



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

BIATRIZ BITTENCOURT DE ASSIS

**O FENÔMENO RELIGIOSO E SEU POTENCIAL NORMATIVO: UMA PROPOSTA
DE LEITURA DA "ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO", DE
MAX WEBER**

FLORIANÓPOLIS

2022

BIATRIZ BITTENCOURT DE ASSIS

**O FENÔMENO RELIGIOSO E SEU POTENCIAL NORMATIVO: UMA PROPOSTA
DE LEITURA DA "ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO", DE
MAX WEBER**

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Direito pela Universidade
Federal de Santa Catarina. Área de concentração: Teoria
e História do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa

FLORIANÓPOLIS

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Assis, Biatriz

O FENÔMENO RELIGIOSO E SEU POTENCIAL NORMATIVO : UMA
PROPOSTA DE LEITURA DA "ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO
CAPITALISMO", DE MAX WEBER / Biatriz Assis ; orientador,
Caetano Dias Corrêa, 2022.

109 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós
Graduação em Direito, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Direito. I. Dias Corrêa, Caetano . II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Direito. III. Título.

BIATRIZ BITTENCOURT DE ASSIS

O fenômeno religioso e seu potencial normativo: uma proposta de leitura da "ética protestante e o espírito do capitalismo", de Max Weber

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Itamar Luís Gelain
Católica de Santa Catarina - Joinville

Prof. Dr. Arno Dal Ri Júnior
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Direito.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa
Orientador

Florianópolis, agosto de 2022.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer especialmente ao meu orientador, Prof. Dr. Caetano Dias Corrêa, por todo apoio, paciência e empenho dedicado na construção desta dissertação, e também por ter alargado as fronteiras do Direito para mim.

Também quero deixar um profundo agradecimento aos membros da banca, Prof. Dr. Itamar Luís Gelain e Prof. Dr. Arno Dal Ri Júnior, pela disposição em comporem a banca examinadora e contribuírem com críticas construtivas.

Faço um especial agradecimento a Ivan Rezende, grande incentivador e companheiro, pela dedicação que assumiu em me apoiar em cada etapa do Mestrado.

Agradeço ao magistrado Júlio Cesar de Borba Mello, meu chefe, pela paciência diante da minha ausência para finalizar esta etapa acadêmica, e que jamais, colocou qualquer espécie de entrave, e sempre ofertou apoio e incentivo para eu seguir sempre em frente, com foco e determinação. Agradeço também a todos os meus colegas de Gabinete pelo incentivo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela bolsa que permitiu dois anos de formação acadêmica diferenciada e de qualidade.

A todos os professores e funcionários ligados ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, pela atenção disponibilizada nesse período da minha formação.

“*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 veem 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 autossuficiência de um deus e toda a sua força de autorredenção. 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 *Prometeia* dos homens do conhecimento?” (NIETZSCHE, 2001, p. 203).

RESUMO

O escopo do presente trabalho é analisar em que medidas as teses de Max Weber, contidas na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, permitem enxergar o potencial normativo do fenômeno religioso e sua força regulatória das estruturas sociais. Empreende-se uma abordagem inicial e introdutória à compreensão das bases do fenômeno religioso, identificando seus aspectos essenciais e centrais sob as lentes sociológicas e antropológicas. Nesse sentido, expõe e analisa as premissas antropológicas dos trabalhos etnográficos dos autores do final do século XIX, iniciando pelos trabalhos de sociólogos e antropólogos sociais, clássicos e contemporâneos, nominalmente Peter L. Berger, e Thomas Luckmann, seguida pela teoria sociológica clássica sobre religião, representada eminentemente por Émile Durkheim. Após, ocupa-se da obra de Weber, perpassando pela sua sociologia compreensiva aos seus estudos acerca da ética protestante. Assim, estabelece-se, segundo Luckmann, a premissa de que todo o esforço de transcendência do homem para além de seus limites biológicos, é um esforço religioso porque é um esforço de atribuição de significado. Uma visão de mundo significativamente histórica para o indivíduo é um fenômeno religioso, o que coloca religião como uma experiência antropológica plena, a abarcar todas as demais experiências sociais. Berger, por sua vez, aponta que a religião é um esforço de exteriorização do que está dentro do próprio sujeito, ou seja, seria o resultado objetivado de um esforço subjetivo de exteriorização. A atitude religiosa do indivíduo no mundo é de atribuição de significados que exteriorizam aquilo que lhe é inerente. Essa reflexão possibilita a compreensão da religião como um discurso de transcendência. Ainda, constata-se que Durkheim, com relação às formas elementares da vida religiosa, apresenta uma sociologia do fenômeno religioso, de como ele surge e estabelece padrões de relações sociais. Durkheim sustenta que as religiões em si, bem como a compreensão do fenômeno religioso, levam à compreensão das condições de existência humana. Diante dessas premissas, apresenta-se sociologia compreensiva weberiana para a análise da religião como fenômeno social, e sua construção metodológica central, com as noções de compreensão, tipo ideal e individualismo metodológico. Por fim, conclui-se que a sociologia da religião weberiana, sobretudo a obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, demonstra o potencial do fenômeno religioso como força social sobre as estruturas sociais. Isso porque Weber parte do pressuposto de que o fenômeno religioso é sociologicamente relevante na medida em que produz consequências sociais. A sociologia da religião weberiana, nesse sentido, tem como tema a ação social empírica e, portanto, observável, que, no entanto, remete

a uma dimensão transcendente. Nesse sentido, para Luckmann, todo o esforço de transcendência do homem para além de seus limites biológicos, é um esforço religioso. O próprio ímpeto para a realização deste mundo, por parte do protestantismo ascético, revela um esforço regulatório que decorre da natureza do fenômeno religioso, expressão, pois do fenômeno jurídico. Portanto, o pensamento de Weber inserido nos seus escritos acerca da ética protestante, permite pensar a possibilidade de compreensão do fenômeno jurídico como um fenômeno ontologicamente religioso.

Palavras-chave: Max Weber. Ética protestante. Antropologia. Racionalização. Direito como Religião.

ABSTRACT

The scope of the present work is to analyze the extent to which Max Weber's theses, contained in the work *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, allow us to see the normative potential of the religious phenomenon and its regulatory force in social structures. An initial and introductory approach to understanding the bases of the religious phenomenon is undertaken, identifying its essential and central aspects under the sociological and anthropological lenses. In this sense, it exposes and analyzes the anthropological premises of the ethnographic works of the authors of the late 19th century, starting with the works of classic and contemporary sociologists and social anthropologists, namely Peter L. Berger, and Thomas Luckmann, followed by the classic sociological theory of religion, represented eminently by Émile Durkheim. Afterwards, it deals with the work of Weber, passing through his comprehensive sociology to his studies on the Protestant ethic. Thus, according to Luckmann, the premise is established that every effort of man's transcendence beyond his biological limits is a religious effort because it is an effort to attribute meaning. A significantly historical worldview for the individual is a religious phenomenon, which places religion as a full anthropological experience, encompassing all other social experiences. Berger, in turn, points out that religion is an effort to externalize what is inside the subject himself, that is, it would be the objectified result of a subjective effort to externalize. The individual's religious attitude in the world is one of attributing meanings that externalize what is inherent to him. This reflection makes it possible to understand religion as a discourse of transcendence. Still, it appears that Durkheim, in relation to the elementary forms of religious life, presents a sociology of the religious phenomenon, of how it arises and establishes patterns of social relations. Durkheim maintains that religions themselves, as well as an understanding of the religious phenomenon, lead to an understanding of the conditions of human existence. In view of these premises, a comprehensive Weberian sociology is presented for the analysis of religion as a social phenomenon, and its central methodological construction, with the notions of understanding, ideal type and methodological individualism. Finally, it is concluded that the sociology of Weberian religion, especially the work *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, demonstrates the potential of the religious phenomenon as a social force on social structures. This is because Weber assumes that the religious phenomenon is sociologically relevant insofar as it produces social consequences. The sociology of Weberian religion, in this sense, has as its theme the empirical and, therefore, observable social action, which, however, refers to a

transcendent dimension. In this sense, for Luckmann, every effort of man's transcendence beyond his biological limits is a religious effort. The impetus for the realization of this world, on the part of ascetic Protestantism, reveals a regulatory effort that stems from the nature of the religious phenomenon, expression, therefore, of the legal phenomenon. Therefore, Weber's thought, inserted in his writings about the Protestant ethic, allows us to think about the possibility of understanding the legal phenomenon as an ontologically religious phenomenon.

