, errou em suas previsões!) e, no caso da sociologia brasileira, a constatação, aparentemente óbvia de que, dada a presença político-social marcante das religiões no Brasil, o país jamais foi secularizado e, ademais, não caminha nesta direção. Pelo contrário, os indícios de pluralização das ofertas religiosas e presença de grupos religiosos na esfera política apontam para a consolidação do quadro histórico de não secularidade no Brasil. É para contrapor-se a esta tese que Pierucci mobiliza o conteúdo preciso do conceito de secularização em Weber. Segundo ele, analistas motivados por sua adesão religiosa ao objeto de investigação (o que é designado pelo autor de sociologia impuramente acadêmica), acabam esquecendo que secularização significa tão-somente separação entre Estado e religião. Portanto, segue-se daí que a pluralização

de ofertas e escolhas religiosas não nega a secularização, pelo contrário, a confirma e reforça. Isso ocorre porque somente no quadro de um Estado laico, onde a religião é assunto privado e não imposição pública, pode o indivíduo escolher suas práticas religiosas (Pierucci e Prandi, 1996). Enfim, no Brasil, a religião vai muito bem, obrigado, mas a secularização também! (SELL, 2007, p.246).

Pierucci (2003) perscrutou também o conceito de “desencantamento do mundo” (Entzauberung der Welt), mapeando os seus usos (literais e implícitos) pela pena de Weber. Pelo título e subtítulo do seu livro - *O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito* - percebe-se quão o sociólogo brasileiro levou a sério a exegese do conceito weberiano. Ele selecionou e explicou todas as aparições do conceito nos originais escritos por Weber, recorrendo, para tanto, à pesquisa digital (CD-ROM com a obra completa de Weber) e cotejou os originais com traduções noutras línguas, inglês, francês, espanhol e italiano. Como de praxe o estudo lexicográfico de Pierucci fascina por dois motivos: verve poética e erudição científica.

Quanto ao “núcleo duro” do conceito weberiano, contrariando as interpretações que o encararam como “simples termo” ou como “visão de mundo”, Pierucci advoga que há “um mundo duplamente desencantado”, um religioso, pelo qual a magia é eliminada das vias de salvação, e outro científico, pelo qual o mundo é transformado em um mecanismo causal vazio de sentido. Contudo, e apesar da duplicidade do desencantamento, Pierucci imputa àquele promovido pela religião a primazia, o “núcleo duro” do conceito. Então, é a desmagificação o significante-mor do processo histórico-cultural de desencantamento do mundo. Isso porque é a desmagificação, operada no judaísmo e no puritanismo, “o verdadeiro *Big Bang* do racionalismo prático ao modo do Ocidente moderno.” (PIERUCCI, 2003, p.147). Ademais, o último aparecimento da expressão weberiana, na edição final de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, confirmaria, segundo Pierucci, a desmagificação como “núcleo duro” do conceito. É da autoria de Nobre (2004b) uma resenha acerca dos méritos e deslizes do exame teórico-conceitual de Pierucci do conceito de Weber. Àquele este não deu a devida atenção à “significação cultural” do conceito, exacerbando as significações pontuais, literais.

Perceber-se-ia que o fato de os dois principais significados de DM – o religioso e o científico – serem coetâneos no contexto da obra não indica que

o são na história cultural. É certo que a idéia de um “mundo duplamente desencantado” pode ser aplicada aos dois âmbitos, mas, no plano histórico, o “duplo” não corresponde à simultaneidade de dois significados e, sim, a uma alteração de significado dentro de um mesmo e milenar processo de DM que constitui a singularidade cultural do Ocidente. Embora reconheça o caráter “histórico” ou “idiográfico-desenvolvimental” do conceito (pp.198-199), Pierucci insiste, todavia, de que se tratam de processos coetâneos, não sucessivos (NOBRE, 2004b, p.162).

A herança do conceito é oriunda das grandes religiões éticas, no entanto, a partir de sua significação técnico-científica é instaurada uma era em que o desencantamento do mundo “adquire uma expressão radicalmente anti-religiosa, ao se dispensar qualquer justificativa ética para o mundo.” (NOBRE, 2004b, p.162). Portanto, os desencantamentos aludidos por Pierucci não são simultâneos na forma de duas etapas históricas lineares, na verdade, eles se “sucedem na forma de uma inflexão histórica, pela qual o avanço de racionalidades mundanas de tipo seculares substituem o significado ético-religioso do DM por um significado não-ético, empurrando, concomitantemente, a religiosidade para o plano do irracional.” (NOBRE, 2004b, p.162). Assim, Nobre sugere a existência de dois “núcleos duros” concernentes às “duas etapas: uma, cujo núcleo é a desmagificação religiosa do mundo, e outra, cujo núcleo é desdogmatização técnica e intelectual do mundo.” (NOBRE, 2004b, p.163). Outro deslize está no fato de Pierucci não ter dimensionado a ruptura puritana com a tentativa de imprimir um “sentido unificado e unificador à totalidade da vida”.

Não se compreende bem como o puritanismo fornece o ethos do ascetismo peculiar ao Ocidente moderno e sua função de ponte para uma era pós-tradicional se não se considera o seu impacto sobre a metafísica religiosa tradicional, para além do impacto sobre a magia. Por isso Weber dirá que o protestantismo é a única das religiões éticas que, não obstante “rejeite o mundo” e continue ligada a uma idéia de “além” e de “redenção”, adapta-se com facilidade ao racionalismo tipicamente antiético das rotinas racionais secularizadas e tipicamente pós-religiosas, e este é o seu grande paradoxo interno: ser uma religião que promove a profanação do mundo. Se Pierucci tivesse explorado o tema do “paradoxo” que prescreve a relação entre a religião puritana e a modernidade, talvez nela encontrasse precisamente o ponto, ao mesmo tempo de ligação e de inflexão, entre os dois significados do DM, rumo a um “racionalismo de domínio do mundo”, definitivamente desencantado (NOBRE, 2004b, p.163).

Nobre explora os aspectos éticos por trás dos “efeitos espirituais perturbadores” perpetuados pelo desencantamento do mundo, todavia, só vamos evocá-los na última parte deste ensaio, destinada a tecer breves considerações sobre a “ética weberiana”. Embora, à primeira vista, o autor não tenha a intenção de desbaratar (“vender por vil preço”, essa é a origem da palavra) as análises de Pierucci, é digno que haja um contraponto, mesmo que modesto e respeitoso. Sabe-se que a modéstia e a elegância (não a si, mas aos outros) amiúde são esquecidas pelo estilo cáustico de Pierucci, “armado até os dentes” contra as imprecisões teóricas de outros autores, sobretudo quando estas imprecisões relacionam-se ao seu quinhão: a sociologia da religião weberiana.

III. Jessé Souza, leitor de Max Weber, e a “modernização seletiva”: uma reinterpretação do dilema brasileiro.

Jessé Souza em seu estudo *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro* (2000b) discutiu os pressupostos de nossa “sociologia da inautenticidade”, na qual aflora a concepção de um Brasil modernizado “para inglês ver”, de uma modernização capenga e superficial. A sociologia da inautenticidade afeiçoa-se aos temas invariantes de herança ibérica, personalismo e patrimonialismo. Na primeira parte do livro, o sociólogo brasileiro dedica-se aos autores Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Charles Taylor, com o intento de esclarecer os pressupostos desenvolvidos, equivocadamente, por nossa sociologia da inautenticidade.

Weber é evocado por sua sofisticação histórico-cultural posta em movimento em sua genealogia do racionalismo ocidental, distinguindo “a diferença fundamental entre um individualismo empírico, comum a todas as épocas e regiões do planeta, das condições e conseqüências do individualismo moral, produto da Europa moderna e burguesa.” (SOUZA, 2000b, p.13). Norbert Elias é tomado como interlocutor dado o seu diálogo com os aspectos multifacetados do desenvolvimento da modernidade européia, diálogo em que as feições nacionais e singulares do desenvolvimento do capitalismo afluam-se. Portanto, a imagem de um desenvolvimento capitalista e democrático uníssono, “que reúna em si todas as características mais importantes do processo tão multifacetado é ilusória e conduz a equívocos graves.” (SOUZA, 2000b, p.14).

Habermas é incluído no debate graças a suas análises sobre a esfera pública na modernidade ocidental, permitindo a Souza considerar a expansão da esfera pública brasileira

nas três últimas décadas. Por fim, a presença do cientista político canadense Charles Taylor fundamentada por sua concepção do papel das idéias na ciência e na prática política e, sobretudo, por sua visão da especificidade da modernidade ocidental, visão que “permite perceber contribuições nacionais singulares e evita visões totalizadoras simplificadas”. (SOUZA, 2000b, p.16). Como nosso interesse está em Weber, deixaremos de lado os outros autores. E para não enfarmos os leitores, porquanto vários dos aspectos tratados por Souza quanto à teoria weberiana já foram abordados, faremos uma síntese da abordagem de Weber proposta pelo sociólogo brasileiro.

Procurarei fazer uma leitura neo-evolucionista da sociologia religiosa weberiana de modo a perceber onde Weber localiza a superioridade evolutiva ocidental nos campos moral e cognitivo. Esse ponto vai ser fundamental para que possamos compreender o que constitui a modernidade e onde reside sua validade universal. O neo-evolucionismo weberiano, como veremos, é formal e não material, ou seja, pretende-se universalidade apenas para as estruturas de desenvolvimento. Os conteúdos destas podem ser, ao contrário, particulares. As estruturas de desenvolvimento que nos interessam se referem tanto às formas de consciência (moral e cognitiva) individuais, como às concepções de mundo societárias (SOUZA, 2000b, p.19).

Weber não pretendeu construir uma teoria geral sobre todas as grandes civilizações. A sua erudição histórica foi mobilizada com vistas a descortinar o “racionalismo de dominação do mundo”, singular ao Ocidente apenas. As religiões orientais foram estudadas como “contrapartida comparativa” da especificidade histórico-cultural do Ocidente. Assim, o pensador alemão interessou-se na influência diferenciada das doutrinas religiosas sobre a conduta prática. Souza percebe a partir dos “pressupostos neo-evolucionistas de uma lógica do desenvolvimento”²⁸ a progressão em Weber “da civilização ocidental como um movimento que parte do mito passando pela teodicéia até a antropodicéia.” (SOUZA, 2000b, p.24). Ao falar da gênese das religiões, o sociólogo alemão deixa claro que não se está diante da “essência” da religião, mas, antes, das condições e dos efeitos da ação comunitária

²⁸ O neo-evolucionismo baseado na lógica de desenvolvimento distingue-se do evolucionismo tradicional na medida em que diferencia lógica de desenvolvimento e dinâmica de desenvolvimento, no sentido de evitar-se a idéia de uma seqüência necessária de etapas a partir de um critério hierárquico-normativo em favor de uma mera retrospectão de processos históricos contingentes. O primeiro distingue-se do último também por diferenciar as estruturas de desenvolvimento dos seus conteúdos de modo que apenas as primeiras podem pretender universalidade enquanto os últimos podem ser particulares (SOUZA, 2000b, p.23).

motivada religiosamente. Weber realça, portanto, os “sentidos” imputados à ação religiosa pelos sujeitos, sentidos, certamente, dirigidos a “este mundo”, com a expectativa de que neste mundo possamos viver (confortavelmente) longos anos.

Inicialmente, a religião ainda está enredada noutros aspectos da vida quotidiana, especialmente naqueles de teor econômico. “Esse é o reino do naturalismo pré-animista, no qual coisas e significados ainda não se separaram e o ‘sentido do mundo’ enquanto problema ainda não aparece.” (SOUZA, 2000b, p.24). Então, o condão mágico toca a quotidianidade dos entes. “O elemento apartado da familiaridade imediata do quotidiano é o que Weber chamará de carisma.” (SOUZA, 2000b, p.24). O naturalismo pré-animista ancora-se na crença de que os indivíduos conseguem influenciar o “comportamento” das coisas ou pessoas dominadas pelo carisma. Esse é

[...] o núcleo da crença nos espíritos, segundo o qual o espírito representa sempre algo indeterminado e material. A etapa seguinte, do ponto de vista lógico, é a imaginação de uma alma que propicia a transição do pré-animismo ao animismo em sentido estrito. Na crença nas almas, que pressupõe a prática dos magos, ocorre uma separação entre a idéia de entidade sobrenatural e os objetos concretos, os quais, agora, passam a ser apenas habitados ou possuídos. O desenvolvimento cognitivo seguinte representa um salto qualitativo e implica a passagem do naturalismo ao simbolismo. O simbolismo pressupõe uma crescente abstração dos poderes sobrenaturais, dispensando, assim, qualquer relação com objetos concretos. Decisivo para esse movimento em direção à impessoalidade da representação das forças sobrenaturais é a circunstância de que, “agora não apenas as coisas e fenômenos que estão aí e acontecem representam um papel na vida, mas também coisas e fenômenos que significam algo e porque precisamente significam algo (SOUZA, 2000b, p.24-25).