Keywords: Max Weber. Protestant ethics. Anthropology. Rationalization. Law as Religion.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 UMA ANÁLISE SOCIOJURÍDICA DA RELIGIÃO: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE E A JURIDICIDADE DO FENÔMENO RELIGIOSO.....	16
2.1 PETER BERGER E THOMAS LUCKMANN: UMA ABORDAGEM SOCIOLÓGICA DA RELIGIÃO	16
2.1.1 A dialética de construção do mundo: exteriorização, subjetivação e objetivação... 17	
2.1.2 A religião como um esforço de transcendência humana.....	25
3 AS FORMAS ELEMENTARES DA RELIGIÃO A PARTIR DE DURKHEIM	39
3.1 A RELIGIÃO COMO PRIMEIRO ESFORÇO DE CLASSIFICAÇÃO E FORMAÇÃO DO CONHECIMENTO	40
3.1.1 As formas arcaicas de religião: o sistema totêmico	44
4 RELIGIÃO E DIREITO E MAX WEBER: A SOCIOLOGIA COMPREENSIVA, O TIPO IDEAL E O INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO	58
4.1 O MÉTODO COMPREENSIVO	58
4.1.1 A noção weberiana de compreensão e o sentido subjetivo	59
4.2 TIPO IDEAL E INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO	66
4.2.1 O individualismo metodológico	68
5 AS PREMISAS ONTOLÓGICAS ENTRE OS FENÔMENO RELIGIOSO E JURÍDICO: UMA PROPOSTA DE LEITURA DE “A ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO”	75
5.1 RACIONALIZAÇÃO: O POTENCIAL DO FENÔMENO RELIGIOSO COMO FORÇA SOCIAL.....	75
5.1.1 Uma análise do conceito de racionalização em Max Weber.....	79
5.1.2 A ética religiosa e a conduta de vida.....	85
5.2 A ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO: UMA REVELAÇÃO DO FENÔMENO JURÍDICO COMO TRIBUTÁRIO DA RELIGIÃO	87
5.2.1 A ética protestante.....	888
5.2.2 O fenômeno jurídico ontologicamente tributário do religioso	944
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	101
REFERÊNCIAS	1044

1 INTRODUÇÃO

Por volta de meados do século XVIII, o pensamento generalizado sobre o significado da religião para a vida humana tendia a se enquadrar em uma das duas categorias principais. A primeira é o corpo de pensamento ancorado nas posições doutrinárias de um ou outro grupo religioso específico, predominantemente, as várias denominações cristãs¹. Por razões compreensíveis, o teor principal de tal pensamento tendia a ser mais normativo do que empírico e analítico, para afirmar sua própria posição religiosa e expor os erros dos oponentes. A outra categoria principal pode ser amplamente referida como a do pensamento positivista.

Em sua preocupação com a sociedade contemporânea, no entanto, a forte tendência foi minimizar a importância da religião, tratá-la como uma questão de “superstição” que não tinha lugar no pensamento esclarecido do homem civilizado moderno². Embora houvesse aqui um sério interesse científico, o esquema de pensamento positivista impunha severas limitações ao tipo de significado que poderia ser atribuído aos fenômenos observados (VILLEY, 2005). Por outro lado, os fenômenos religiosos poderiam ser tratados como manifestações de fatores biológicos ou psicológicos subjacentes, além do alcance do controle racional, ou interpretações em termos de categorias subjetivas.

Todavia, as polaridades como obstáculos epistemológicos podem ser suplantadas, não por um processo de negação ou de recusa, mas por meio de uma compreensão de que o fenômeno religioso está enraizado na própria constituição do homem a ponto de que nenhuma ordem jurídica (ou outra) de qualquer sociedade pode esperar evitá-lo indefinidamente. O fenômeno religioso deve ser entendido pelo pesquisador como uma das relações mais

¹ “Todos os grandes problemas da filosofia do direito estão, por outro lado, ligados aos da teologia, mesmo que ‘dogmática’: o problema do direito natural, da natureza da ‘criação’ e até mesmo dos atributos de Deus; o papel da coerção no direito ao ‘pecado’, da ‘antropologia cristã’. Racionalismo, relativismo, positivismo, sociologismo, individualismo, comunismo, todas estas posições correspondem a teses de teologia etc. Atualmente, a teologia tende novamente a se difundir pelo campo dos problemas ‘sociais’ tanto no mundo católico como no mundo protestante, as posições teológicas ocupam um lugar muito importante no movimento da filosofia do direito contemporânea. Parece, por fim, que a teologia opõe-se à filosofia pelo seu método e por suas fontes. A filosofia só recorrerá a fontes racionais, humanas argumenta ela. Ao contrário, a teologia repousaria sobre a revelação, derivaria de fontes sobrenaturais. Deveria ser proscrita de nosso ensino laico. [...]. Chega mesmo a estar em voga, entre alguns filósofos contemporâneos, não mais recusar-se a levar em consideração a *experiência religiosa* que modificou o homem em sua inteligência e em sua vida social” (VILLEY, 2005, p. 11).

² “Pouco a pouco, no entanto, sobretudo com Espinosa e com a filosofia do século XVIII francês, far-se-á notar a ruptura em relação à ortodoxia. Logo se produzirão as ondas do racionalismo e, mais tarde (tomando conta até do campo anglo-saxão do empirismo), do cientificismo moderno, no que eles têm de mais contrário à fé cristã” (VILLEY, 2005, p. 176).

umbilicais às experiências da trajetória humana, bem como em estreita relação a linguagem e procedimentos dos sujeitos.

É preciso compreender que para a análise do fenômeno religioso é fundamental considerar as experiências religiosas em seus elementos mais característicos, considerando-os em toda a sua complexidade. Não se pretende, contudo, defender qualquer tipo de confessionalidade ou a veracidade dos credos. A ideia é, precisamente, considerar o fenômeno religioso de modo a ressaltar suas contribuições, como um dos elementos determinantes, à própria experiência humana, em suas dimensões histórica, antropológica, sociológica e jurídica (CORRÊA, 2017).

Diante desse cenário, uma abordagem epistemológica que conjuga a pesquisa histórica com um cabedal teórico próprio do estudo das religiões, e entrelaça o fenômeno jurídico ao religioso parece ser objeto de poucas investigações. Isso, parece, se dever, em parte, à fragmentação da filosofia jurídica, em que se ignora a articulação com outros conhecimentos, como os antropológicos e sociológicos, e de outro lado, à visão do direito como um sistema secular, racional e utilitário. Dessa forma, relega-se a segundo plano a dimensão religiosa do fenômeno jurídico, ou seja, há uma resistência em se admitir que cada um é também uma dimensão do outro, e em perceber, portanto, uma relação ontológica entre o fenômeno religioso e o jurídico.

Contudo, sociólogos e antropólogos demonstraram que as formas jurídicas e religiosas permaneceram intimamente relacionadas. Eles levaram a questão a um esquema muito mais abrangente: uma reflexão sobre como o elemento religioso se manifesta nas estruturas sociais, bem como sobre as origens do fenômeno religioso a elementos de teoria e de filosofia do direito, na tentativa de viabilizar a definição do fenômeno jurídico como um fenômeno religioso. Isso talvez possa ser feito mais convenientemente em termos das contribuições de importantes teóricos, especialmente Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Émile Durkheim e Max Weber.

Os primeiros autores analisados e evocados para a elaboração e o desenvolvimento da premissa epistemológica ora apresentada são Peter L. Berger e Thomas Luckmann, por suas relevantes abordagens a respeito do fenômeno religioso.

Luckmann (2014) investiga as condições antropológicas gerais dos fenômenos religiosos: como os seres humanos individualmente são capazes de apreender o significado e como os processos subjetivos dão origem a universos simbólicos de significado, ou seja, como são objetivados e institucionalizados. Ele identifica a forma antropológica da religião como a transcendência universal da natureza biológica pelo organismo humano, e a forma social

elementar como a internalização dentro de si de uma visão de mundo transcendente que assume o caráter de um cosmos sagrado. De acordo com Luckmann (2014), todo o esforço de transcendência do homem para além de seus limites biológicos, de atribuir significado à sua existência, é em si um esforço religioso.

Por outro lado, para Berger (1985), poder-se-ia dizer que a religião é um esforço de exteriorização do que está dentro do próprio sujeito, ou seja, é o resultado objetivado de um esforço subjetivo de exteriorização. Os seus estudos revelam que a atitude religiosa do homem no mundo é de atribuição de significados que exteriorizam aquilo que lhe é inerente e, portanto, a religião nada mais é que um discurso de transcendência.

Durkheim (1996), por sua vez, apresenta tanto uma sociologia da religião quanto uma teoria do conhecimento. Assim, ele tributa a experiência religiosa não somente à ancestralidade teórica das ciências e da filosofia, mas à ancestralidade epistemológica dos saberes, desse modo, vê a religião como uma forma que decorre do próprio conhecimento e da própria experiência teórica da religião. Segundo Durkheim (1996), a religião é o primeiro esforço de classificação das coisas, assim como a ciência.

É neste sentido que se buscará uma compreensão da obra de Max Weber, o qual também foi a fundo nas suas investigações sobre a religião. Weber é sem dúvida, ao lado de Durkheim, a figura alemã de destaque na ascensão da sociologia da religião. Poder-se-ia objetar que a discussão em Max Weber estaria defasada, contudo, em geral, foi amplamente confinado a uma avaliação restrita de seus ensaios sobre a ética protestante e relação causal com o surgimento do capitalismo europeu moderno. O que aparentemente não se reconhece é a sua interessante análise da dimensão religiosa como força social.

Com efeito, o presente trabalho procurará compreender, a partir das reflexões da obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, em que medidas as teses de Max Weber acerca da religião permitem enxergar o potencial normativo do fenômeno religioso e sua força regulatória das estruturas sociais. Trata-se de uma tentativa de perceber de que maneira Weber identificou a sistematização da crença como um aspecto da racionalização, de modo a revelar um potencial normativo, juridicizante, expressão, pois, do próprio fenômeno jurídico.

Para tanto, porém, é necessário, antes de abordar a obra de forma adequada, primeiro apresentar os elementos constitutivos da perspectiva sociológica de Weber e sua abordagem metódica. Os pressupostos básicos da teoria da ação e sua abordagem de compreensão devem ser tratados, bem como o método de obtenção de conhecimento por meio de tipos ideais. Além disso, tratar do individualismo metodológico weberiano, no sentido de que o indivíduo é o único

portador de comportamento significativo, ou seja, dotado de sentido. A explicação de qualquer fenômeno consistiria, portanto, na busca por essas ações ou motivações.

Nesse sentido, após essas explicações gerais, o presente trabalho abordará as referências aos pressupostos teórico-científicos de Weber, a religião como fenômeno que atua fortemente sobre a conduta dos sujeitos e também nas estruturas sociais. Com base nesse arcabouço teórico, a obra denominada *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* é então objeto de consideração, em que são mostrados os elementos centrais da ética protestante em um primeiro passo e a religião como esforço regulatório sobre as condutas. Ainda, a partir de uma nova leitura dessa obra, a tentativa é de demonstrar se é possível dizer que tal esforço regulatório pode ser considerado, ontologicamente, um esforço jurídico; ou seja, conceber o fenômeno jurídico como algo amalgamado ao fenômeno religioso, a partir da obra de Weber. Por fim, os argumentos de Weber, acerca do protestantismo ascético, são ilustrados e assimilados em perspectiva às teorias de Berger e Luckmann.

Assim, o primeiro capítulo do trabalho empreende uma abordagem de cunho geral sobre o fenômeno religioso nas principais obras de Berger, Luckmann e Durkheim, destacando os aportes teóricos de suas análises antropológicas de antropologia social e de sociologia, para apresentar a religião de forma abrangente, como um esforço de transcendência humana, estruturado em uma racionalidade religiosa.

O Segundo capítulo se ocupa em apresentar um marco teórico sociológico de matriz weberiana, evidenciando a metodologia de Weber, por meio das categorias da sua sociologia compreensiva para a análise da religião como fenômeno social, e sua construção metodológica central, o tipo ideal, retornando, ainda à ideia de sentido subjetivo.

Por sua vez, o terceiro capítulo expõe e analisa a reflexão de Weber sobre a religião, destacando sua compreensão do fenômeno como força atuante nas estruturas sociais, a fim de demonstrar, a partir de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, que Weber identificou a sistematização da crença como um aspecto da racionalização, de modo a revelar um potencial normativo, juridicizante, expressão, pois, do próprio fenômeno jurídico.

Quanto aos termos metodológicos, procura-se realizar um estudo que venha a encarar a religião por suas próprias especificidades. É que, por conta da inafastável interface entre o racional e o irracional, o celeste e o terrenal, faz-se necessário não analisar o fenômeno religioso como um objeto distante, estático, um edifício capaz de ter suas estruturas suficientemente decodificadas por um observador imparcial externo (CORRÊA, 2017).

E, quanto aos elementos metodológicos e de estilo, há de se fazer uma ressalva: Weber e Durkheim, influenciados pelos acontecimentos de seu tempo, propiciaram um novo olhar para a religião. Cada um, a seu modo, deu à religião um papel único e indispensável em todas as formas de organização social. Ambos acreditavam que a religião era uma das forças reais que moldavam a sociedade moderna. Embora diferentes na orientação, cada um desenvolveu uma teoria sistemática para o estudo sociológico da religião. Nesse sentido, Berger e Luckmann incorporaram as reflexões de Durkheim e Weber, e a partir delas, optaram por um método próprio, o da construção social da realidade.

Não obstante, oscilarem entre os dois autores, as premissas que Berger e Luckmann utilizam para fazer a abordagem sociológica da religião, aproximam Durkheim e Weber, a despeito das concepções epistemológicas destes serem, de certa forma, distintas. É esta leitura que se deve considerar no contexto deste trabalho: compreender o pensamento de Durkheim e Weber por meio da ótica de Berger e Luckmann. Ou seja, analisa-se a obra de Weber a partir das possibilidades deduzidas por Berger e Luckmann, pois suas perspectivas, pode-se dizer, são produtos de componentes teóricos weberianos.

A presente dissertação apresenta, pois, uma escolha metodológica neste sentido, a qual acredita ser acertada no presente contexto. Desse modo, apresenta ao leitor uma abordagem enxuta, fundada no próprio texto do autor – Weber, e nas conclusões de seus principais comentadores, especializados e que são referência nos campos de investigação e discussão objeto do trabalho. Nesse sentido, as referências frequentes têm a função de oferecerem um panorama mais aprofundado do tema, além de anunciarem outros aspectos do que se está analisando; bem como permitem conectar o tema à visão do autor.

Sabe-se que o caráter fragmentário da obra de Weber suscitou uma diversidade de conteúdo a respeito. Assim, salienta-se que não é pretensão do presente trabalho adentrar nos aspectos político-ideológicos, nem nas acirradas controvérsias interpretativas pela literatura secundária, que podem ser depreendidas dos textos weberianos, sobretudo acerca da obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Além disso, cabe prevenir que organização sequencial adotada neste trabalho não tem uma continuidade estritamente temporal-cronológica, isto é, linear de sequenciamento causal.

Por fim, busca-se debater uma questão que se julga ser de relevância para a contribuição do estudo histórico do direito: pensar a possibilidade de uma compreensão do fenômeno jurídico como tributário do fenômeno religioso.

2 UMA ANÁLISE SOCIOJURÍDICA DA RELIGIÃO: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE E A JURIDICIDADE DO FENÔMENO RELIGIOSO

Este capítulo tentará apresentar em linhas gerais o fenômeno religioso e o seu potencial normativo, a partir de uma estrutura mais ampla de esquema conceitual para a análise dos fenômenos religiosos como parte de um sistema social. Ainda, possui como escopo articular com outros conhecimentos, como os antropológicos e sociológicos, devido as suas contribuições para uma compreensão do fenômeno religioso.

Assim, neste capítulo, com base no aporte teórico das análises antropológicas de antropologia social e de sociologia, apresentamos a sociologia da religião de forma abrangente e não linear quanto à ordem cronológica, referindo-se à ideia do fenômeno jurídico como um esforço de transcendência, estruturado em uma racionalidade religiosa, e ressaltando as peculiaridades epistemológicas que fundamentam principalmente os trabalhos de Peter L. Berger, Thomas Luckmann e Émile Durkheim.

2.1 PETER BERGER E THOMAS LUCKMANN: UMA ABORDAGEM SOCIOLOGICA DA RELIGIÃO

O trabalho inovador de Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *A construção social da realidade*, apresenta uma teoria sociológica sobre a fenomenologia e a antropologia social, ao mesmo tempo em que estabelece uma ponte entre a sociologia estruturalista de Émile Durkheim e a sociologia compreensiva de Max Weber ao demonstrar a necessidade de se levar em consideração a facticidade objetiva, bem como o significado subjetivo da sociedade. Berger e Luckmann descrevem a tarefa da sociologia do conhecimento como a análise da construção social do mundo na relação dialética da realidade objetiva e subjetiva. Inspirados pela sociologia fenomenologicamente orientada de Alfred Schutz, eles estabelecem uma teoria sociológica com potencial para uma análise das estruturas sociais objetivas e conjuntamente dependente de constituição subjetiva.

Nesse ponto de vista, não obstante os estudos de Berger e Luckmann sobre a religião tenham sido elaborados em trabalhos individuais de cada um, eles são eminentemente tributários de uma reflexão em conjunto dos autores. Na obra *A construção social da realidade*, a dupla se ocupa de lançar as bases do estudo do que se considera conhecimento na sociedade, tendo como base o senso comum, constitutivo da realidade, do cotidiano do membro comum

da sociedade. Um processo de verificação da realidade a partir dos movimentos de objetivação e subjetivação de pensamentos, valores, instituições, significados, havidos no meio social (BERGER; LUCKMANN, 2002). As reflexões de ambos sobre o fenômeno religioso são tributárias dessas premissas de sociologia do conhecimento por eles lançadas em sua obra conjunta. A intenção aqui é trazer as formulações epistemológicas de Berger e Luckmann com base em suas principais características, a fim de apresentar o contexto necessário para entender seus respectivos pressupostos acerca do fenômeno religioso.