O simbolismo limita-se ao mundo do ser, à distinção entre coisa e ser, não enfatizando, ainda, a distinção capital entre ser e dever ser. Essa distinção pressupõe uma concepção de mundo dualista, produto só das religiões de salvação, representando, então, “em termos de lógica de desenvolvimento, um passo evolutivo decisivo em relação a uma concepção de mundo mágica.” (SOUZA, 2000b, p.26). Ao contrário das concepções mágicas estereotipadas, o dualismo do mundo segundo as religiões de salvação pressupõe a cisão entre a esfera transcendental, a mais importante, e o mundo empírico, corrupto desde a sua criação. A “verdadeira realidade” passa a ser a do “além” em detrimento do “aquém” mundano. Às religiões de salvação orientais o mundo empírico é fugaz, e às ocidentais ele é o reino do pecado. Assim, o palco das religiosidades configurou-se na esfera transcendental, muito mais

nobre do que o seu antípoda empírico. Na introdução à *Ética econômica das religiões mundiais* “Weber vincula esse processo de ‘autonomização’ da esfera social religiosa à transformação peculiar do sentimento impulsionador fundamental da ação religiosa, o qual passa a ser o sofrimento.” (SOUZA, 2000b, p.26). Para não enfastiar o nosso leitor, aconselhamos a leitura da primeira jornada, na qual a “teodicéia do sofrimento”, nos marcos weberianos, foi exposta.

Desse momento em diante, constitui-se uma nova esfera moral, mais ainda, temos o aparecimento da moral, enquanto tal, como esfera autônoma com uma positividade própria, na medida em que suas finalidades se separam de todas as outras finalidades mundanas. Com a concepção de mundo dualista, por força da distinção entre o sagrado dever ser e o profano mundo do ser, constituem-se duas esferas concorrentes e paralelas, abrindo espaço para uma “rejeição religiosa do mundo”, na medida em que o elemento empírico da realidade profana passa a ser desvalorizado pelo dever ser sagrado. Uma primorosa análise das conseqüências e direções das rejeições religiosas do mundo é levada a cabo por Weber nas Considerações intermediárias à ética das religiões mundiais. Todas as religiões de salvação, sejam ocidentais ou orientais, têm como base concepções de mundo dualistas, embora, certamente, com as mais distintas conseqüências. A diversidade dessas conseqüências e influências sobre a conduta prática proporciona, até mesmo, o fio condutor de toda a sociologia da religião weberiana, assim como explica o peso heurístico da esfera religiosa para a explicação da especificidade cultural do Ocidente (SOUZA, 2000b, p.28-29).

A especificidade do racionalismo ocidental, aos olhos de Weber, está na forma peculiar com a qual a religiosidade ocidental solucionou o seu dualismo. O dualismo ocidental “é potencialmente tensional, ou seja, ao contrário do dualismo oriental, a ênfase é potencialmente mais ética do que ritualística. Nesse sentido, abre-se a possibilidade de um conflito aberto entre a positividade ético-religiosa e as demais esferas mundanas.” (SOUZA, 2000b, p.29-30). A solução cabal, conforme já salientamos, foi dada pela ética protestante a partir de seu filão calvinista, pelo qual a interpenetração entre ética e mundo foi levada ao paroxismo. O que interessou a Souza foi o predomínio das relações sociais impessoais na modernidade desencantada pela ética puritana, “as relações intersubjetivas entre os sujeitos perdem, crescentemente, a sua característica emocional e, com isso, a própria peculiaridade das relações entre homens.” (SOUZA, 2000b, p.36). A conversa despresticiosa entre amigos e as relações puramente emocionais são colocadas sob suspeita pela ética puritana, suspeita de idolatrarem a “carne”. Aí o “paradoxo das conseqüências” weberiano está enraizado, porque a

[...] reificação e a conseqüente atitude instrumental em relação a si e aos outros e à natureza seriam, portanto, resultados do específico caminho de salvação da ética protestante. A concepção de mundo teocêntrica e dualista seria desvalorizada pela absolutização do ponto de partida do racionalismo da dominação do mundo motivado religiosamente, o que expressa o caráter autodestrutivo da ética protestante. O mesmo mundo que foi “encantado” por meio do simbolismo viria a ser, por força da necessidade do reconhecimento das leis específicas que o regem, desencantado. Nesse contexto, seriam possíveis duas atitudes fundamentais de conformidade com as novas condições da época: os homens exclusivamente interessados no sucesso, seja sob a forma de poder ou dinheiro, e aqueles que procuram encontrar um equilíbrio entre sucesso e convicção ética. Essa última atitude só é possível para as existências que buscam definir-se na tensão entre o ser e o dever ser e entre a rejeição do mundo e o reconhecimento da legalidade própria do mundo desencantado (SOUZA, 2000b, p.36-37).

Porém, Souza, apoiado no autor alemão Richard Münch, propõe uma interpretação alternativa àquela (identificada por Münch em Schluchter) que realça apenas o predomínio da racionalidade instrumental e da modernidade reificada em Weber. Münch defende a tese da interpenetração ética recíproca, à qual “o mundo secularizado das gerações seguintes não seria apenas regulado pelos estímulos empíricos de mercado capitalista e Estado racional-burocrático, como na tese da coisificação do mundo secular.” (SOUZA, 2000b, p.41). Essas gerações também seriam influenciadas por aquelas instituições. Então, o potencial “normatizador da vida contratual moderna, ancorado no mercado, e o respeito a direitos humanos generalizáveis, como base do Estado democrático moderno, remetem a esse contexto moral que é o pressuposto mesmo da existência dessas esferas.” (SOUZA, 2000b, p.41).

Apesar de Münch conscientemente ir mais adiante, na sua argumentação em favor da permanência de uma cultura normativa como pressuposto do mundo moderno secularizado, do que uma interpretação estrita da sociologia weberiana permitiria, essa discussão é interessante para nossos propósitos de várias maneiras. Inicialmente, ela lembra-nos que o arcabouço institucional do mundo individualista e burguês moderno, se por um lado não pressupõe, necessariamente, uma cultura normativa substantiva, por outro, é enormemente facilitado por ela. Depois, tal discussão permite um ponto de partida interessante para a análise dos diversos casos empíricos de modernização que efetivamente ocorreram no Ocidente. Esse ponto de partida nos permite, por exemplo, comparar experiências históricas concretas segundo a forma mais ou menos conseqüente na qual a cultura normativa da

modernidade logrou se institucionalizar e permear o pano de fundo valorativo e normativo de cada sociedade singular (SOUZA, 2000b, p.42).

Por conseguinte, é a cultura normativa do *individualismo moral* o valor fundamental da modernidade ocidental. Souza a partir deste precípuo valor comparou o processo de modernização do Brasil com outras sociedades nacionais, a dos Estados Unidos, marcada por uma “religião civil” e a da Alemanha assentada na idéia de *Bildung*. E com as nuances destacadas por esse quadro comparativo Souza descortina a especificidade da construção brasileira da modernidade. Para tanto, ele evoca os representantes típicos da nossa “sociologia da inautenticidade”: Sérgio Buarque de Holanda e Roberto DaMatta, ambos representantes de uma versão culturalista (culturalismo atávico), e Raymundo Faoro, representante da versão institucionalista. E com o intuito de demonstrar que a modernidade à brasileira não é coxa, tampouco epidérmica, mas autêntica e em curso, Souza privilegiou Gilberto Freyre.

“O ponto zero da constituição da sociedade brasileira para Buarque é marcado pela circunstância de termos recebido nossa herança européia de uma nação ibérica.” (SOUZA, 2000b, p.161). Conquanto Buarque não tenha esmiuçado com clareza as fronteiras culturais desta herança, é a cultura da personalidade (o mote do personalismo) que se medrou nos trópicos. É a institucionalização do personalismo que emperra a consolidação da solidariedade e das relações horizontais entre nós. O que confere substância à personalidade são os afetos e as emoções, dificultando a criação de relações sociais lastreadas em interesses racionais. Assim, se o primado é dado à personalidade (autárquica) “os caminhos abertos são os do mando e da obediência irrestrita a partir de vínculos verticais de hierarquia.” (SOUZA, 2000b, p.163). Contudo, o personalismo não é apenas a raiz de nossos males, mas, também, a das nossas virtudes, essa espécie de “virtude dos fracos”, a saber, a plasticidade. A plasticidade com a qual os portugueses se fortaleceram em meio ambiente tão hostil e exótico.

As duas principais instituições personalistas são o Estado patrimonial e o catolicismo familiar. “O Estado permanece como uma mera generalização do princípio de sociabilidade familiar baseada na preferência particularista dos afetos, alfa e ômega do personalismo enquanto concepção de mundo.” (SOUZA, 2000b, p.166). O nosso catolicismo é mágico porque “trata as divindades à semelhança dos poderosos profanos, impedindo a eficácia de uma ordem extramundana específica, a qual pressupõe, precisamente, distância entre as divindades e os homens.” (SOUZA, 2000b, p.166). As inclinações ao personalismo não param por aí: a instituição do mercado, o reino da concorrência e da impessoalidade, também

é acossada por ele. O mote personalista dá o tom à vida brasileira, sendo esta encastelada pela presença “ubíqua” daquele. Souza chama a atenção para o fato de que em Buarque há a “afirmação de certa causalidade atávica, um princípio ativo que atravessa séculos com diferenças apenas epidérmicas, meros disfarces do *eterno retorno do mesmo*: o personalismo gestado na colônia e herdado de Portugal”. (SOUZA, 2000b, p.166-167).

O tema clássico do “para inglês ver”, ou seja, da autolegitimação de uma baixa estima nacional pelo disfarce, pelo embuste, pensado de modo a garantir uma transitória aprovação dos outros povos, portanto de fora para dentro, completa o quadro da modernização inautêntica e epidérmica como nosso traço mais característico. O personalismo e o iberismo permanecem como nossa herança mais profunda. Para Buarque, a modernidade e a conseqüente superação do personalismo poderiam ser representadas pelo café paulista e pelo desenvolvimento pretensamente distinto do Estado de São Paulo. Este é também um tema que irá acompanhar as outras versões da nossa concepção de modernização inautêntica (SOUZA, 2000b, p.167).

Raymundo Faoro endossou a versão institucionalista da nossa “sociologia da inautenticidade”. A tese de *Os donos do poder* é a de que o caráter patrimonialista do Estado brasileiro “responderia, em última instância, pela substância intrinsecamente não-democrática, particularista e baseada em privilégios que sempre teria marcado o exercício do poder político no Brasil.” (SOUZA, 2000b, p.168). A estrutura do Estado patrimonialista está enraizada na formação do Estado português do remoto século XII. “Como em Sérgio Buarque, a herança ibérica que finca raízes na nossa sociedade passa a ser responsável por nossa relação exterior e inautêntica com a modernidade.” (SOUZA, 2000b, p.168). Faoro dialogou com o conceito weberiano de patrimonialismo de forma equivocada porque o despiu do seu caráter histórico e dinâmico. “Faoro se interessa pouco pelas transformações históricas do que ele chama de estamento burocrático e procura sempre ressaltar, ao contrário, a permanência inexorável do mesmo sob mil disfarces, que são apenas uma aparência de diferença.” (SOUZA, 2000b, p.171).

A presença sufocante de uma “entidade” (o Estado nos moldes patrimoniais), cujas raízes remontam ao passado lusitano remoto, inscreve os argumentos de Faoro em um circunlóquio teleológico, no qual a dinâmica histórica é encastelada. Assim, o “leitor atento percebe muitas vezes a camisa-de-força que significa a transposição, para as situações históricas as mais variadas, de uma idéia que deixa, ao limite, de ser uma categoria histórica e

assume a forma de uma ‘maldição’.” (SOUZA, 2000b, p.171). Uma maldição que acossa a modernização de um Brasil anacrônico. “O ponto de vista de Faoro é o do liberal clássico. Ele percebe a singularidade do capitalismo bem-sucedido e democrático segundo o modelo de uma sociedade que se constitui antes do Estado.” (SOUZA, 2000b, p.171-172). Para Faoro, ao lado do Estado há um estamento que o controla a favor de interesses próprios, dificultando o florescimento de uma sociedade civil livre e empreendedora. Assim, urge a constituição de uma sociedade civil livre e robusta anterior à constituição de um Estado – caminho inversamente seguido pelo desenvolvimento ocidental e ignorado pela maioria dos liberais, inclusive, por Faoro.

Assim é desde a prematura centralização e unificação do Estado português medieval, o qual, se permite a concentração de recursos necessários à aventura ultramarina, guarda em si um efeito não esperado e perverso: impede as condições propícias para o desenvolvimento do capitalismo industrial. Ou, em outras palavras, impede a constituição mesmo de uma sociedade moderna, visto que o Estado, ao se substituir a atividade empresarial individual baseada no cálculo, intervém inibindo o exercício das liberdades econômicas fundamentais. Com isso, não apenas a atividade econômica é comprometida, mas o próprio exercício das liberdades públicas básicas, acarretando, também, a tibieza da vida democrática como tal (SOUZA, 2000b, p.172).

Faoro ignora o fato de que na maioria dos países ocidentais o Estado ocupou (e ainda ocupa) uma posição de destaque no desenvolvimento histórico do capitalismo. A concepção de Faoro “hispostasia o caso mais excepcional de desenvolvimento capitalista e democrático que se conhece em regra geral e culpa e explica o atraso brasileiro pela simples presença do Estado.” (SOUZA, 2000b, p.181). “O corolário dessa idéia é a crença numa ‘excepcionalidade’ no sentido americano dentro do nosso país: o suposto desenvolvimento alternativo do Estado de São Paulo.” (SOUZA, 2000b, p.181). A tese de Faoro demoniza a presença do Estado e superestima o caso “excepcional” americano como se fosse uma regra geral do desenvolvimento ocidental. Só com a “saída paulista” o Brasil abandonaria a sua herança estatal portuguesa e o seu atraso social, econômico e político tão contumaz.