De início, pretende-se realizar uma exposição das principais contribuições de Berger para a sociologia da religião. Não é uma revisão sistemática da considerável obra de Berger. Ao invés, destaca-se as ideias apresentadas em *O Dossel Sagrado* (1985), sobretudo as suas teorizações acerca da sociologia da religião³. As reflexões de Berger são muito pertinentes na medida em que ele desenvolve uma teoria para entender a criação das sociedades pelos indivíduos, de que forma constroem as instituições, rituais e outros instrumentos para manter a ordem social, bem como suas interações com esses meios. Nesse sentido, Berger tenta desvendar como ocorre o desenvolvimento individual dentro do contexto das instituições sociais. E para ele, é o conjunto desses elementos que constitui sua teoria sociológica da religião⁴, uma teoria que ele desenvolve amplamente em *O Dossel Sagrado*.

2.1.1 A dialética de construção do mundo: exteriorização, subjetivação e objetivação

Peter L. Berger, sociólogo americano, foi um dos sociólogos mais influentes do século passado. Em uma de suas principais obras, *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (1985), Berger inicia o prefácio da seguinte maneira: “propõe-se o debate que ora apresentamos a ser um exercício de teoria sociológica. Visa, especificamente,

³ Para uma plena compreensão da sociologia da religião de Berger, é importante entendê-la no contexto da sociologia do conhecimento delineada em *A construção social da realidade* (BERGER; LUCKMANN, 2002). Contudo, em razão dos objetivos do presente trabalho, o foco será em sua sociologia da religião, sob a ótica da obra *O Dossel Sagrado*, ainda que o pano de fundo sociológico de seu pensamento permaneça o mesmo. Em todo caso, é em relação à compreensão da tarefa sociológica, como será apresentada sumariamente, que Berger e Luckmann passam a analisar os significados e valores que moldam as sociedades humanas e a discernir suas funções na vida social do homem. Eles fazem isso por meio de uma análise da “construção social da realidade”. Esse referencial teórico, por sua vez, serve como ferramenta hermenêutica em suas análises do fenômeno da religião, como será visto no decorrer deste capítulo.

⁴ “Virtually all the classical sociologists understood—not only Weber, but also Durkheim, Simmel, Pareto and others—that religion is a central social phenomenon, since for most of human history it has been religion that has provided the ultimate meanings and values of life. The acquisition of a “theological ear” is then something more than a marginal skill for the interpretative sociologist” (BERGER; KELLNER, 1981, p. 90).

aplicar uma perspectiva teórica geral derivada da sociologia do conhecimento ao fenômeno da religião” (BERGER, 1985, p. 9). É nessa obra que Berger vai buscar, a partir do estudo sociológico da religião na tradição clássica de Weber e Durkheim, a resposta para sua preocupação: qual o universo simbólico⁵ utilizado pelo homem moderno para legitimar sua sociedade? Em sua visão, essa é uma questão primordial para a sociologia da religião e do conhecimento.

Tal constatação pode ser feita por meio da abordagem muito difundida de Berger e Luckmann, de que a sociedade é um produto humano; é uma realidade objetiva e o homem é, em si, um produto social⁶. Nesse sentido, Berger se preocupa em destacar a sociedade como sendo um fenômeno dialético, por ser um produto humano: “as duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social” (BERGER, 1985, p. 15).

A partir de tal constatação, nota-se a síntese das visões durkheimianas (sociedade como realidade objetiva do mundo institucional) e weberianas (sociedade como realidade

⁵ Segundo Berger e Luckmann, os universos simbólicos nada mais são do que uma forma mais ampla de legitimação. São processos de significação vinculados a outras realidades que não as da experiência cotidiana. Quando as ordens institucionais são vistas como a partir de uma vontade divina ou como produto da lei natural, essa ordem é legitimada em uma categoria cósmica. Assim, “[...] os universos simbólicos são produtos sociais que têm uma história. Se quisermos entender seu significado temos de entender a história de sua produção. Isto é tanto mais importante quanto estes produtos da consciência humana, por sua própria natureza, apresentam-se como plenamente desenvolvidos e inevitáveis. Podemos agora investigar melhor a maneira pela qual os universos simbólicos operam para legitimar a biografia individual e a ordem institucional. A operação é essencialmente a mesma nos dois casos. É de caráter nômico ou ordenador. O universo simbólico oferece a ordem para a apreensão subjetiva da experiência biográfica. Experiências pertencentes a diferentes esferas da realidade são integradas pela incorporação ao mesmo envolvente universo de significação” (BERGER; LUCKMANN, 2002, p. 133). Nessa perspectiva, pode-se argumentar que os símbolos são constitutivos da relação dialética entre o indivíduo e a sociedade. O ser humano, ao utilizar símbolos, é capaz de constituir a intersubjetividade e de objetivar as entidades sociais, ou grupos ou comunidades, as quais são desenvolvidas em conjunto com a objetivação de universos simbólicos de significados. É fundamental que o conhecimento simbólico seja internalizado novamente na socialização do indivíduo, ou seja, torne-se um componente do conhecimento subjetivo do indivíduo. A religião é um exemplo de universo simbólico, e é como tal que as reflexões de Berger acerca da natureza da religião devem ser encaradas.

⁶ “É possível perguntar de que maneira surge a própria ordem social. A resposta mais geral a esta pergunta é a que indica ser a ordem social um produto humano, ou, mais precisamente, uma progressiva produção humana. É produzida pelo homem no curso de sua contínua exteriorização. A ordem social não é dada biologicamente nem derivada de quaisquer *elementos* biológicos em suas manifestações empíricas. Não é preciso acrescentar que a ordem social também não é dada no ambiente natural do homem, embora certos aspectos particulares deste ambiente possam ser fatores que determinem aspectos de uma ordem social (por exemplo, sua estrutura econômica ou tecnológica). A ordem social não faz parte da ‘natureza das coisas’ e não pode ser derivada das ‘leis da natureza’. A ordem social existe *unicamente* como produto da atividade humana. Não é possível atribuir-lhe qualquer outro status ontológico sem ofuscar irremissivelmente suas manifestações empíricas. Tanto em sua gênese (ordem social resultante da atividade humana passada) quanto em sua existência em qualquer instante do tempo (a ordem social só existe na medida em que a atividade humana continua a produzi-la) ela é um produto humano” (BERGER; LUCKMANN, 2002, p. 76).

subjetiva – significado subjetivo da ação) alcançada por Berger, as quais possibilitam um equilíbrio entre a reificação⁷ sociológica da realidade social objetiva e o idealismo dos significados subjetivos. Nesse sentido, vale citar o seguinte trecho da obra de Berger e Luckmann: “o mundo institucional é a atividade humana objetivada, e isso em cada instituição particular. Noutras palavras, apesar da objetividade que marca o mundo social na experiência humana ele não adquire por isso um *status* ontológico à parte da atividade humana que o introduziu” (BERGER; LUCKMANN, 2002, p. 87).

E esse processo dialético de construção do mundo – processo em que os indivíduos estão constantemente interagindo com a sociedade – é constituído por três passos, segundo Berger, sendo eles a exteriorização (a sociedade é um produto humano), a objetivação (a sociedade é uma realidade objetiva) e a interiorização (os humanos são um produto social)⁸.

⁷ Berger e Pullberg (1965, p. 199) afirmam que o conceito de reificação contém a promessa de superar a dicotomia na teoria sociológica representada pelo estruturalismo unilateral de Durkheim e o voluntarismo unilateral de Weber. Em suma, argumentam que o conceito de reificação pode explicar como é que, embora a sociedade nada mais seja do que uma construção social, ela influencia a ação, o pensamento e o comportamento dos indivíduos que nela vivem. A reificação é explicitamente definida por eles nos seguintes termos: “*by reification we mean the moment in the process of alienation in which the characteristic of thing-hood becomes the standard of objective reality. That is, nothing can be conceived of as real that does not have the character of a thing. This can also be put in different words: reification is objectification in an alienated mode. If reification is thus linked to alienation, it becomes clear that it is applicable only to human reality and its products. It is applicable to the world as a total meaning structure and to all moments within it. The world insofar as it is a human world, is always socio-historical in character. Therefore, any social or historical phenomenon may be reified. It need not be, however. This points up an important difference between the first two and the second two of our four key concepts. Objectivation and objectification are anthropologically necessary. A priori, human existence cannot be conceived without them. Alienation and reification, however, are de facto characteristics of the human condition. They are not necessary to it a priori. While this may seem a fine distinction, its importance will, we hope, become clearer a little further on in our argument*”.