Souza não propôs uma análise exaustiva do pensamento social brasileiro, tampouco a circunscreveu em uma “história das idéias”, ao contrário, contentou-se em selecionar os aspectos centrais da nossa “sociologia da inautenticidade”. Como estamos dialogando com

Souza, os pormenores teórico-conceituais dos representantes daquela sociologia não nos interessam, chamando a nossa atenção apenas as linhas gerais com as quais a nossa auto-imagem se consolidou.

A tese do atraso brasileiro é endossada também pelo antropólogo Roberto DaMatta. Assim, no livro mais importante do antropólogo, *Carnavais, Malandros e Heróis* (1981), aflora a comparação com o “outro” privilegiado: os Estados Unidos. As categorias caras a DaMatta, as de indivíduo e pessoa, são relativizadas dada a peculiaridade de cada sociedade. “O indivíduo, no Brasil, não seria uma categoria universal e englobadora, como nos Estados Unidos, nem apenas o renunciante, como na Índia. O indivíduo entre nós seria o João-ninguém das massas.” (SOUZA, 2000b, p.183-184). O indivíduo entre nós se opõe à noção privilegiada de pessoa, referendada em um sistema social em que sobejam as relações de compadrio, de família, de amizade e de troca de interesses e favores. Indivíduo e pessoa, eis a especificidade da nossa dualidade constitutiva. No Brasil, ao contrário dos Estados Unidos, temos um sistema “dual” e não unitário.

Assim, outras dualidades importantes para DaMatta, como aquela entre a casa e a rua, por exemplo, que deu título a um de seus livros, são decorrentes da oposição entre indivíduo e pessoa, na medida em que indicam “espaços” privilegiados onde cada uma dessas modalidades de relações sociais se realizaria. À oposição entre a casa e a rua corresponderiam, por sua vez, “papéis sociais, ideologia e valores, ações e objetos específicos, alguns inventados especialmente para aquela região do mundo social” (SOUZA, 2000b, p.185).

Contudo, é no ensaio “Você sabe com quem está falando?” que a interpretação de DaMatta da realidade brasileira vem à tona. O ritual exercitado pela indagação “Você sabe com quem está falando?” põe a nu o “esqueleto hierarquizante de nossa sociedade”, soterrando a cordialidade carnavalesca doutros rituais. Quando as regras gerais e universais são acionadas, algum medalhão evoca o ritual para restaurar a hierarquia. Por conseguinte, o “ritual é ‘desagradável’ precisamente porque verbaliza o que não deveria ser dito para ser eficaz, quebrando assim o pacto silencioso e cordial de uma sociedade em que cada um efetivamente deve conhecer o ‘seu lugar’.” (SOUZA, 2000b, p.187). Entretanto, as regras universais e impessoais têm validade parcial, dado o nosso sistema “dual”.

É como se tivéssemos duas bases por meio das quais pensássemos o nosso sistema. No caso das leis gerais e da repressão, seguimos sempre o código burocrático ou a vertente impessoal e universalizante, igualitária, do sistema. Mas no caso das situações concretas, daquelas que a “vida” nos apresenta, seguimos sempre o código das relações e da moralidade pessoal, tomando a vertente do “jeitinho”, da “malandragem” e da solidariedade como eixo de ação. Na primeira escolha, nossa unidade é o indivíduo; na segunda, a pessoa. A pessoa merece solidariedade e um tratamento diferencial. O indivíduo, ao contrário, é o sujeito da lei, foco abstrato para o qual as regras e a repressão foram feitas (DAMATTA, 1991, p.169).

“De acordo com essa ótica, a lei geral e abstrata teria uma validade de primeira instância. Afinal, ela pressupõe uma igualdade de ‘partida’ que bem pode ser confirmada como verdadeira no ponto de ‘chegada’, ou seja, nos casos concretos do dia-a-dia.” (SOUZA, 2000b, p.188). Todavia, na hipótese de conflito, a pergunta embaraçosa evoca imperativos que não obedecem à lei geral. Aqui, são as relações pessoais que imperam, a pessoa como instância fundamental. “Seria como se as relações pessoais entre nós desempenhassem o papel do Judiciário nos países individualistas e igualitários.” (SOUZA, 2000b, p.188). O “Você sabe com quem está falando?” restabelece o primado da pessoa nas situações em que só havia o indivíduo. O dualismo proposto pelo antropólogo implica afirmar que os brasileiros são avessos às instituições sociais fundamentais como Estado e mercado. E é aí que está a marca da nossa “sociologia da inautenticidade”, porquanto este é o nosso fado: o de sermos avessos ao código universal e igualitário das instituições ocidentais. Segundo Souza (2000b) a evidência e eficácia desse tipo de discurso são incomensuráveis, eis a pertinência de pô-lo à prova.

O dualismo configurado pelas noções de indivíduo e pessoa foi desenvolvido pelo antropólogo ao longo das décadas de 80 e 90, tanto em trabalhos de divulgação, *O que faz o Brasil, Brasil?* (1999), quanto em livros consagrados como *A casa e a rua* (1991), constituindo as duas noções a base do “dilema brasileiro”. O antropólogo desenvolveu em seus estudos uma teoria social que tenta desvelar a “gramática social profunda” da sociedade brasileira, gramática não raro inconsciente ou inarticulada na consciência dos indivíduos. A “gramática social profunda” à brasileira é dual (e não unitária como nos Estados Unidos), composto por dois princípios antagônicos, o da impessoalidade dos indivíduos e o das relações de compadrio e de amizade presentes na noção de pessoa. No entanto, a dualidade aludida por DaMatta está, segundo Souza, enredada na aporia.

Sabemos que em sociedades modernas os dois poderes impessoais mais importantes são o Estado e o mercado capitalistas. Essas são também as instituições que DaMatta tem em mente quando se refere ao mundo competitivo, hostil, das regras gerais e impessoais associadas à competição capitalista e ao aparelho repressivo do Estado. Em oposição a este, teríamos o mundo da casa, onde as relações se regem pela afetividade e todos são super-cidadãos. Esse seria o lugar onde os brasileiros se sentiriam bem e onde poderiam desenvolver sua decantada cordialidade. Existe, no entanto, um problema básico nesse quadro à primeira vista bem arrumado que precisaria ser explicado: qual é o conjunto de regras ou normas que explica e constitui a articulação entre esses dois mundos? Se DaMatta pretende explicar as normas e regras sociais últimas que esclarecem nossa singularidade, então a forma de articulação entre esses dois princípios tem de ser explicada. A dualidade enquanto tal é uma simples aporia (SOUZA, 2000b, p.190-191).

Não há classes e grupos sociais na interpretação damattiana da dualidade brasileira. “O tema da estratificação social e da relação dessa com valores desempenha um papel, na melhor das hipóteses, marginal no seu esquema explicativo. Na reflexão de DaMatta encontramos apenas indivíduos e ‘espaços’ sociais.” (SOUZA, 2000b, p.192). Segundo Souza é por não vincular a dualidade a uma teoria da estratificação social que DaMatta tropeça. “Valores passam a ser concebidos como alguma coisa que existe independentemente de sua institucionalização, agindo de forma misteriosa sobre indivíduos e espaços sociais.” (SOUZA, 2000b, p.192). Os espaços privilegiados pelo antropólogo, a casa e a rua, são “esferas de ação social” específicas, nas quais o comportamento individual é motivado por valores irreconciliáveis: na casa impera o reino dos sentimentos, do particularismo da pessoa, e na rua vicejam a igualdade e a competição entre iguais (conquanto o ritual “*Você sabe com quem está falando?*” tenha aí uma presença desagradável). Entretanto, DaMatta não explica com precisão a existência desses espaços tão antagônicos. Quando ele enfrenta a questão é Weber a referência central, recorrendo “às discussões desse autor sobre o tema das éticas sociais dúplices ou múltiplas típicas de sociedades tradicionais ou semitradicionais.” (SOUZA, 2000b, p.193).

Isso é sem dúvida correto. Faz parte da interpretação weberiana do desenvolvimento ocidental precisamente demonstrar como havia a necessidade de se explicar o aparecimento de uma ética unitária dentro do contexto da própria concepção de mundo tradicional e religiosamente motivado. A rápida expansão, no alvorecer da modernidade, da ética ascética

protestante, com sua concentração em objetivos intramundanos e singularizados e não mais dúplices ou contraditórios, ajuda, sem dúvida, explicar o enorme impulso que essa idéia representou para o progresso material da cultura ocidental. No entanto, como nos lembra a bela metáfora do manto do santo que se transforma em gaiola de ferro, ao final da Ética protestante e o espírito do capitalismo; nós, habitantes do mundo impessoal moderno, podemos abdicar desse incentivo subjetivo. Os homens religiosos do alvorecer da modernidade tinham a possibilidade de escolher se seguiriam uma ética múltipla tradicional ou se optariam pela ética única da nova religião. O fato de nós modernos não termos mais essa opção significa, para Weber, que as instituições impessoais do capitalismo moderno, principalmente mercado competitivo e Estado burocrático, criam estímulos para a conduta individual que não estão mais à disposição da volição dos agentes. Nós somos, em grande parte, até em nossas emoções mais íntimas, produto das necessidades da reprodução institucional de Estado e mercado. É para esse fato fundamental que Weber quer apontar com o uso de suas metáforas mais conhecidas, como “gaiola de ferro” ou “destino” (SOUZA, 2000b, p.193-194).

Portanto, a impessoalidade não é eficaz apenas no mundo da rua, ao contrário, ela amplia o seu escopo de atuação, penetrando, inclusive, nos recônditos de nossa intimidade. Ao contrário do que supõe a dualidade damattiana, as instituições, como Estado e mercado, não estão circunscritas a um espaço único, ausentando-se das relações interpessoais. As instituições não são independentes dos indivíduos na medida em que são estes quem colocam em prática os valores daquelas, estando o universo hostil da rua vinculado ao da casa. Como DaMatta crê que os valores têm existência independente da vida institucional, há o desdobramento de uma cidadania, igualmente, “dual”. No aconchego doméstico sou um supercidadão, dotado de muitos direitos e nenhum dever, contudo, no universo hostil da rua eu sou um subcidadão, acossado pela lógica do “não pode” e “não deve”.

Assim, a supercidadania e a subcidadania estão circunscritas espacialmente. Portanto, há um desconchavo implícito a essa lógica espacial: a hostilidade da rua é exasperada e a docilidade doméstica é superestimada. Será que uma mulher (negra e pobre) espezinhada na rua acredita ser a “sua” residência (dominada por um marido violento) um verdadeiro “lar”? Como se vê a assunção de “espaços” com positividade própria é problemática. Mas não são só os pressupostos teóricos do antropólogo que estão em xeque, mas, igualmente, a sua inexatidão empírica. Para Souza o principal deslize empírico de DaMatta foi o de considerar o dualismo indivíduo/pessoa como uma idiosincrasia tão-somente brasileira.

DaMatta acredita que aquilo que ele chama de esferas do “indivíduo” e da “pessoa” e de “espaços” da casa e da rua não é típico de toda sociedade moderna e complexa, e sim atributo de uma sociedade tradicional ou semitradicional, como ele percebe o Brasil. Acredito que por trás da evidência dessas noções damattianas esconde-se uma noção indiferenciada do indivíduo ocidental moderno (SOUZA, 2000b, p.199).

“É a imagem (no caso desvalorizada) do brasileiro de si mesmo que parece ser dramatizada na teoria damattiana. Afinal, por que se supor uma tendência inata dos brasileiros à corrupção e ao estabelecimento de relações de favores?” (SOUZA, 2000b, p.202). Souza menciona casos de corrupção e favorecimento político na Alemanha e a visão disseminada entre os norte-americanos de que a “grande política” é deveras suja. Portanto, os deméritos tidos por DaMatta como pertencentes unicamente à idiossincrasia brasileira permeiam outros países modernos, vistos por nossa “sociologia da inautenticidade” como excepcionais. A oposição entre casa e espaço público, longe de ser um apetrecho do folclore brasileiro, constitui o próprio mundo impessoal da modernidade ocidental. A divisão entre vida pública e vida íntima é uma invariante das sociedades modernas e não somente da tupiniquim ²⁹.