⁸ Berger incorpora tradições sociológicas, especialmente a sociologia weberiana. Berger segue a premissa metodológica de Weber, de que o significado humano deve ser compreendido em seus próprios termos, de “dentro”, ou seja, a atenção está voltada aos significados subjetivos. Ele opta, portanto, por uma abordagem substantiva ao afirmar que a ação que importa para a sociologia compreensiva é aquela que traduz comportamento relacionado ao sentido subjetivo do sujeito, a qual se dirige para o comportamento de outrem, ou seja, fala-se aqui da ação social, orientada conforme um comportamento (WEBER, 2015). Nesse sentido, Weber entende o conceito de ação como toda forma de comportamento humano, desde que a ação esteja ligada a um sentido subjetivo. Já a ação social se refere ao comportamento de outros e se orienta conforme o curso desse comportamento. É nessa linha que Weber (1999) concebe a ciência social – como a sociologia –, a qual, segundo ele, é uma ciência da realidade, pois, o conhecimento científico é amparado em fatos, em dados da realidade. O que se almeja é conhecer o mundo humano, a sua realidade empírica como na prática ela se revela. Weber, portanto, não se contenta tão somente com o estudo das instituições sociais em seu aspecto descritivo e exterior, ainda que não negue a sua importância, tanto que perfaz esse caminho ao construir a noção de tipos ideais. Todavia, preocupou-se em captar concretamente o comportamento do homem em sociedade, bem como compreendê-lo a partir das relações sociais que o moldam. Essa perspectiva substantiva não deixa de se aproximar à proposta de Durkheim, na medida em que tanto Berger quanto Luckmann se apropriam dessas reflexões: “Uma foi dada por Durkheim em *As Regras do Método Sociológico*, a outra por Weber em *Wirtschaft und Gesellschaft (Economia e Sociedade)*. Durkheim diz-nos: ‘A primeira regra e a mais fundamental é: Considerar os fatos sociais como coisas’. E Weber observa: ‘Tanto para a sociologia no sentido atual quanto para a história o objeto de conhecimento é o complexo de significados subjetivo da ação’. Estes dois enunciados não são contraditórios. A sociedade possui, na verdade, facticidade objetiva. E a sociedade de fato é construída pela atividade que expressa um significado subjetivo. E, diga-se de passagem, Durkheim conheceu este último enunciado assim como Weber conheceu o primeiro. É precisamente o

O processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos, ou passos. São a exteriorização, a objetivação e a interiorização. Só se poderá manter uma visão adequadamente empírica da sociedade se se entender conjuntamente esses três momentos. A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física e mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 1985, p. 16).

Nesse sentido, Berger (1985) afirma que esses três tipos de interação são produzidos pela estrutura biológica inerente dos seres humanos porque estão na condição de "inacabados". Em outras palavras, os seres humanos diferem dos animais inferiores, pois não nascem com um conjunto de instintos totalmente desenvolvidos, os quais determinam as suas atividades individual e social. Em contraste, os seres humanos vivem em um mundo que permite ser moldado pela sua atividade⁹.

É nesse processo de criação de um mundo que os indivíduos, por meio de sua atividade, desenvolvem instintos especializados que permitem encontrar estabilidade em um mundo originalmente caótico. Nos dizeres de Berger (1985, p. 19), “o homem não só produz um mundo como também se produz a si mesmo. Mais precisamente – ele se produz a si mesmo num

duplo caráter da sociedade em termos de facticidade objetiva e significado subjetivo que torna sua ‘realidade *sui generis*’, para usar outro termo fundamental de Durkheim. A questão central da teoria sociológica pode por conseguinte ser enunciada desta maneira: como é possível que significados subjetivos *se tornem* facticidades objetivas? Ou, em palavras apropriadas às posições teóricas acima mencionadas: Como é possível que a atividade humana (*Handeln*) produza um mundo de coisas (*choses*)? (BERGER; LUCKMANN, 2002, p. 33). Nesse ponto, volta-se às etapas dialéticas de construção do mundo, pensadas por Berger e isso nos permite observar o impacto de Weber (exteriorização – o sentido subjetivo da ação e legitimação) e Durkheim (objetivação – facticidade objetiva dos fatos sociais).

⁹ “A exteriorização é uma necessidade antropológica. O homem, como o conhecemos empiricamente, não pode ser concebido independentemente da contínua efusão de si mesmo sobre o mundo em que ele se encontra. O ser humano não pode ser concebido como algo isolado em si mesmo, numa esfera fechada de interioridade, partindo em seguida para se exprimir no mundo que o rodeia. O ser humano é exteriorizante por essência e desde o início. Esse fato antropológico de raiz com muita probabilidade se funda na constituição biológica do homem. O *homo sapiens* ocupa uma posição peculiar no reino animal. Essa peculiaridade se manifesta na relação do homem com seu próprio corpo e com o mundo. A diferença dos outros mamíferos superiores, que nascem com um organismo essencialmente completo, o homem é curiosamente ‘inacabado’ ao nascer. [...]. Existe, pois, um fundamento biológico no processo de ‘tornar-se homem’ no sentido de desenvolver uma personalidade e assimilar cultura. Estes últimos desenvolvimentos não são mutações estranhas sobrepostas ao desenvolvimento biológico do homem, mas, ao contrário, fundam-se nele. O caráter ‘inacabado’ do organismo humano no nascimento está intimamente relacionado com o caráter relativamente não-especializado da estrutura de seus instintos. [...]. O mundo do homem é imperfeitamente programado pela sua própria constituição. É um mundo aberto. Ou seja, um mundo que deve ser modelado pela própria atividade do homem. [...]. A atividade que o homem desenvolve em construir um mundo não é, portanto, um fenômeno biológico estranho, e sim a consequência direta da constituição biológica do homem” (BERGER, 1985, p. 18).

mundo”. Esse desenvolvimento de impulsos ocorre por meio de um processo de socialização pelo qual os indivíduos internalizam o mundo objetivado, de tal maneira que as estruturas deste venham a ordenar as suas experiências. Assim, essa socialização estabelece a essencial influência da sociedade sobre os seres humanos.

Berger irá dizer que o mundo socialmente construído ordena a experiência humana, e denomina tal ordenação de *nomos*¹⁰. O *nomos* em seu nível mais básico, atua na nomeação das coisas e significados que constituem o mundo; num nível mais complexo, consiste em esquema interpretativo pré-teórico, máximas morais e sabedoria tradicional; por fim, o nível mais alto é composto pelo ritual, as instituições e as estruturas teóricas necessárias para manter a visão de mundo. Todos esses elementos comporiam o conhecimento de uma sociedade: “sejam essas variações quais forem, toda sociedade fornece aos seus membros um corpo disponível de ‘saber’. Participar da sociedade é partilhar do seu ‘saber’, ou seja, co-habitar o seu *nomos*” (BERGER, 1985, p. 34).

Contudo, para Berger a construção do mundo é inerentemente precária, pois produto da atividade humana, e por essa razão, a ordem social está sujeita às forças do caos – sobretudo, às situações marginais que permeiam a existência humana –, a menos que seja continuamente legitimada. Há uma “exigência” da sociedade em desenvolver estruturas estáveis que permitem aos indivíduos ordenarem sua experiência e conduzi-los à realidade socialmente e oficialmente estabelecida¹¹. Nesse ponto surge o papel das instituições e rituais criados para sustentar a ordem “normal” dos homens. Assim, para manter a ordem social, é necessário um elemento de legitimação, o qual torna subjetivamente plausíveis as objetivações institucionais. Segundo Berger, tal elemento tem sido predominantemente a religião. Ele assim a define:

¹⁰ “Uma ordem significativa, ou *nomos*, é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos. Dizer que a sociedade é um empreendimento de construção do mundo equivale a dizer que é uma atividade ordenadora, ou nomizante. O pressuposto disso tudo é dado, como acima se indicou, pela constituição biológica do *homo sapiens*. O homem, ao qual foram negados biologicamente os mecanismos ordenadores de que são dotados os outros animais, é obrigado a impor a sua própria ordem à experiência” (BERGER, 1985, p. 32).

¹¹ “[...] as situações marginais da existência humana revelam a inata precariedade de todos os mundos sociais. Toda realidade socialmente definida permanece ameaçada por ‘irrealidades’ à espreita. [...] todo *nomos* é um edifício levantado frente às poderosas e estranhas forças do caos. Esse caos deve ser mantido em cheque a todo custo. Para assegurar isso, toda sociedade desenvolve procedimentos que ajudam seus membros a ficar ‘orientados para a realidade’ (isto é, a ficar dentro da realidade como é definida ‘oficialmente’) e a ‘voltar à realidade’ (isto é, voltar das esferas marginais da ‘irrealidade’ ao *nomos* socialmente estabelecido). [...] O mundo social se esforça, na medida do possível, por ser considerado como uma coisa óbvia. A socialização obtém êxito na medida em que essa qualidade de ser aceita como coisa evidente é interiorizada” (BERGER, 1985, p. 36).

A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado¹². Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência (BERGER, 1985, p. 38).

A religião, assim, desenvolvida em conjunto ao processo de construção do mundo, engajado por toda sociedade humana, em que um cosmos sagrado é estabelecido. Para Berger (1985), o objetivo da religião é aderir a um conjunto de significados¹³, e sustenta-se construindo significados sociais e a vida social. Ao fazer isso, confere uma espécie de unidade e coesão à vida coletiva, pois a religião transcende à vida individual e a regula, de forma sagrada, no intuito de levar o homem a interpretar o mundo e o seu lugar nele. Nas palavras de Berger:

Toda sociedade está empenhada na empresa nunca completada de construir um mundo de significado humano. A cosmificação importa na significação desse mundo humanamente incompreensível com o mundo como tal, fundando-se agora o primeiro neste último, refletindo o ou derivando dele nas suas estruturas fundamentais. Esse cosmos, fundamento último e convalidação dos nomos humanos, não precisa necessariamente ser sagrado. Em tempos mais recentes, de modo particular tem havido tentativas inteiramente seculares de cosmificação, entre as quais a ciência moderna é de longe a mais importante. Pode-se afirmar com segurança, no entanto, que originariamente toda cosmificação teve um caráter sagrado. Foi assim durante a maior parte da história humana, e não só durante os milênios da existência humana anteriores ao que agora chamamos de civilização. Historicamente considerados, os mundos do homem têm sido, na sua maioria, mundos sagrados. Na verdade, parece provável que só através do sagrado foi possível ao homem conceber um cosmos em primeiro lugar (BERGER, 1985, p. 40).

Nessa perspectiva, as legitimações religiosas cumprem a função específica de relacionar a realidade histórica precária à realidade última, a fim de conferir sentido ao mundo, à vida, aos indivíduos e evitar o caos anômico. Berger, ao partir do ponto de vista de que a ordem é a primeira necessidade de todas, observou que os principais significados culturais de uma sociedade só podem ser sustentados se forem internalizados pela maioria dos membros dessa sociedade. Portanto, se a ordem era a primeira necessidade de todas, a principal função da religião era sua capacidade de ordenar ou “nomizar”; impor uma ordem significativa às

¹² O conceito de Berger de religião conduz a algumas abordagens de Rudolf Otto e Mircea Eliade, do qual retira a concepção fenomenológica da religião, e também, antropológica: “o sagrado é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não p fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada)” (BERGER, 1985, p. 39).

¹³ “Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-externalização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p. 41).

experiências e significados humanos – por essa razão tem sido historicamente a forma de legitimação mais difundida e eficaz. De acordo com Berger, do ponto de vista sociológico, o propósito da religião é construir um cosmos sagrado. É nesse sentido que a religião proporciona um dossel protetor de legitimidade, significado e ordem transcendentes às construções precárias que a sociedade denomina de realidade, na medida em que oculta o caráter construído da ordem institucional ao situar sua gênese no sobrenatural. A orientação de qualquer ordem social está, portanto, inevitavelmente atrelada a religião.

Nesse ponto, é conveniente recordar da teoria de Berger, a dialética que serviu de ponto de partida para as suas considerações:

[...] os três movimentos da exteriorização, objetivação e interiorização, cuja soma constitui o fenômeno da sociedade. O homem, devido ao caráter peculiar de sua constituição biológica, é impelido a exteriorizar-se. Os homens, coletivamente, exteriorizam-se na atividade em comum e assim produzem um mundo humano. Esse mundo, inclusive a parte dele a que chamamos estrutura social, ganha para eles o status de realidade objetiva. O mesmo mundo, como uma realidade objetiva, é interiorizado na socialização tornando-se parte constituinte da consciência subjetiva do indivíduo socializado (BERGER, 1985, p. 93).

Ou seja, há uma necessidade de exteriorização humana, por conta da constituição biológica do homem, de maneira que os indivíduos, ao exteriorizar-se, o fazem coletivamente, e desse modo criam padrões de objetivação social. A partir do momento que o “eu” se exterioriza, outros homens se exteriorizam, e isso, dentro de um panorama histórico, criou padrões de objetivação. A partir do momento que esses padrões são ressignificados, eles geram uma realidade objetiva, a qual irrompe da própria exteriorização do homem em conjunto com outros homens, fato que, por sua vez, produz novas subjetivações e novas interiorizações subjetivas.

Esse panorama epistemológico da teoria sociológica de Berger é significativo e muito simbólico para entender como as ideias religiosas, ou como a religião preenche esse itinerário. A religião em um movimento dialético, portanto, se coloca num primeiro momento em um padrão objetivo de exteriorização humana, e num segundo momento, é internalizada novamente pelos sujeitos numa compreensão subjetiva de uma realidade objetivada, criada, por sua vez, pelos próprios sujeitos.

Essa reflexão denota que o fenômeno religioso não está somente relacionado com as ideias de divindade, de culto, ou com a dimensão ritualística. Isso porque Berger quer demonstrar que a religião é uma forma de atribuição de sentido subjetivo, objetivo e depois subjetivo, no próprio sujeito, concebendo a religião como um esforço de exteriorização do que

está dentro do sujeito. O fenômeno religioso, nesse contexto, é uma atitude do homem no mundo de atribuição de significados. Portanto, a operação religiosa não deixa de ser um discurso de transcendência¹⁴, a partir da ideia de exteriorização, ou seja, um esforço do homem de situar-se para além de seus limites biológicos e buscar, por meio da própria estabilização objetiva, significados externos a si.

Sendo a atitude religiosa um esforço de atribuição de significados, essa busca de sentido reclama a criação de normas, pois o sagrado precisa passar por uma experiência de contenção, qual seja, por meio do jurídico. A construção social da realidade é imersa pelo

¹⁴ Nesse ponto, Berger – e de uma maneira mais evidente, Luckmann (2014) – está partindo para uma concepção filosófica eminentemente fenomenológica. A fenomenologia se fundamenta na ideia de se poder compreender a transcendência. Não é simplesmente uma filosofia imanente. E essa compreensão um tanto antropológica da religião, essa origem como resultado de um esforço de exteriorização do homem; de um esforço de transformação ou de domesticação do mundo em padrões humanos, ou seja, uma tentativa de explicação que está para além dos limites humanos, é importante porque traz para o espectro religioso esforços cognitivos que até então compreendemos como sendo de outros campos, estando compartimentados em outras dimensões do conhecimento. Luckmann vai fazer uma exposição mais contundente a esse respeito, no sentido do erro das teorias sociológicas da religião até o momento. Contudo, neste ponto, é pertinente mencionar que Berger não deixou de adotar em seus estudos da religião, o método de uma fenomenologia Husserliana da religião. E aqui mencionamos Edmund Husserl, que pretendeu criar uma nova fundamentação científica baseada na fenomenologia, e como ponto de partida, considerou o homem vivendo na “vida real”, o “mundo da vida”. Husserl, entretanto, argumenta que esse mundo não pode servir como base do verdadeiro conhecimento. E essa ideia o levou a estabelecer um verdadeiro fundamento de conhecimento, rejeitando o que é considerado verdade pelos indivíduos, ou pelos cientistas, cuja premissa é de que tudo tem que ser questionado. Husserl visa criar uma “primeira filosofia” a partir da ideia de que a fenomenologia transcendental não é uma teoria, mas sim uma ciência fundada em si mesma, que se sustenta absolutamente em seu próprio terreno (HUSSERL, 1962). Nesse sentido, ele parte das experiências do mundo real para alcançar o que chama de verdadeiro conhecimento, mas essas experiências são analisadas a partir da esfera transcendental e não da atitude natural: “We are fated as human beings to be the psychophysical subjects of a mental life in the real world and, at the same time, transcendently to be subjects of a transcendental, world-constituting life-process. [...] We ourselves as human beings are out there, are present to ourselves, individually and collectively, within an all-embracing apperception and yet only present to ourselves by virtue of special external apperceptions. In perceptions of external things I myself am given to myself within the total perception of an open spatial world, a perception that extends still further into the all-embracing; thus, in external experience I also experience myself as a human being. In this focus on external experience (in the world of space) my subjectivity and every other mental subjectivity is a component of this concrete being as person and consequently it is the correlate of a certain external apperception within the all-embracing apperception of the world. It is now evident that the apperceiving conscious life-process, wherein the world and human being in its particularity within it are constituted as existentially real, is not what is apperceived or constituted [in it]; it is not the mental which as human mental being or human mental life-process comprises the apperceptive make-up of the real world. Something [else yet] is necessary in order to make this distinction between transcendental and worldly, concrete conscious life (between transcendental and real subjectivity, respectively), as fully secure as possible, and in order to make transcendental subjectivity evident as an absolutely autonomous field of real and possible experience (thus to be called transcendental), and as a further consequence to secure and make evident an absolute or transcendental science based on it [real and possible experience]. To this end we will treat the ‘transcendental-phenomenological reduction’ a little more precisely, the method of access which leads systematically from the necessarily first given field of experience, that of external experiencing of the world, upward into all-embracing, constitutive absolute being, i.e., - into transcendental subjectivity” (HUSSERL, 1997, p. 244). Enfim, considerando a abordagem feita por Berger em sua sociologia da religião, para ele, a melhor maneira de conduzir estudos da religião “vívada” é o método Husserliano de uma fenomenologia da religião baseada em uma abordagem interpretativa “desteologizada” da consciência e experiência religiosa. Assim, a compreensão da religião está além as manifestações religiosas ou os grupos religiosos, pois isso vem por último. A compreensão do fenômeno religioso, pois, é uma compreensão da própria constituição do ser humano.