Comumente a teoria damattiana é associada a Gilberto Freyre e não à tradição personalista. Entretanto, Souza insiste no contrário: apesar de algumas semelhanças, “esse

²⁹ Souza reconhece que noutros trabalhos DaMatta - *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira* (1994) – tentou relevar a posição do elemento intermediário, pensando o Brasil a partir do número três. No entanto, segundo aquele este ainda persiste em ignorar o modo estratificado pelo qual o individualismo se combina com o holismo. “O que temos na análise damattiana desse ponto é, portanto, como não poderia deixar de ser, a não mediada descrição concreta de nossa paixão pelo hibridismo, indo até a caracterização algo caricatural de nossas comidas, como a feijoada, como híbridas de sólido e líquido! O curto-circuito concretista chega às raiais de um misticismo do três! Nele cabem mulatas, feijoadas e o que mais nossa imaginação possa criar.” (SOUZA, 2000b, p.204). Como o livro de Souza foi publicado em 2000 ele não pôde dialogar com estudos ulteriores de DaMatta, como o livro de ensaios e memórias intitulado *Tocquevilleanas: notícias da América* (2005). Livro no qual o antropólogo tomou a singularidade da formação histórico-cultural estadunidense não mais como excepcionalidade (o “outro” privilegiado), mas, antes, como uma das versões (embora seja a versão-mor) do desenvolvimento da modernidade ocidental. O antropólogo ensaiou aí a tentativa de ponderar os aspectos positivos e negativos do individualismo norte-americano. Salta aos olhos de um leitor sensível ao pathos *da vida e da literatura* a existência de um autor nostálgico, porque fisicamente distante de sua pátria (o livro foi escrito enquanto DaMatta lecionava como professor visitante nos Estados Unidos), e “amolecido” pela maturidade proporcionada pela velhice. Vale a pena a leitura doutro livro mais recente de DaMatta, *Crônicas da vida e da morte* (2009), em que o antropólogo edulcorado pela saudade dos entes queridos (que não pertencem mais a “este mundo”) mapeia, despretensiosamente, alguns dos sentidos da vida e da morte. Surpreendem-nos as recorrências damattianas ao cinema italiano, à literatura de Thomas Mann e à filosofia de Schopenhauer.

autores partem de pressupostos distintos e chegam a conclusões que não poderiam ser mais díspares.” (SOUZA, 2000b, p.208). Os diagnósticos dos autores sobre a modernidade brasileira são conflitantes, sendo possível ver em Freyre uma “leitura alternativa” dos dilemas da modernidade brasileira, sem encastelá-la em argumentos consagrados pela “sociologia da inautenticidade”. Assim é que Souza propõe uma leitura parcial de Freyre, sobretudo daquele de *Sobrados e mucambos*, na qual é evidenciada uma análise empírica da “europeização” do Brasil da primeira metade do século XIX. Souza não está interessado no Freyre “maduro” interessado na sistematização científica de sua “tropicologia”, mas, ao contrário, no Freyre “jovem” e marcado pelo tom aberto, propositivo e hipotético de seus estudos. É claro que Souza (como bom sociólogo que é) não se fascina pelos “cortes epistemológicos”. Ele apenas seleciona e enfatiza o “seu” Freyre, não por acaso, o jovem e já erudito pesquisador do Brasil tropical. Portanto, dois são os livros com os quais Souza dialoga: *Casa-Grande & Senzala* (2006) e *Sobrados e mucambos* (1990). Ambos os livros serão nomeados, doravante, CGS e SM.

Souza privilegia o debate com os comentadores de Freyre, sobretudo com o trabalho de Ricardo Benzaquen de Araújo (2005), *Guerra e paz: casa grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, e, por via deste, com o Luiz Costa Lima de *A aguarrás do tempo* (1989). Araújo acentua a “hybris” de Freyre como mero “excesso”, sendo ela a categoria capaz de explicar as contradições e ambigüidades do pensamento deste. Nesse pormenor, Souza evoca Weber para indicar que todas as realidades são complexas, evitando, assim, superestimar a complexidade duma realidade dada, no caso a tropical.

“Toda” realidade é complexa na medida em que é perpassada por incontáveis cadeias significativas vertical e horizontalmente ilimitadas. Esse é um ponto conspícuo da construção conceitual de inspiração neokantiana em Max Weber, por exemplo. O tipo-ideal é, nesse sentido, uma hierarquia seletiva de aspectos de uma dada realidade. Um bom tipo-ideal é aquele que logra selecionar os aspectos mais importantes da realidade a ser descrita. Na impossibilidade de reprodução da realidade em toda a sua complexidade, como quer o imanatismo hegeliano, o qual para Weber produz tipos-ideais “sem o saber”, a redução da complexidade, precisamente do “excesso” a partir da construção de conceitos unívocos, é o apanágio do bom trabalho conceitual (SOUZA, 2000b, p.217).

Em CGS o antropólogo pernambucano apontou a família com o núcleo central da organização social do Brasil colonial. Em virtude do catolicismo português mais ritualístico, acrescido no Brasil da dependência política e econômica em relação ao senhor de terras e de

escravos, o patriarcalismo familiar desenvolveu-se sem atritos. A família patriarcal, formada pelo senhor e sua família nuclear, reunia em torno de si os bastardos e dependentes, além dos escravos domésticos e os escravos de lavoura. E aí que a “imprecisão” e a “ambigüidade” vêm a lume: “referindo-se à forma peculiar com que uma sociedade singular vinculava umbilicalmente despotismo e proximidade, enorme distância social e íntima comunicação.” (SOUZA, 2000b, p.219). O cenário é de voluptuosidade, violência e proximidade edulcoradas. As paixões violentas consubstanciadas no coito dão o tom e a vida, apesar de sofrida a alguns, é melíflua. Sabe-se quão impressionista era a verve de Freyre, responsável não só por nos enlevar, mas, por construir verdadeiras “arapucas” teórico-conceituais.

É o português o elemento central da colonização brasileira na medida em que ele domina o cenário plasticamente. E é essa plasticidade a responsável pela influência da cultura negra “nos costumes, língua, religião e, especialmente, numa forma de sociabilidade entre desiguais que mistura ‘cordialidade’, sedução, afeto, inveja, ódio reprimido e praticamente todas as nuances da emoção humana.” (SOUZA, 2000b, p.219). O drama social do Brasil colônia é proporcionado pela desigualdade despótica com a qual os senhores se relacionam com os escravos, conquanto o despotismo suscite, nalguns casos, intimidade e afetos. Nos trópicos os escravos são (quase) da família.

Souza, contrariando Araújo – ao qual foi o elemento cristão que singularizou a escravidão brasileira –, indica que em Freyre é o elemento mouro o que atribuiu à escravidão brasileira especificidade. O fato de que a escravidão brasileira foi menos “cruel” do aquela praticada na América inglesa deve-se aos sistemas português e maometano de escravidão. Ademais, em virtude da necessidade de povoamento de um Brasil continental, a poligamia praticada entre portugueses e negros constituiu-se como meio de incremento populacional. Contudo, a poligamia, à maometana, permitiu desdobramentos sociais mais densos: “o filho da escrava africana com o senhor europeu ‘poderia’, ou seja, existia a possibilidade real, quer ela fosse atualizada ou não, ser aceito como ‘europeizado’, no caso de aceitação da fé, dos rituais e dos costumes do pai.” (SOUZA, 2000b, p.225). Contudo, o nosso específico patriarcalismo está associado, segundo Souza, à noção de *sadomasoquismo*. E é a partir desta noção que o sociólogo brasileiro tenta uma interpretação alternativa de nossa “semente societária”.

Qualquer leitor com suficiente paciência poderia contar às dezenas as referências de Freyre a relações sadomasoquistas, seja em *CGS*, seja em *SM*,

seja ainda em livros como *Nordeste*. No entanto, esse esforço pode ser também seguido segundo um princípio antes sistemático do que tópico, tentando-se perceber, acima de tudo, o alcance analítico dessa noção para a empreitada hermenêutica a que Freyre se propõe. Estou convencido de que a análise desse conceito pode ser de alguma ajuda para a compreensão da ambigüidade ou imprecisão talvez mais importante no conceito de patriarcalismo de Gilberto Freyre: a consideração simultânea de distância e segregação com proximidade e intimidade (SOUZA, 2000b, p.226).

“É precisamente como uma sociedade constitutiva e estruturalmente sado-masoquista, no sentido de uma patologia social específica na qual a dor alheia, o não reconhecimento da alteridade e a perversão do prazer transformam-se em objetivo máximo” (SOUZA, 2000b, p.228) das relações sociais. E mesmo após de abolida a escravatura este sadomasoquismo persiste subjacente às ações sociais dos indivíduos. Mesmo e apesar da abolição, os indivíduos permanecem aparentados do menino Brás Cubas, personagem machadiano afeiçoado a judiar com negros. Portanto, as relações sociais típicas do Brasil colonial não foram idílicas, foi sádica a relação do senhor com as mulheres, os filhos e os escravos. Porém, ao lado do caráter despótico há o elemento íntimo da “proximidade”. Assim, “a extensão da família poligâmica, de origem moura, entra no raciocínio do autor, creio eu, precisamente para explicar esse outro tipo de ‘comunicação social’ entre desiguais. É aqui se forja a ‘pré-história’ do mestiço, especialmente do mulato brasileiro”. (SOUZA, 2000b, p.231). A proximidade está, sobretudo, no fato de que o patriarca imprime aos membros de sua “família ampliada” atividades de confiança tais como a caça de escravos fugidos e serviços militares.

É em *SM* que Freyre trata sociologicamente a ascendência da cultura citadina no Brasil a partir da derrocada do patriarcado rural. “Tão importante quanto à mudança do centro economicamente dinâmico foi a transformação social de largas proporções, implicando novos hábitos, novos papéis sociais, novas profissões, nova hierarquia social.” (SOUZA, 2000b, p.235). Não vamos aqui nos ater aos fatores históricos da mudança aludida por Freyre. Interessam-nos, antes, os elementos culturais, sociais e simbólicos da mudança. Quando houve a transição do poder político, econômico e cultural do campo para a cidade, o primeiro transformou-se na cidade. O sobrado, a casa senhorial na cidade, opõe-se ao perigo do espaço público. “A passagem do sistema casa grande e senzala para o sistema sobrado e mocambo fragmenta, estilhaça em mil pedaços uma unidade antes orgânica, antagonismos em equilíbrio, como prefere Gilberto”. (SOUZA, 2000b, p.237). Os mocambos configuraram-se como o espaço dos negros pobres e de muitos mestiços pobres das cidades. Com o abandono

e sem mecanismos institucionais de integração à sociedade brasileira em curso, eles tornaram-se perigosos, “capoeiras”. E os sobrados, escuros e pouco higiênicos, tornaram-se o verdadeiro refúgio senhorial em face do perigo da “rua”.

“No entanto, a urbanização também representou uma mudança lenta, mas fundamental, na forma do exercício do poder patriarcal: ele deixa de ser familiar e abstrai-se da figura do patriarca, passando a assumir formas impessoais”. (SOUZA, 2000b, p.238). Doravante, o poder patriarcal é (relativamente) limitado, ficando restrito à sua casa. Mas a real mudança ainda estava por vir: “essa mudança recebe, como vimos, o nome de reeuropeização, ou até, dado o caráter difusamente oriental da sociedade colonial brasileira, da europeização do Brasil.” (SOUZA, 2000b, p.239).

Impacto verdadeiramente democratizante parece ter sido o advento mais ou menos simultâneo do “mercado” e da constituição de um “aparelho estatal autônomo”, com todas as suas conseqüências sociais e culturais. A reeuropeização teve um caráter de reconquista, no sentido de revalorização de elementos ocidentais e individualistas em nossa cultura por meio da influência de uma Europa, agora já francamente burguesa, nos exemplos da França, Alemanha, Itália e, especialmente, da grande potência imperial e industrial da época e terra natal do individualismo protestante, a Inglaterra (SOUZA, 2000b, p.239).

As idéias liberais e individualistas grassaram nalguns setores da imprensa e tribunais parlamentares. Porém, essas idéias não exerceram tanto impacto quanto a “entrada em cena no nosso país do elemento burguês democratizante por excelência: *o conhecimento e, com ele, a valorização do talento individual*, que tanto o novo mercado por artífices especializados, como as novas funções estatais exigiam.” (SOUZA, 2000b, p.240). O que Freyre realça é a possibilidade de mobilidade social aberta aos mestiços e filhos ilegítimos de senhores na medida em que estes, desprovidos doutra fonte de riqueza, passaram a aprender os novos ofícios mecânicos, “quase sempre como aprendizes de mestres e artesãos europeus, passaram a formar o elemento mais tipicamente burguês daquela sociedade em mudança: o elemento médio, sob a forma de uma meia-raça.” (SOUZA, 2000b, p.241). Ao lado do caminho aberto pelos ofícios mecânicos, aprendidos por mãos mulatas habilidosas, surgia o mestiço bacharel, associado às funções do Estado e a uma cultura mais retórica e humanística do que a cultura técnica do mestiço artesão.

“O processo de incorporação do mestiço à nova sociedade foi paralelo ao processo de proletarianização e demonização do negro. Tanto o escravo como o pária dos mocambos nas

idades eram o elemento em relação ao qual todos queriam se distinguir.” (SOUZA, 2000b, p.242). Só aos mestiços foi garantida a hipótese simbólica de “embranquecimento”. Considerando as reflexões do sociólogo norte-americano Robert Bellah (1991) sobre o papel dos valores na definição da especificidade das sociedades, Souza conclui que para uma “sociologia que não se deixe cegar por uma concepção instrumentalista dos valores esse tema é fundamental. Ele permite ver o ‘branco’ ou o ‘negro’ não é uma categoria biológica, mas cultural. Essa afirmação parece trivial, mas não é.” (SOUZA, 2000b, p.248). Entretanto, não é tão simples daí deduzir uma “democracia racial”, tal como alardeou Freyre.

Escapava a Gilberto Freyre, no entanto, a íntima vinculação entre “questão racial” e “questão democrática” num país como o Brasil do século XIX (e ainda hoje) em que os pobres e excluídos eram negros ou mestiços (livres ou não). Para o “holista” Freyre, para quem a questão principal é o “acolhimento” do diferente, dentro de uma hierarquia que provê a todos com um lugar, a possibilidade de ascensão individual de pessoas de cor terminaria por “resolver”, no Brasil, a questão racial como um “caminho alternativo” de resolução da questão democrática. Escapava também a Freyre que o princípio da igualdade política e jurídica não é meramente adscrito a uma esfera específica da sociedade e que, em certo sentido, qualquer caminho alternativo que o “contorne” está viciado de nascença. Igualdade não é um mero “direito” que pode ser compensado por valores e práticas “benignas” de assimilação e integração (SOUZA, 2000b, p.250).

Após rastrear as principais características das conceituações do “jovem” Gilberto Freyre, Souza interpreta a modernização brasileira como sendo uma modernização “seletiva”. O momento histórico fundamental se dá a partir da data simbólica de 1808, data tanto da “abertura dos portos, primeiro passo para o processo de troca de mercadorias e do incipiente mercado capitalista que se instaura no país, como da vinda da família real, primeiro passo para a constituição de um aparelho de Estado tendencialmente racional.” (SOUZA, 2000b, p.252). A nossa revolução modernizadora está na influência da Europa individualista e burguesa, “nos exemplos de mercadores e industriais, especialmente ingleses, e, em menor número, franceses e alemães, que tomam de assalto o país a partir da abertura dos portos em 1808.” (SOUZA, 2000b, p.253).

O nosso código valorativo dominante não é dual, na verdade, ele está inscrito, à brasileira, no “individualismo moral” típico da modernidade ocidental. Dizer que

[...] o nosso código valorativo dominante é o do individualismo moral desde então, não significa dizer, obviamente, que o Brasil seja um país moderno, rico e democrático como os países centrais do Ocidente. Significa afirmar o fato, de todo modo prenhe de conseqüências, de desde sua institucionalização, a partir da primeira metade do século XIX, tender a ser considerado justo, legítimo ou valorável, no nosso país, apenas as premissas, comportamentos, atitudes, leis, enfim, projetos coletivos de toda sorte, que sejam justificáveis segundo as normas que regem o código valorativo do individualismo moral ocidental (SOUZA, 2000b, p.254-255).

“A importância da contribuição de Gilberto Freyre para o esclarecimento da singularidade cultural brasileira explica-se, a meu ver, precisamente por esse seu mérito principal: o de ter percebido que a revolução modernizadora” (SOUZA, 2000b, p.245) do início do século XIX tinha vindo para ficar no Brasil, colocando em xeque o personalismo então reinante. Souza não escamoteia o fato de que existem outros códigos concorrentes, tampouco o de que o acesso aos bens culturais seja desigual. O importante é destacar a *institucionalização do acesso diferencial* aos bens culturais, acentuando como alguns valores passam a ser aceitos pela maioria da população. A partir do conceito de cidadania regulada proposto pelo cientista político Wanderley Guilherme dos Santos (1998) Souza ressalta a *seletividade* própria ao processo de modernização à brasileira. Não obstante este tenha se inspirado naquele conceito, a seletividade é outra.

A seletividade do processo, no entanto, era antiga e havia se mostrado desde o começo da modernização *espontânea*, a partir de inícios do século XIX. Nesse sentido, a cidadania regulada não é “achado de engenharia institucional” dos revolucionários de 1930, como afirma W.G. dos Santos. Ela parece ser, ao contrário, um elo numa corrente bem mais longa, uma seletividade que acompanha nossa modernização desde seu início. De certa forma, ela cria, pelo abandono, um exército de párias urbanos e rurais sem lugar no processo produtivo e sem lugar na comunidade política. Também será apenas aquele trabalhador *cidadão regulado*, ou seja, o trabalhador reconhecido, bem qualificado e organizado que se imporá, nas últimas décadas do século XX, como um interlocutor que exige ser ouvido na arena política (SOUZA, 2000b, p.266).

A modernização brasileira é seletiva porque não incorpora à esfera simbólica do individualismo moral a imensa massa de párias urbanos e rurais. Contudo, e apesar deste padrão seletivo, “o Brasil é certamente um país moderno no sentido ocidental do termo, se levarmos em conta que os valores modernos e ocidentais são os únicos aceitos como

legítimos.” (SOUZA, 2000b, p.267). As oposições de outrora são desfeitas: agora imperam aquelas dominadas pela impessoalidade (à brasileira) da modernidade ocidental, como doutor/analfabeto, trabalhador qualificado/desqualificado, morador de bairros nobres/favelados. “O vínculo de dominação passa a ser impessoal por referir-se a valores inscritos dentro da lógica de funcionamento das instituições fundamentais do mundo moderno, especialmente do mercado capitalista.” (SOUZA, 2000b, p.260-261). Então, e contrariando os pressupostos subjacentes à sociologia da inautenticidade, a nossa modernidade é deveras *autêntica e seletiva*, como as demais do mundo moderno³⁰.

IV. A Sociologia do Direito de Weber lida por brasileiros.

Aluizio Batista de Amorim (2001) mapeou alguns elementos da Sociologia do Direito de Weber, relacionando-a com a crise das instituições jurídicas brasileiras. Na segunda jornada, concernente à racionalização jurídica tal como a pensou Weber, não houve menção ao nome de Amorim. Duas autoras foram privilegiadas: Katie Argüello (1997) e Patrícia Castro Mattos (2002). Há dados curiosos neste percurso: os três trabalhos dedicados a perscrutar a sociologia jurídica weberiana foram resultados de três dissertações de mestrado, vinculadas a Programas de Pós-Graduação brasileiros em Direito, exceto pela dissertação de Mattos defendida na área institucional de Sociologia.

As três dissertações de mestrado contaram com a participação, entre a banca examinadora, de Jessé Souza. Ou seja, três jovens pesquisadores foram agraciados pelo aguilhão da crítica de um pensador veterano. *Aguilhão* não na acepção dolorida do ferrão que tortura, mas na acepção figurada daquilo que incentiva e estimula. Souza que em seu

³⁰ Os estudos mais recentes de Souza têm se preocupado com outras questões, conquanto a referência à modernização brasileira permaneça central. Conforme nos é lembrado por Sell (2007) “em sua produção posterior (Souza, 2003; 2006) parece ter se deslocado desta questão, ainda que conserve a marca da ampla fundamentação teórica e da perspectiva macro-histórica. Ocorre que o foco de sua reflexão tem sido voltado para a questão do entendimento da subcidadania e na desigualdade no Brasil (já presente em seus textos anteriores), mais do que para a caracterização da modernidade no Brasil. Além disso, o autor parece aproximar-se do conceito de ‘modernidade periférica’ o que, também, tem merecido a crítica dos seus pares.” (SELL, 2007, p.245). Por conta do nosso recorte não nos debruçamos sobre estes estudos mais recentes de Souza.

doutorado foi orientando do sociólogo alemão Wolfgang Schluchter, principal intérprete na Alemanha da teoria weberiana. Permitam-me uma digressão ³¹.

Para Amorim (2001) a Sociologia do Direito de Weber comporta algumas distinções, como, por exemplo, a de Direito Público e Direito Privado, a de direito positivo e direito natural, a de direito objetivo e direito subjetivo, e a capital entre direito formal e direito material. Capital por condicionar a racionalização do direito. O direito é formal quando as suas decisões são adotadas a partir de critérios especificamente jurídicos, intrínsecos ao ordenamento jurídico e não extrínsecos. O direito é material a partir do momento em que adota critérios alheios ao ordenamento jurídico.

O tipo-ideal de direito racional-formal é o que alcançou o maior grau de racionalidade. Os seus postulados são extremamente racionais: a) toda decisão jurídica representa a “aplicação” de uma norma abstrata a um caso concreto; b) as soluções são dadas a partir de preceitos abstratos em vigor no ordenamento jurídico; c) os preceitos jurídicos fiam-se num sistema “sem lacunas”; d) “construções irracionais” são irrelevantes para o direito, e) a conduta dos homens em comunidade é tida como “aplicação”, “execução” ou “infração” de preceitos jurídicos. Por outro lado, o tipo-ideal de direito racional material concerne a um direito cujos critérios de decisão são adotados a partir de imperativos éticos, postulados políticos e regras utilitárias. O direito racional material é avesso ao formalismo jurídico. “Tem-se daí duas maneiras de conceber a justiça: uma se atém exclusivamente às regras da ordem jurídica, sendo justo o que diz a letra fria da lei ou a lógica do sistema; a outra leva em consideração a situação, as intenções dos indivíduos.” (AMORIM, 2001, p.147).

Portanto, “a racionalidade do direito pode ser também formal ou material, o que quer dizer que não será nunca perfeita, pois todos os conflitos jurídicos nascem do antagonismo insuperável entre essas duas espécies de direitos.” (FREUND, 1987, p.184). Daí há duas

³¹ A modernidade das instituições de ensino superior consolidou-se, jovens brasileiros conquistam o título de doutores tanto em instituições nacionais quanto européias e norte-americanas de proa. E pesquisas relacionadas a Weber avolumam-se à proporção que rastreá-las plenamente torna-se tarefa frustrada de antemão. E eu, vinculado à primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), serei incentivado pelo “agulhão” de dois examinadores cujas trajetórias de pós-graduação passaram pela UFMG, uma espécie de bastião mineiro da excelência acadêmica, ao menos, para aqueles que a olham de fora. Sem contar o “agulhão” – quase melífluo de tão doce, honesto e educado – do meu orientador e amigo, Professor João Marcos, cujo doutorado foi na USP, tida por muitos como uma das melhores instituições de ensino superior do Brasil. Instituições localizadas no interior do Brasil não estão mais à margem daquilo que de melhor é produzido no país, e, quiçá, esta dissertação não esteja tão aquém daquelas escritas por mestrands de programas mais “consagrados”.

jurisprudências irreconciliáveis: a *Begriffsjurisprudenz*, assentada apenas em conceitos jurídicos, e a *Interessenjurisprudenz*, apoiada nos interesses materiais dos homens. Weber acentua os conflitos existentes entre o direito racional-formal e o racional-material, ciente de que os seus tipos-ideais raramente são encontrados em “estado puro” na realidade empírica. As variações empíricas oferecidas pela história humana são impressionantes, frustrando o analista preocupado em escoimar, conceitualmente, a realidade. Weber não preferiu o direito racional-formal ao racional-material, a análise não é valorativa, ele apenas o encarou como o tipo mais racionalizado no mundo “desencantado” do Ocidente moderno. O predomínio só do direito racional-material conduziria os homens à insegurança da “justiça de Cádi”. Porém,

[...] certamente, a legalidade e a equidade podem ambas servir de critérios para uma conduta jurídica significativa e as duas podem ser arbitrárias e irracionais ou racionais. É claro que uma justiça exclusivamente material acabaria servindo de negação do direito. Por outro lado, nunca existiu e sem dúvida jamais haverá justiça puramente formal que possa dispensar toda e qualquer consideração estranha ao direito (FREUND, 1987, p.184).

“A racionalidade-formal é, no entanto, a base e a vida dos sistemas jurídicos ocidentais na atualidade. Está no centro de gravidade do tipo de dominação racional-legal, cujo modelo mais próximo deste tipo são as democracias liberais.” (AMORIM, 1987, p.148). É a racionalidade formal a que corporifica os atributos da previsibilidade e da calculabilidade, essenciais à segurança jurídica dos agentes. Esta racionalidade é o baluarte do ordenamento jurídico moderno, eficiente e seguro em relação ao ordenamento absolutista, no qual todas as decisões estavam na mão de um soberano imponente, inclusive, sobre a vida e a morte dos seus súditos. “Neste aspecto, a racionalização do direito apresenta ganhos sociais. Entretanto, o caráter problemático decorrente da dominação legal liga-se ao seu aspecto operacional.” (AMORIM, 2001, p.148). A previsibilidade e a calculabilidade implicam a impessoalidade da administração da justiça, vinculada à burocracia.

Do ponto de vista teórico, a dominação racional burocrática deveria funcionar com a precisão de um relógio, no sentido de proporcionar a igualdade de direito e obrigações, equanimidade e justiça. Teoricamente, a burocracia estaria atendendo aos reclamos democráticos. Mas, como a burocracia tende para a exigência cada vez maior de especialização, o provimento dos cargos do Estado irá se basear nas qualidades técnicas e formação acadêmica adequada das pessoas. Este aspecto estabelece uma

antinomia básica da dominação legal com referência à burocracia e aos valores democráticos. As exigências burocráticas, no provimento dos cargos, com efeito, tende a formar castas e privilégios de *status*. Pode-se exemplificar isto no caso brasileiro, onde o conflito burocracia *versus* público é recorrente. A tendência da burocracia forma, então, um poder paralelo, que sob o princípio *sine ira et studio*, fecha-se e afasta-se cada vez mais da sociedade (AMORIM, 2001, p.148-149).

Para Amorim (2001) o tipo ideal weberiano de dominação legal coaduna-se com o modelo das democracias liberais burguesas, sendo possível identificar o desgaste do paradigma liberal-legal inscrito na crise das instituições jurídicas brasileiras. O autor buscou em Weber “um modelo analítico alternativo às correntes dominantes no âmbito da teoria sociológica do direito, nas últimas duas décadas, destacando-se, dentre elas, a sistêmica e a marxista.” (AMORIM, 2001, p.153). Amorim não concorda com as principais teses sistêmicas, sobretudo com aquelas apoiadas na sociologia funcionalista parsoniana, porque elas interpretam o Direito como mero mecanismo de “controle social”. Como o conflito é disfuncional, “patológico”, o ordenamento jurídico passa a ter uma função integradora e estabilizadora. Se para a sociologia sistêmica as sociedades se conservam graças ao *consenso*, é ao direito que apraz a conservação da estabilidade, daí o caráter “conservador” daquela sociologia.