elemento religioso, o qual é radicalmente jurídico, pois busca justamente construir a ideia de ordem, de regulação, no sentido de dever. Ou seja, a religião tem uma função normativa muito clara desde o início; uma função de criar espectros de sentido, de exteriorizações de experiência humana que conferem juridicidade, ordem, e sentido à vida biológica. Em suma, na visão de mundo religiosa, *nomos*, ordem significativa, e cosmos, a soma total da experiência, coincidem.

2.1.2 A religião como um esforço de transcendência humana

Na medida que os estudos de Berger se encontram com as assertivas apresentadas por Weber, Thomas Luckmann (2014) retorna a Durkheim em seus escritos¹⁵. Thomas Luckmann, sociólogo de língua alemã, é reconhecido por sua obra *A construção social da realidade*, publicada conjuntamente com Peter Berger, em 1966. Conforme já mencionado no primeiro capítulo, nesta obra, os dois sociólogos desenvolvem uma abordagem sociológica derivada da atividade humana. Eles argumentam que o social não é construído fora dos indivíduos, mas por eles que participam de sua construção por meio de suas interações sociais: “A ordem social existe *unicamente* como produto da atividade humana” (BERGER, LUCKMANN, 2002, p. 76). Assim, a abordagem fenomenológica de Berger e Luckmann (2002)¹⁶ acentua a atividade

¹⁵ No caso de Luckmann (2014), pode-se encontrar uma abordagem e ênfase durkheimianas ao longo de sua discussão. O tema central de Luckmann, o indivíduo e a ordem social, podem ser considerados uma reinterpretação dos trabalhos de Durkheim, sobretudo em *As formas elementares da vida religiosa*. Além disso, o importante conceito de objetivação de Luckmann, pode-se dizer que tem inspiração no conceito de representações coletivas de Durkheim. Em consequência, a visão de Luckmann acerca da religião, considerando uma perspectiva religiosa que se situa no centro da experiência do homem em seu ambiente natural e social, e considerando-a um fator fulcral para dotar a sociedade de autoridade moral, teria sido influenciada por Durkheim, e isso também por uma questão de consequência histórica e lógica. Contudo, vale mencionar que há uma grande diferença entre a discussão de Durkheim e Luckmann sobre religião. Ambos os sociólogos consideram o fenômeno da religião como uma realidade criada pelo homem, mas em um sentido diferente. Isso porque Durkheim expande sua concepção de religião ao ponto de incluir nela o sagrado como categoria social, o qual tem sua origem e sentido último na própria sociedade. Durkheim sustenta que as coisas sagradas, por si só, são geralmente insignificantes e incapazes de despertar sentimentos fortes como o sagrado. Isso fica claro pela representação do totem ou símbolo na força espiritual do clã, ou seja, o Deus seria o clã personificado, conforme visto no primeiro tópico dessa investigação. Luckmann, por sua vez, lembrar muito os trabalhos de Durkheim quando trata do significado religioso e o arranjo hierárquico de sentido na visão de mundo, mas se afasta dele quando afirma que suas representações específicas referem-se explicitamente a um nível distinto de realidade, como será visto no final desse capítulo. Por fim, Luckmann parece expressar que a ideia de sociedade está no âmago da religião, mas não diria que tudo o que é social deriva da religião. Em seu ponto de vista, tanto a religião quanto a sociedade derivam da condição social do homem, da atividade humana exteriorizada, objetivada e posteriormente internalizada.

¹⁶ De início, é importante mencionar que o sociólogo e filósofo austríaco Alfred Schutz é um dos grandes representantes de uma sociologia de base fenomenológica. Empregando a fenomenologia de Edmund Husserl, ele estabeleceu os fundamentos epistemológicos da sociologia da compreensão de Weber, por meio de uma fundamentação epistemológica do conceito de ação social e o seu significado subjetivo. De fato, a sociologia da compreensão é a base do pensamento schutziano. É a partir dessa base que Schutz desenvolveu o que chamou de teoria pragmática do “mundo da vida”: “Começamos com uma análise do mundo da vida cotidiana que o homem totalmente alerta e adulto que age sobre ele e sobre e entre seus semelhantes vivencia como realidade na ‘atitude

simbólica dos indivíduos para compreender o social, sustentando que o estudo da intersubjetividade e da formação de sentido representa um lugar promissor de observação para as ciências sociais.

A esse respeito, a abordagem subjetivista que Luckmann (2014) defende está no centro de sua grande publicação pessoal, *A Religião Invisível*¹⁷, obra chave na sociologia do conhecimento e na sociologia da religião. A obra é um tratado teórico que gira em torno de uma crítica à sociologia das religiões da época. Observando o deslocamento da atenção dos sociólogos para a religião, Luckmann (2014) levanta em sua obra os problemas de natureza teórica e metodológica das pesquisas sobre o fenômeno religioso realizadas até então, inclusive

natural'. 'O mundo da vida cotidiana' significará o mundo intersubjetivo que existia muito antes do nosso nascimento, vivenciado e interpretado por outros, nossos predecessores, como um mundo organizado. Ele agora se dá à nossa experiência e interpretação. Toda interpretação desse mundo se baseia num estoque de experiências anteriores dele, as nossas próprias experiências e aquelas que nos são transmitidas por nossos pais e professores, as quais, na forma de 'conhecimento à mão', funcionam como um código de referência. A esse estoque de experiências "à mão" pertence o nosso conhecimento de que o mundo em que vivemos é um mundo de objetos bem delimitados, com qualidades definidas, objetos entre os quais nos movimentamos, que nos resistem, e em relação aos quais podemos agir. Para a 'atitude natural', o mundo não é, nem nunca foi, um aglomerado de pontos coloridos, barulhos incoerentes, regiões de frio e de calor. A análise filosófica ou psicológica da constituição de nossas experiências pode, mais tarde, em retrospectiva, descrever de que modo elementos desse mundo afetam os nossos sentidos, de que modo os percebemos passiva, indistinta e confusamente, de que modo, através da apercepção ativa, nossa mente isola certos traços do campo de percepção, concebendo-os como coisas bem delineadas nitidamente em realce, contra um fundo ou horizonte mais ou menos desarticulado. A 'atitude natural' não conhece esses problemas. Para ela, o mundo é, desde o início, não o mundo privado do indivíduo, mas um mundo intersubjetivo, comum a todos nós, no qual não temos um interesse teórico, mas um interesse eminentemente prático. O mundo da vida cotidiana é a cena e também o objeto de nossas ações e interações. Temos de dominá-lo e modificá-lo de forma a realizar os propósitos que buscamos dentro dele, entre nossos semelhantes. Assim, trabalhamos e operamos não só dentro do, mas também sobre o mundo. Nossos movimentos corporais - os cinéticos, os de locomoção, os de operação afetam, por assim dizer, o mundo, modificando ou mudando seus objetos e seus relacionamentos mútuos. Por outro lado, esses objetos oferecem resistência a nossos atos e temos de vencê-los ou de nos conformarmos com ela. Nesse sentido, pode-se dizer com certeza que um motivo pragmático governa a nossa atitude natural com relação ao mundo da vida cotidiana. Mundo, nesse sentido, é algo que temos de modificar, através de nossas ações, ou que modifica nossas ações" (WAGNER, 1979, p. 72). Assim, o mundo da vida deve ser entendido como um mundo pré-teórico da experiência, na medida em que descreve uma esfera da experiência humana que antecede o mundo sócio-histórico com suas estruturas essenciais, que existem em todos os atos da consciência humana. A teoria de Schutz influenciou especificamente o desenvolvimento da sociologia do conhecimento tentada por Berger e Luckmann em *A construção social da realidade* (2002). Com a ajuda da teoria schutziana do mundo da vida e da antropologia filosófica, a dupla apresentou uma sociologia do conhecimento livre de implicações materialistas que descreve a sociedade como realidade objetiva e subjetiva, com ênfase específica na relação dialética entre indivíduo e sociedade.