Amorim critica, respeitosamente, a vertente marxista, que em suas versões doutrinárias, apresenta sinais de esgotamento. O autor acentua os limites daquelas versões, nas quais o direito é tido como epifenômeno da infra-estrutura econômica. No entanto, ele adverte-nos de que “não está com esta crítica fazendo coro com os neoliberais que consideram a teoria social de Karl Marx enterrada sob os entulhos do Muro de Berlim.” Apesar de o seu tom respeitoso ser louvável, a assunção de que a concepção marxiana em torno do fenômeno jurídico é reducionista permanece. As duas correntes teóricas, a sistêmica e a marxista, são insuficientes quando relacionadas ao ordenamento jurídico contemporâneo, sugerindo a “emergência de uma alternativa sociológica capaz de sustentar uma análise que comporte a complexidade e amplitude do fenômeno jurídico, principalmente quando alguns dos axiomas forjados pela modernidade se desvanecem.” (AMORIM, 2001, p.158). A partir daí o autor passa a se dedicar à aplicação dos conceitos weberianos de *dominação legal*, *patrimonialismo* e *burocracia*, ao quadro das instituições jurídicas brasileiras. Antes desta *aplicação* dos conceitos à realidade empírica brasileira, o autor frisa a metodologia weberiana, ênfase que

com contumácia não é feita por aqueles que se dedicam à teoria weberiana. Os conceitos de acordo com Weber são

[...] construções típico-ideais. Portanto, em seu estado puro, não são encontrados na realidade social. O mundo social é caótico, caracterizado por um estado de hibridez. Os conceitos são, portanto, construtos mentais, recursos heurísticos, para guiar o investigador. O grau de pureza e univocidade dos conceitos permite um exame mais acurado da realidade. Os conceitos permitem ao cientista recortar e isolar do fluir da realidade caótica de um fenômeno, dissecá-lo e analisá-lo. Os tipos-ideais formulados por Max Weber são, portanto, ferramentas heurísticas que, como veremos, continuam proporcionando a construção de um rigoroso e vigoroso método de análise (AMORIM, 2001, p.158).

A organização estatal brasileira apresenta nítidos traços de burocratização, seguindo a tendência do Estado moderno, “cuja tônica é a separação entre a sociedade civil e o Estado que se cristaliza com a substituição de uma ordem fundamentada em privilégios pessoais por uma ordem baseada no Direito.” (AMORIM, 2001, p.161). O princípio impessoal da burocracia quando transferido para a administração e aplicação do direito transforma o aparelho judiciário numa máquina, célere, fria e indiferente aos conclames pessoais. Entretanto, “no caso do Estado brasileiro sobram ainda traços do tipo de dominação tradicional, segundo mostra Raymundo Faoro valendo-se das categorias e conceitos weberianos.” (AMORIM, 2001, p.161-162). E é no patrimonialismo que os privilégios pessoais sobejam, ensejando a dominação tradicional. Na conceituação weberiana, a dominação tradicional manifestou-se em quatro formas históricas: gerontocracia, patriarcalismo, patrimonialismo e sultanismo. Assim como a burocracia é o tipo mais “puro” da dominação legal, é o patrimonialismo o mais “puro” da dominação tradicional.

O conceito weberiano de patrimonialismo tem sido largamente utilizado para caracterizar e analisar a sociedade brasileira, quer através da forma híbrida de patrimonialismo burocrático (o já citado Raymundo Faoro, Fernando Uricoechea e Sérgio Adorno), quer através da categoria de neopatrimonialismo moderno, quando a dominação é realizada por um estrato sem propriedade e sem honra (Simon Schwartzman) (AMORIM, 2001, p.162).

Segundo Amorim para estes autores, guardadas as devidas diferenças, o patrimonialismo aclimatado aos trópicos impossibilitou o avanço da racionalidade legal

burocrática. A apropriação particular de cargos públicos e a “prebendalização” do Estado brasileiro dificultaram a plena separação, tida como nuclear pela modernidade ocidental, entre o público e o privado. Segundo Eliane Junqueira (1993) é no Judiciário brasileiro que o patrimonialismo está enraizado. A justiça é tratada como propriedade particular dos magistrados, promotores e serventuários. Estes escamoteiam a característica precípua da administração pública: os funcionários públicos não são os detentores dos cargos públicos, pelo contrário, eles detêm apenas a mera guarda, afinal, a titularidade é pública.

Se a função jurisdicional é tida como “propriedade” dalguns funcionários públicos de prestígio, é o próprio princípio constitucional implícito à administração pública, segundo o qual o público prevalece sobre o particular, que é vilipendiado. Amorim (2001) lembra-nos do tratamento cerimonioso com o qual os advogados tratam os juízes, chamando-os por “excelência, meritíssimo, sublime magistrado”, indicando que “os advogados e as partes cultuam não o respeito à instituição jurídica, mas uma posição de subalternidade que ultrapassa o decoro necessário.” (AMORIM, 2001, p.164). Portanto, numa sociedade hierarquizada como a brasileira, é o próprio titular da soberania, o povo, que se vê distante do Poder Judiciário, marcado por um rito próprio e hierarquizante. Então, as propostas de modernização do Judiciário “esbarram sempre na cultura organizacional patrimonialista fundamentada na hierarquização dos que podem se apropriar das agências públicas e os que a elas estão submetidos.” (AMORIM, 2001, p.164-165).

Este aspecto sobressai na atualidade brasileira com as propostas de reforma da Constituição, as quais são geradas em conciliábulo, numa prática nitidamente patrimonialista. Daí resulta um problema político que se tem mantido infenso à lógica modernizante do capitalismo, especialmente neste final de século marcado pela globalização da economia, que eleva ao máximo a exigência de padrões de racionalidade: Como conciliar a estrutura estática do Estado patrimonialista (dominação tradicional) com a dinâmica do mundo industrializado moderno (dominação racional) (AMORIM, 2001, p.165).

Amorim defende que o Estado brasileiro é híbrido, uma espécie de “minotauro” que se de um lado é marcado pela dominação legal burocrática, doutro, o é pela dominação tradicional patrimonialista. “A análise ideal-típica weberiana mostra a possibilidade de convívio dessas duas esferas da dominação em uma dada formação social.” (AMORIM, 2001, p.165). No caso do Estado brasileiro prevalece a burocratização de cariz patrimonial, na qual há a cisão entre o regime legal e o exercício cotidiano do poder. Portanto, há a colisão entre

uma dominação racional legal, ancorada na máquina burocrática impessoal e movida por “especialistas sem coração”, e uma tradicional patrimonialista, na qual a separação entre público e privado é elidida. A Sociologia do Direito de Weber é lida sofisticadamente por Amorim, porque este acentua como não podemos crer que o teórico alemão tenha tido *apenas* uma postura *ditirâmbica* diante do avanço da burocracia na modernidade ocidental.

Ainda que criticando a burocracia, Weber estava, a meu ver, mais propenso de aceitá-la como forma de implementação de direitos (cidadania) contra a administração pessoal, característica do patrimonialismo. Sua preocupação maior residia no controle da burocracia, uma vez que o capitalismo secularizado e liberto das teias religiosas, não iria nunca poder se desvencilhar do aparelho burocrático para funcionar com eficácia e previsibilidade. Em muitos aspectos, a crise das instituições jurídicas brasileiras deriva dessa antinomia dominação racional legal/patrimonialismo. Quando se postula, por exemplo, o controle do Judiciário, sua modernização, agilidade e amplo acesso a ele, está-se reivindicando uma maior racionalidade, a qual só pode ser conseguida na medida em que prevaleça a dominação racional legal, cujo corolário é o império da lei (AMORIM, 2001, p.166-167).

Amorim postula a crítica à dominância instrumental do direito. A racionalização jurídica, “indispensável para a vigência do império da lei, acaba sendo instrumentalizada para atender aos interesses do sistema em detrimento dos indivíduos, advindo daí o mal-estar ocasionado pela excessiva e progressiva especialização e burocratização do Estado Moderno.” (AMORIM, 2001, p.169-170). Portanto, o autor parte do “desencantamento” do direito aludido por Weber para chegar à singularidade e crise das instituições jurídicas brasileiras, enredadas que estão entre a racionalidade típica da dominação tradicional e da legal.

Antônio Flávio Pierucci é uma presença de “fundo” nesta seção, haja vista que todo o seu diálogo com o “desencantamento” do direito de Weber é acionado para mostrar como a laicização do ordenamento jurídico moderno contribuiu para o florescimento de múltiplas religiosidades, inclusive no campo religioso brasileiro, visto por muitos como (ainda) não-secularizado, como um verdadeiro “jardim mágico” imune ao ferrão laico e profano da modernidade ocidental. Pierucci constata que o formalismo jurídico, conquanto tenha transformado o direito em um cosmos técnico, especializado e racional, trouxe a lume uma “novidade” histórica impressionante: as leis são, agora, revisáveis e questionáveis. O direito transformado em ordem profana e, por conseguinte, inscrita na falibilidade humana, predisposta ao erro e não à verdade perene e indubitável.

Patrícia Castro Mattos (2002) e Katie Argüello (1997), de certa forma, não tomaram os conceitos weberianos como fonte privilegiada para a compreensão das instituições jurídicas brasileiras. A primeira dedicou-se a cotejar as visões de Weber e Habermas acerca do direito e da política ocidentais. A segunda restringiu-se ao debate sobre o direito e a política feito por Weber. Cada qual à sua maneira contribuiu para a feitura da nossa segunda jornada. As duas autoras tentaram ressaltar

[...] a hipótese em que nos parece plausível o fato de Weber afirmar o direito racional-formal como instrumento regulador das relações humanas numa época de racionalização, não implica em uma adesão valorativa a esse tipo de racionalidade jurídica. Por outro lado, o pensamento weberiano nos apresenta uma visão dinâmica do direito, na medida em que admite a permanência de um antagonismo insuperável entre racionalidade formal e material, bem como a influência de fatores externos e internos – notadamente do papel dos próprios operadores jurídicos – no processo de racionalização formal do direito (ARGÜELLO, 1999 apud SOUZA, 1999, p.159).

A racionalização do direito só foi possível graças ao distanciamento do pensamento mágico, tendo como base a racionalização ética da imagem do mundo. Com o aparecimento das religiões de redenção, lastreadas por uma visão dualista entre Deus e o mundo empírico, as imagens éticas foram racionalizadas eticamente. A racionalização executada pela religião permitiu com que os homens percebessem a legalidade autônoma de cada esfera. Doravante, cada ordem do mundo passaria a ter as suas normas próprias, intrínsecas. Com a desmagificação das vias de salvação levada a cabo pela própria religião, o direito pôde se despir dos preceitos mágicos e ritualísticos. Essa racionalização não é para Weber uma meta final a ser alcançada, “não há, portanto, uma visão de progresso linear dos institutos jurídicos; Weber esteve, antes, ciente de que esse processo de racionalização foi descontínuo, feito de rupturas, avanços e recuos.” (ARGÜELLO, 1999 apud SOUZA, 1999, p.160).

Ademais, com o avanço da racionalização do direito, surge a visão de que estamos caminhando para uma sociedade de maior eficiência técnica, a despeito de Weber não ter nos confortado com perspectivas otimistas quanto ao futuro. “Weber vê a desumanização e a alienação humana prosperarem num mundo desencantado, no qual a liberdade está em risco diante da excessiva burocratização.” (ARGÜELLO, 1999 apud SOUZA, 1999, p.161). Portanto, é o próprio Weber quem reconheceu que a racionalização do direito criou um abismo entre a lógica interna do sistema jurídico e os seus destinatários. O direito racional

moderno medrou-se em meio a uma linguagem técnica, cada vez mais inacessível aos leigos. Embora Argüello não tenha travado um diálogo tão explícito com as instituições jurídicas brasileiras, é nas considerações finais de seu livro, escrito a partir de sua dissertação de mestrado, que encontramos uma argumentação similar a de Amorim (2001).

Contudo, na realidade, o direito racional-formal, peculiar à modernidade, aparece mesclado com outros tipos de manifestações normativas. Isto parece-nos ainda mais evidente em países periféricos, com baixo grau de institucionalização, cujas particularidades históricas, culturais, políticas e econômicas tornam possível a convivência de estruturas patrimonialistas, do cartorialismo, da predominância de uma racionalidade material nos aparelhos jurídicos. Weber já mostrava os dois lados da racionalidade formal, tanto no que diz respeito à sua eficiência técnica para dominar, como também enquanto uma conquista que se afirmou contra os poderes autoritários. É fundamental, pois, destacar que a institucionalização de comportamentos contra a legalidade implode o espaço público, embora em algumas situações históricas específicas a desobediência à ordem estabelecida, a desobediência civil, tenha servido (e sirva ainda) para criá-lo. *Malgré tout*, é impossível pensar numa convivência democrática, sem a existência de uma racionalidade formal (ARGÜELLO, 1997, p.203).

Patrícia Castro Mattos (2002) dedicou-se a acentuar como Weber percebeu a estrutura do direito moderno e dos processos democráticos, inscrita em um conteúdo *amoral*. Ao contrário da concepção habermasiana, para a qual tanto o direito positivo quanto a democracia possuem um conteúdo moral. A proposta da autora foi a de apresentar dois modelos concorrentes de democracia: o primeiro proposto pela teoria pluralista e o segundo pelos teóricos da democracia deliberativa. Para a autora, a noção weberiana de amoralidade da democracia inspirou a teoria pluralista desenvolvida nos Estados Unidos por Joseph Schumpeter. “Segundo essa teoria, o exercício da cidadania se restringe ao pagamento de imposto e a escolha dos governantes, a democracia não é a representação de claros e definidos anseios populares. Essa é a base da concepção liberal predominante nos Estados Unidos.” (MATTOS, 2002, p.137).

Como alternativa à democracia de interesses, temos os teóricos da democracia deliberativa, os quais vêem a democracia “como um processo que cria um público, cidadãos unidos, para tratar de objetivos, ideais, ações e problemas coletivos.” (MATTOS, 2002, p.137-138). Para Mattos ambas as concepções de democracia engendram conceitos diferentes de cidadania. A política vista como uma atividade instrumental gera um conceito tradicional

de cidadania, enquanto aquela vista como uma atividade comunicativa gera um conceito mais dinâmico de cidadania, encarando-a como o espaço privilegiado da discussão pública dos agentes. De certa forma, é Habermas “contra” Weber. Apesar de a autora ter comparado conceitualmente os dois pensadores alemães, ela fez uma boa análise da racionalização do direito tal como pensada por Weber. Não queremos enfatiar o nosso leitor, portanto, não vamos retomar tal análise.

Percebe-se, portanto, que Weber, definitivamente, está entre nós. Ele tornou-se um interlocutor proeminente àqueles que querem pensar não só o Brasil, mas, sobretudo, a modernidade ocidental, seja pelo prisma de sua sociologia política ou de sua sociologia da religião – aliás, o prisma weberiano tem se multiplicado ao infinito, propiciando análises historiográficas e econômicas ³². Terminemos com Sell (2007), pois longe

[...] de podermos afirmar que a sociologia política ou a sociologia da religião weberianas são as únicas matrizes que orientaram a leitura deste autor no Brasil ou mesmo a interpretação do Brasil à luz daquele, é possível constatar que o adensamento institucional de cursos, livros e artigos sobre o assunto, bem como a própria expansão do interesse por Weber, de maneira geral, multiplicam não só as referências ao autor, mas também a apropriação de sua obra e sua utilização empírica. É tarefa cada vez mais inabarcável, portanto, fazer a revisão de literatura sobre esse assunto. Apenas para ilustrar o que estamos falando, poderíamos nos lembrar dos atuais estudos na área da sociologia do direito que, depois do amplo predomínio de Marx (afinal, tratava-se de fundamentar um “direito alternativo”), de repente, descobre a imensa sociologia jurídica de Weber. Outra área de pesquisa weberiana recém-descoberta é a sua sociologia econômica, onde Weber aparece não apenas para fundamentar pesquisas empíricas, mas há também uma importante produção sobre a identidade econômico-social de seus estudos (SELL, 2007, p.247).

³² Consultar: DIEHL, Astor Antônio (org). *Max Weber e a história*. Passo Fundo: Editora UPF, 2004. SWEDBERG, Richard. *Max Weber e a Idéia de Sociologia Econômica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

Ponderações Finais

O verbo ponderar é preferível ao verbo concluir. Concluir pressupõe pactuar, determinar algo ao cabo da discussão. Dar a derradeira demão ao assunto. Findá-lo com ares de empáfia, cômico de que não há mais o que discutir. Ponderar é mais sutil, pressupõe a avaliação demorada e madura sobre o assunto, sem a intenção de esgotá-lo. Pensar detidamente, considerar, ter em atenção, eis os sentidos denotativos. Mas e o adjetivo posposto ao verbo substantivado, *finais*, não nos trai? Quiçá não fosse mais aprazível substituí-lo por *iniciais*? Porém, ele aí está pela própria *cronologia* do trabalho, isto é, ponderações que se seguem à última jornada e, portanto, “encerram” a jornada. Antes de retomarmos, em suma, os passos mais importantes desta jornada, apresentemos o seu próprio mote, aliás, a sua modéstia, *vaidosa*, diríamos, de ser *científica* e, portanto, fadada ao envelhecimento.

Qual é, em verdade, o destino ou, melhor, a significação, em sentido muito especial, de que está revestido todo trabalho científico, tal como, aliás, todos os outros elementos da civilização sujeitos à mesma lei? É o de que toda obra científica ‘acabada’ não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas “indagações”: ela pede, portanto, que seja “ultrapassada” e envelheça. Quem pretenda servir à ciência deve resignar-se a tal destino (WEBER, 2000, p.29).

Vimos como Weber privilegiou a modernidade ocidental por ser ela o palco principal do racionalismo, lastreado por instituições, o capitalismo como “espírito” e a burocracia, por uma legalidade, o direito moderno, e por uma personalidade, a *ética da responsabilidade*. Ademais, o próprio racionalismo vicejante no mundo moderno informou a metodologia científica weberiana, aferrada à “ação racional com relação a fins”. Aprouve ao cientista a exigência da responsabilidade e da coerência, ambas mobilizadas a favor da clareza. É a “ação racional com relação a fins” a que obedece à formalização de expectativas em torno de uma ação social conseqüente. A modernidade ocidental, portanto é, embora não exclusivamente, “um contexto de experiências fortemente orientadas por ações racionais baseadas em regras (aspecto formal) ordenadoras dos jogos de interesses (aspecto instrumental).” (NOBRE, 2000, p.95).

A racionalização aludida por Weber só é compreensível quando operacionalizada pelos agentes, isto é, as esferas sociais, cujas normas são intrínsecas, são configuradas a partir das orientações imputadas pelos agentes às suas ações sociais, orientações lastreadas pelo cálculo racional das chances e desdobramentos da ação. O traço formal corresponde ao “raciocínio conforme meios tecnicamente adequados, com o que se fixam regras racionais; ao ‘aspecto instrumental’ corresponde o interesse de maximizar resultados conforme o cálculo das possibilidades.” (NOBRE, 2000, p.96). O formalismo do mundo moderno pressupõe a impessoalidade e a especialização, gerando normas positivas, imunes aos conclames das emoções e dos afetos pessoais, que, paulatinamente, tornam-se herméticas aos leigos. Na segunda jornada destrinchamos de que forma o direito moderno, segundo Weber, contribuiu para o florescimento dum formalismo jurídico “desencantado”, positivo, *sine ira et studio*, no qual as normas abstratas passaram a ser vistas pelos leigos como normas cerradas e intrincadas.

Nas entrelinhas da primeira jornada expomos como Weber lidava com a emergência no mundo moderno das esferas erótica e artística, vislumbrando-as como formas de redenção intramundana, isto é, o gozo desfrutado no seio deste mundo, e não do “além”. Mas não nos enganemos: o grande analista alemão “apolíneo” não era dado ao gozo pleno e dionisíaco da vida, sobretudo, quando este gozo fomentava movimentos de “fuga do mundo” e a criação de falsos profetas.

Ele analisou a esfera erótica no capítulo “Ética religiosa e o mundo” de *Economia e sociedade*, e no tópico “esfera erótica” da *Consideração Intermediária*. Nos primórdios, a religiosidade mágica coadunava-se com a sexualidade por meio de práticas orgiásticas, nas quais a paixão sexual era consumada como um ato de culto. Com a ética puritana, as pulsões irracionais da sexualidade forma racionalizadas sob o crivo da procriação sóbria e imune às chagas da concupiscência. Weber rastreia os estágios históricos nos quais a ética religiosa imputou ao sexo o signo maligno da culpa, tentando racionalizá-lo. No entanto, o último estágio gerou a desnaturalização da sexualidade, colocando-a no universo ambivalente do erotismo, abrindo o flanco para o caminho mais irracional da vida frente aos “mecanismos” da racionalização. No entanto, no âmbito das vivências, o flerte entre pensamento e vida, flerte benquisto por Nietzsche, não era tão caro a Weber, o analista reflexivo³³. Portanto, sem

³³ O historiador alemão Wolfgang Schwentker num excelente artigo mapeou a influência do círculo de Otto Gross, médico, psicanalista e anarquista austríaco, em Weber, salientando como este execrava o “amor livre” proposto por aquele círculo. SCHWENTKER, Wolfgang. *A paixão como um modo de vida: Max Weber, o círculo e Otto Gross e o erotismo*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS, n.32, ano 11, 1996.

[...] o autocontrole consciente dos impulsos afetivos, sem a abstração das relações para além do particularismo das personalidades e sem o aperfeiçoamento técnico e intelectual não haveria como ter-se constituído um “racionalismo de domínio do mundo”. Os modos e os graus de validação de cada um destes processos variam de esfera para esfera, de acordo com a legalidade própria de cada uma, e algumas delas permanecem completamente arreadas, como as esferas erótica e artística, avessas a uma significação mais precisa. Todavia, exatamente pelo potencial de autonomização, a identidade formal das ações efetivamente faz com que as esferas sustentem uma cultura racional com pretensões de universalidade (NOBRE, 2000, p.96).

“A dominação racional-legal é a expressão institucional sociologicamente apropriada ao ‘racionalismo de domínio do mundo’. Como possui uma significação cultural, é, antes de tudo, uma representação que se solidifica em consensos racionais.” (NOBRE, 2000, p.97). Portanto, a legalidade formal aufere legitimidade de regras impessoais, porquanto os agentes devem obediência às normas estatuídas legal e impessoalmente. A burocracia embora confira maior precisão técnica às ações administrativas, imputando à organização o atributo da eficiência e da celeridade, engendra, por outro lado, a perda da liberdade, tanto dos dominados quanto dos funcionários.

A visão “trágica” weberiana da história é revelada: a condição para o êxito técnico da burocracia é o empobrecimento espiritual, a reificação dos indivíduos a favor da disciplina, da previsibilidade e da calculabilidade. O tipo ideal racional do quadro administrativo burocrático pressupõe a existência duma estrutura de funcionários capitaneada por um dirigente, posto em seu vértice. Os funcionários estão separados dos meios administrativos e não possuem o cargo, mas, antes, a mera “guarda”. A seleção destes funcionários ancorada em critérios racionais e impessoais, considerando-se a qualificação e especialização profissional, corroboradas por meio de diplomas ou da proficiência.

As ações dos funcionários são extremamente técnicas e racionais, coadunando-se com o tipo de “ação racional orientada a fins”. Weber atribuiu à organização administrativo-burocrática o traço da excelência técnica, destinada, à moda de um fado inexorável, a ser a melhor forma de administração. O grande instrumento da superioridade da administração burocrática é o *saber profissional especializado*, instrumento cuja presença é ubíqua, atingindo, inclusive, as experiências socialistas. Por conseguinte, é forte a significação histórica do tipo de “ação racional orientada a fins”, porquanto “a razão constitui o elo da imbricação entre a teoria da ciência, a teoria da ação e a teoria política de Weber.” (SAINT-

PIERRE, 2004, p.122). No entanto, e não obstante Weber tenha reconhecido que a burocracia era uma espécie de “destino” duma época “desencantada”, temia pelo avanço desenfreado da racionalidade burocrática³⁴. Todavia,

[...] a temática weberiana do desencantamento nos leva para outra faceta do “racionalismo de domínio do mundo” que não a da dominação racional-legal e a sua razão formalista. É a faceta do politeísmo dos valores. Com a racionalização das esferas de ação, descortinar-se-á, num só lance, o caráter múltiplo e agônico da vida cultural. Os fins (valores) mostram-se diversos como também excludentes quando levados às suas últimas conseqüências. No aspecto formal, as esferas de ação tipicamente racionais harmonizam-se num tipo de dominação; no aspecto substantivo, todas elas, racionais e “não racionais”, distanciam-se enquanto fins autônomos. É bom ressaltar que a radical separação das esferas só pode se referir aos seus valores últimos, com isso, a tensão potencial entre as ações típicas não impede que se estabeleçam, entre elas, efetivas afinidades (NOBRE, 2000, p.97).

Vimos como Weber atribuiu à modernidade ocidental a autoria da separação entre as esferas de ação. Acentuamos, a partir de Cohn (2003), como esta separação se deu no âmbito “interno” de cada esfera, engendrando racionalizações específicas que configuram ações sociais, igualmente, singulares. O esteio ético destas esferas, sobretudo, a partir do advento do ethos protestante, era religioso, contudo, à medida que o “desencantamento” do mundo grassou, houve uma transformação imprevista: a *profanação do mundo*. A despeito do “cisma” de Pierucci em torno do desencantamento, sobretudo, como desmagificação das vias de salvação, é o desencantamento “profano” o hodierno, no qual houve “uma inflexão histórica que desalojou o conceito da sua matriz religiosa via resignificação numa nova matriz: o racionalismo de tipo formal e instrumental.” (NOBRE, 2004b, p.162). Em suma, foi este o sentido principal de nossa primeira jornada, isto é, o de desnudar como imagens de mundo religiosas promoveram a própria “profanação” do mundo.

Nobre (2000) chama-nos a atenção para o fato de que uma análise acurada do desencantamento weberiano deve levar em conta dois fatores: *o politeísmo dos fins* e *o formalismo racional*. Por meio dos dois fatores, os valores superiores tornaram-se autônomos, eles “se auto-sustêm; formalizados, eles prescindem de qualquer justificação ética. O desencantamento é a desilusão quanto à unidade e à essencialidade da vida”. (NOBRE, 2000,

³⁴ Consultar GONZALES GARCÍA, J.M. *La máquina burocrática: afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid: Visor, 1989. O autor compara o tipo ideal weberiano de burocracia com a literatura kafkiana, interpretando o ambiente “sem-sentido” dos personagens kafkianos à luz da teoria weberiana.

p.98). As racionalizações operadas na esfera econômica prescindem, agora, dum esteio ético, afinal o “especialista sem coração” não mais se justifica por uma concepção ascética de vocação. Agora, os homens existem graças ao seu negócio, e não o inverso. Assim, não é mais a idéia de vocação que está por trás das escolhas profissionais, é, antes, a pressão econômica que inflige os agentes. “Essa perda ética relacionada ao trabalho cotidiano corresponde a uma das facetas da ‘falta de sentido’ característica da modernidade ocidental, juntamente com a perda metafísica de um sentido absoluto associada ao ‘politeísmo dos valores’.” (NOBRE, 2000, p.100).

O “racionalismo de domínio do mundo” pressupõe um “espírito”, “um modo de vida” (Nobre, 2000, p.101). Então,

[...] se inegavelmente o formalismo dá o “tom” da sociabilidade moderna, a “melodia” é mais complexa e revela um subjetivismo inerente ao “racionalismo de domínio do mundo”. É que o domínio só se efetiva através de uma enorme confiabilidade das pessoas nos poderes da razão, como uma liga irracional à formalização das relações. Haveria mesmo a “fê” nas “condições” de uma vida racionalizada e a “confiança” em suas “regras” de funcionamento. A racionalidade depende de uma disposição psíquica que a valorize (NOBRE, 2000, p.100).

Destacamos como a racionalização promovida nas esferas religiosa e jurídica ensejou condutas individuais metódica e racionalmente orientadas. O “desencantamento” da lei desencadeado no Ocidente vinculou-se ao “desencantamento” do mundo promovido pela religião e pela ciência, não simultaneamente. Normas jurídicas “frias”, técnicas e impessoais, grassaram apenas em um mundo moderno despojado de magia. Portanto, Weber imprimiu à racionalização gerada pela ética religiosa a condição histórico-cultural para a emergência doutras racionalizações, em distintas esferas sociais, conquanto, no desfecho, tenha vindo a lume uma época “sem” deuses e “sem” profetas. Os deuses de outrora foram transformados em forças impessoais que dominam o nosso “destino”. O que salta aos olhos na teorização weberiana é a sua insistência no fato de que nem à ciência, tampouco à religião, apraz conciliar o antagonismo de valores desdobrado da diferenciação das esferas culturais autônomas. A ciência empírica proposta por Weber não pode atenuar o politeísmo de valores, porquanto é no âmbito das escolhas livres e individuais que os valores vicejam. Weber elidiu o conhecimento científico das “visões de mundo”.

Diante da faceta “crítica e resignada” de Weber, muitos estudiosos brasileiros leram o Brasil à luz das conceituações do teórico alemão. Fiéis à epistemologia weberiana, segundo

a qual a realidade empírica infinita é *inesgotável*, selecionamos apenas alguns dos aspectos da recepção brasileira de Weber, mobilizando-os a favor de uma modernidade religiosa, moral e legal do Brasil. Neste sentido, Pierucci, Jessé Souza, Amorim, Argüello e Mattos foram os autores privilegiados no debate. Todos cientes de que, apesar dos percalços, a modernidade religiosa e jurídica à brasileira “veio para ficar”.

Por fim, fiemo-nos na “ética” weberiana, associada à responsabilidade viril e corajosa, avessa à bondade típica dos santos. Weber quis “suportar a verdade” a partir duma postura científica coerente, livre da ingerência de valorações morais, éticas e religiosas. Contudo, ele não imputou à ciência a missão de desvelar o “saber absoluto”. A causa científica é modesta: alia a responsabilidade à coerência. “O homem ético weberiano herda o legado ascético do puritanismo, conferindo-lhe, todavia, um sentido anti-religioso radical.” (NOBRE, 2000, p.106). Assim, o

[...] homem das experiências racionais é desafiado a um envolvimento solitário e reflexivo com as condições de vida, ciente das suas implicações na ação. Mas, para que ele assuma eticamente a tragicidade da vida, é necessário adicionar vontade às experiências. Não há responsabilidade sem intencionalidade; a ética da responsabilidade requer um querer consciente, uma paixão objetiva, uma convicção mais auto-referida. Só assim um homem é capaz de desviar-se da postura mediana, superficial, imediata e resignada a que o formalismo e o pragmatismo da vida convidam. Weber tinha uma visão elitizada. Na aridez do desencantamento, poucos têm a ousadia de imprimir sua vontade nas ações a ponto de fazerem escolhas para além de se adaptarem. Uma personalidade se integra não pelas condições dadas, e sim pelos compromissos assumidos (NOBRE, 2000, p.106).

É este sentido de dignidade pessoal o mais caro à “ética weberiana”, inclinada aos compromissos responsáveis, assumidos por poucos. Mas à ciência não assiste a tarefa de amainar o politeísmo de valores subjacente às escolhas éticas. À ciência assiste só a faina de elucidar a “obtusidade” do mundo a favor dos homens. Assim a “ética”, à Weber, põe termo à jornada: sós, “sem” deuses, rijos em face das promessas dos profetas, e cômicos de que o único “demônio” existente é a nossa própria consciência *ética*. Quão éticos ousamos ser?

Referências Bibliográficas:

ADORNO, Theodor. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

ARGÜELLO, Katie. *O Ícaro da modernidade: direito e política em Max Weber*. São Paulo: Editora Acadêmica, 1997.

AMORIN, Aluizio Batista de. *Elementos de Sociologia do Direito em Max Weber*. Florianópolis: Editora Insular, 2001.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Guerra e paz: casa grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

BELLAH, Robert. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditionalist world*. California: University California Press, 1991.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília: Editora UNB, 1986.

BÔAS, Glaucia Villas. *A recepção da sociologia alemã no Brasil*. Rio Janeiro: Editora Topbooks, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber. In MICELI, Sérgio (org). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974, p.79-98.

A *BÍBLIA* sagrada: antigo e novo testamento. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Versão Erudita. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BRANDÃO, Juarez Lopes. Max Weber. *Sociologia*, XVIII (1), s.p.

BRUBAKER, Rogers. *The limits of rationality: an essay on the social and moral thought of Max Weber*. Londres: George Allen & Unwin, 1984.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. *O que restou da Bildung: uma análise de Ciência como Vocação, de Max Weber*. Rio de Janeiro: Revista da SBHC, v.4, nº 2, p.119-129, 2006.

CAMARGO, Cândido Procópio F de. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1972.

CARDOSO, Fernando Henrique. Livros que inventaram o Brasil. *Revista Novos Estudos*: 37, p.21-35, 1993.

CHACON, Vamireh. *Max Weber: a crise da ciência e da política*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1988.

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

COHN, Gabriel (org). *Weber: sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 2005.

- COHN, Gabriel (org). *Sociologia: para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Le désenchantement de l'État: de Hegel à Max Weber*. Paris: Minuit, 1992.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber e a história*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Lexicon, 2010.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.
- DAMATTA, Roberto. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- DAMATTA, Roberto. *Crônicas da vida e da morte*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2009.
- DAMATTA, Roberto. *Tocquevilleanas: notícias da América*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.
- DIAS, Fernando Correia. Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea. *Revista de Administração de Empresas*, 14 (4), 1973.
- DIEHL, Astor Antônio (org). *Max Weber e a história*. Passo Fundo: Editora UPF, 2004.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Editora Globo, 1984.
- FERNANDES, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos, 1978.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1990.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.
- FREITAS, Renan Springer de. *Judaísmo, racionalismo e teologia cristã da superação: um diálogo com Max Weber*. Belo Horizonte: Editora Argvmentvm, 2010.
- FREUND, Julien. "La rationalisation du droit selon Max Weber". *Em Archives de Philosophie du Droit*. Paris: Sirey, 1978, p.69-92.
- FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1987.
- GONZALES GARCÍA, J.M. *La máquina burocrática: afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid: Visor, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Theory of communicative action*. Boston: Beacon Press, 1984.

- JUNQUEIRA, Eliane Botelho. *A sociologia do direito no Brasil: introdução ao debate atual*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 1993.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: Editora EDUSP, 1985.
- LIMA, Luiz Costa. *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1989.
- LÖWITH, Karl. *Max Weber and Karl Marx*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2003.
- LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1983.
- MARANHÃO, Silvio. Sobre Max Weber: um breve de sua influência metodológica na sociologia brasileira. In *Colóquio de Estudos Teuto-Brasileiros*, II, Recife, Editora Universitária, s.p.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- MATTOS, Patrícia Castro. *As visões de Weber e Habermas sobre direito e política*. Porto Alegre: Editora Sergio Fabris, 2002.
- MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972.
- MOOG, Viana. *Bandeirantes e pioneiros: paralelos entre duas culturas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A origem da tragédia: helenismo ou pessimismo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Finais*. Brasília: Editora UNB, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.
- NOBRE, Renarde Freire. Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(2): 85-108, novembro de 2000.
- NOBRE, Renarde Freire. *Perspectivas da razão: Nietzsche, Weber e o conhecimento*. Belo Horizonte: Editora Argvmentvm, 2004a.
- NOBRE, Renarde Freire. Entre Passos e Tropeços. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 54, p. 161-164. 2004b.
- NOBRE, Renarde Freire. Weber e a influência do protestantismo na configuração da modernidade ocidental. *Cronos*, Natal-RN, v.7, n.2, p. 289-301, jul./dez.2006.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*. Novos Estudos CEBRAP, nº 49, Nov. 1997, p.99-117.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O sexo como salvação neste mundo: a erótica weberiana nos Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião*. São Paulo: VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido. Em SOUZA, Jessé (org). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora UNB, 2000a.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados* 18 (52), 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente/ uma aula. *Revista Novos Estudos*, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. *Tempo Social Revista de sociologia da USP*, v.20, n.2, 2008.

RAMOS, Alberto Guerreiro. A sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria e a prática da administração. *Revista do Serviço Público*, Rio de Janeiro, nº 2 e 3, p.129-139, agosto/setembro, 1946.

RINGER, Fritz K. *The Decline of the German Mandarins: the German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.

ROTH, Günther. Weber the would be englishman: anglophilia and family history. In H. Lehman e G. Roth (Orgs.). *Weber's protestant ethik: origins, evidence, contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SAINT-PIERRE, Héctor L. *Max Weber: entre a paixão e a razão*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Décadas de espanto e uma apologia democrática*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

SCAFF, Lawrence A. *Max Weber in America*. Princeton University, 2009.

SCHLUCHTER, Wolfgang. “As origens do racionalismo ocidental”. In SOUZA, Jessé (org). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UNB, 1999.

SCHLUCHTER, Wolfgang. “Politeísmo dos valores”. In SOUZA, Jessé (org). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora UNB, 2000.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *The rise of western rationalism: Max Weber's developmental history*. Berkeley: University of California Press, 1996.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Rationalism, Religion and Domination: a weberian perspective*. Berkeley: University of California Press, 1986.

SCHWARTZMAN, Simon. A atualidade de Raymundo Faoro. *Dados*, Rio de Janeiro, v.46, p.207-212, 2003.

SCHWARTZMAN, Simon. *São Paulo e o Estado Nacional*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1975.

SCHWENTKER, Wolfgang. A paixão como um modo de vida. Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ANPOCS, n.32, ano 11, 1996.

SELL, Carlos Eduardo. Leituras de Weber e do Brasil: da política à religião, do atraso à modernidade. *Ciências Sociais Unisinos*, vol 43, nº 3, São Leopoldo, Brasil.

SENEDA, Marcos Cesar. *Max Weber e o problema da evidência e da validade nas ciências empíricas da ação*. Campinas: Editora UNICAMP, 2008.

SOUZA, Jessé. Acerca do lugar da moralidade na política: Weber, Habermas e a singularidade cultural alemã. IN: SOUZA, Jessé (org). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora UNB, 2000a.

SOUZA, Jessé. *Homem, cidadão: ética e modernidade em Weber*. São Paulo: Revista Lua Nova, 33, 1994, p.135-144.

SOUZA, Jessé. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Editora Annablume, 1997.

SOUZA, Jessé (org). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora UNB, 2000a.

SOUZA, Jessé (org). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UNB, 1999.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UNB, 2000b.

SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: por uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

SOUZA, Jessé. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SWEDBERG, Richard. *Max Weber e a Idéia de Sociologia Econômica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e Ideologia*. São Paulo: Editora Ática, 1974.

VIANNA, Luiz Werneck. Weber e a interpretação do Brasil. In SOUZA, Jessé (org). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UnB, 1999.

VIANNA, Oliveira. *Instituições políticas brasileiras*. São Paulo: Editora Itatiaia, 1987.

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

WEBER, Marianne. *Weber: uma biografia*. Niterói: Editora Casa Jorge Editorial, 2003.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. Em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (GARS I)*. Tübingen: J.C.B Mohr, 1988, p.536-573.

WEBER, Max. *Max Weber: textos selecionados*. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Editora Abril Cultural, 1982.

WEBER, Max. *Sociologia da Religião e Consideração Intermediária*. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 2010.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religion*, 3 vols. Madri: Taurus Ediciones, 1987.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade, vol 1*. Brasília: Editora UNB, 2009.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade, vol 2*. Brasília: Editora UNB, 2009.

WEBER, Max. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. Tradução, apresentação e notas de Leopoldo Waizbort. São Paulo: Editora EDUSP, 1995.

WEBER, Max. *A gênese do capitalismo moderno*. São Paulo: Editora Ática, 2006.

WEBER, Max. *Ancient Judaism*. Glencoe: The Free Press, 1952.