¹⁷ Na obra *A religião invisível*, o objetivo de Luckmann é investigar os elementos constitutivos ou as condições básicas da religiosidade do homem, ou seja, busca desenvolver uma teoria sociológica da religião, cuja falta de investigação e desenvolvimento durante várias décadas após Durkheim e Weber, ele lamenta e critica já no início de seu livro mencionado. Luckmann também sustenta que há uma afinidade entre os dois em sua visão teórica do homem e da realidade social: "por mais diferentes que sejam os sistemas sociológicos de Durkheim e Weber, é significativo que ambos tenham buscado no estudo da religião a chave da compreensão do lugar do indivíduo na sociedade" (LUCKMANN, 2014, p. 38). A maioria das pesquisas, declara ele, tem se restringido a investigações em religião tradicional e institucional. Contudo, a partir dos estudos de Durkheim e Weber, Luckmann preocupa-se em abranger as dimensões objetiva e subjetiva da realidade, e com base nos clássicos, destacar a importância do indivíduo na ordem social. Essa também é a principal característica do livro que ele e Peter L. Berger publicaram, *A construção social da realidade*.

a sua. Para ele, é importante para a sociologia das religiões compreender o destino dos indivíduos contemporâneos, bem como o problema da autonomia de sua existência, questionando o impacto das sociedades modernas em suas vidas.

Na introdução da obra, Luckmann (2014) defende que o problema da autonomia da existência individual conhecido pelos contemporâneos não deve ser considerado apenas do ponto de vista da socialização. Tal abordagem sugere que o impacto das sociedades modernas sobre os indivíduos teria criado dificuldades para que eles se adaptassem à “ordem social”. Nesse sentido, as rápidas transformações sociais observadas nas sociedades modernas, como as mudanças na estrutura familiar, a ascensão do individualismo e o processo de racionalização das instituições, abalaram a coerência dos processos de socialização dos indivíduos.

No entanto, para Luckmann (2014) seria redutivo limitar-se a tal perspectiva. Ele propõe, ao invés, analisar o impacto das sociedades modernas na vida dos indivíduos sob o ângulo de uma transformação do lugar do indivíduo em relação à ordem social. Luckmann (2014) concorda que tal empreendimento requer um novo esforço analítico por parte da sociologia, mas defende que uma perspectiva global deve ser encontrada na teoria das religiões.

Seguindo Durkheim e Weber¹⁸, ele argumenta que o problema da existência individual nas sociedades modernas deve ser entendido como um problema religioso. Luckmann (2014) lembra que a própria relevância da teoria sociológica estaria baseada na busca de compreender o destino dos indivíduos na estrutura das sociedades modernas. Com efeito, Luckmann (2014) se propõe então a investigar as condições antropológicas gerais dos fenômenos religiosos: como os indivíduos são capazes de apreender o sentido e como os processos subjetivos dão origem a universos simbólicos de sentido, ou seja, como eles são objetivados e institucionalizados.

Em suas palavras:

¹⁸ “Uma perspectiva unificadora do problema da condução individual de vida em sociedade pode ser encontrada na teoria sociológica da religião. Essa intuição deve ser atribuída, na tradição sociológica, a Émile Durkheim e a Max Weber. Ambos estavam profundamente interessados no destino do indivíduo na sociedade moderna. Ambos reconheceram que as características da sociedade moderna acarretariam sérias consequências para o indivíduo. [...]. Para Durkheim, a realidade simbólica da religião é o núcleo da *conscience collective*. Como fato social, tal realidade transcende o indivíduo, sendo pré-condição da integração social e da manutenção da ordem social. Ao mesmo tempo, apenas a internalização dessa realidade objetiva pelo sujeito o torna um ser social e, desse modo, um ser moral e verdadeiramente humano. Para Durkheim, o ser humano é *homo duplex* e a individuação tem necessariamente, uma base social. Durkheim encara o problema que aqui nos ocupa desde numa perspectiva antropológica universal e, portanto, o formula de forma radical. Para Weber, o problema das condições sociais da individuação aparece sob um ângulo mais específico: no contexto histórico de religiões particulares e em sua relação com a estrutura de sociedades históricas. Quando surgiu a questão do indivíduo na sociedade moderna, porém, tanto Weber quanto Durkheim a ligaram diretamente à secularização do mundo contemporâneo” (LUCKMANN, 2014, p. 38).

[...] a condução da existência individual na sociedade é um problema ‘religioso’. Sustentamos, portanto, que a relevância da sociologia para o homem contemporâneo deriva principalmente de sua busca por uma compreensão do destino da pessoa na estrutura da sociedade moderna. O sociólogo atual precisa apenas voltar-se para as tradições ‘clássicas’ de sua disciplina para encontrar luz em sua investigação (LUCKMANN, 2014, p. 38).

No início de sua obra, o autor desenvolve sua crítica à sociologia, e particularmente à sociologia das religiões de seu tempo. Ele critica a disciplina por ter negligenciado em suas análises das sociedades modernas a importância dada à religião, tornando-a um ramo da sociologia limitada e redutora. O problema fundamental com as teorias da sociologia da religião da época era, para Luckmann (2014), que elas se limitavam ao estudo do declínio das instituições eclesiais. Para ele, tal abordagem do fenômeno religioso levaria a sociologia a negligenciar sua tarefa primordial, a de analisar as transformações da base social da religião nas sociedades modernas. Essa perspectiva leva Luckmann (2014) a desenvolver uma nova tese na sociologia das religiões.

Nessa linha, Luckmann (2014) explica que a sociologia das religiões da época conteria uma grande lacuna, a da associação da religião com as instituições religiosas das igrejas. Herdado de perspectivas desenvolvidas no século XIX, ele argumenta que a conceituação dominante de religião é inadequada e cria sérios problemas metodológicos para a disciplina. Isso porque a associação da religião com as instituições religiosas teria enviesado o desenvolvimento de teorias na sociologia das religiões sobre o processo de secularização, fenômeno, ele sustenta, geralmente observado por pesquisadores a partir do declínio das igrejas. Em outras palavras, ele afirma que compreender a religião apenas em sua forma tradicional, ou seja, igrejas, seria problemático, pois geraria um arcabouço conceitual que não permitiria apreender as transformações da relação entre indivíduo, religião e sociedade no mundo contemporâneo.

Para o sociólogo, seria totalmente inaceitável apoiar a presença ou ausência da religião nas sociedades modernas daquelas das igrejas. Desenvolvida na tradição positivista, essa perspectiva do fenômeno religioso estaria no centro dos problemas ligados ao desenvolvimento de teorias sobre a secularização que defendem a tese segundo a qual as sociedades modernas estão fadadas a se tornarem sociedades não religiosas. Nessa linha, o seguinte trecho revela a concepção de Luckmann (2014, p. 43):

A premissa mais importante – e com consequências mais graves para a pesquisa e a teoria na sociologia da religião – consiste na identificação entre ‘igreja’ e ‘religião’. Por vezes, essa premissa é explicitada como princípio metodológico: o que quer que seja a religião, ela só é acessível à análise científica na medida em que se torna

organizada e institucionalizada. A maioria das demais suposições está intimamente associada a essa premissa principal ou deriva diretamente dela. A religião se torna um fato social, seja como ritual (conduta religiosa institucionalizada) seja como doutrina (ideias religiosas institucionalizadas). Frequentemente se assume que as 'necessidades' religiosas do indivíduo correspondem a fatos sociais objetivos da religião, os quais de alguma maneira satisfazem tais 'necessidades'. Permanece aberta a questão sobre se as variedades históricas de instituições religiosas, tais como igrejas e seitas, satisfazem 'necessidades' individuais diferentes, se determinadas organizações diferentes se explicam mediante circunstâncias sócio-históricas, se a religião é a soma disso tudo ou seu denominador comum. A identificação de igreja com religião se encaixa na compreensão dominante que considera a sociologia a ciência das instituições sociais e entende esse termo de maneira estreita): essa identificação é adequada ao positivismo teórico. No enfoque positivista tradicional, religião é o conglomerado institucional de determinadas crenças irracionais. Assume-se que essas crenças são o resultado da confrontação de indivíduos e de sociedades com uma realidade ainda não dominada cognitivamente. É sabido que a concepção positivista original incluía a tese de que a religião - enquanto estágio primitivo na evolução da razão humana - seria finalmente substituída pela ciência.

Luckmann (2014) sugere que a religião tem possibilidades além das instituições religiosas. Ao dissociar a religião de sua forma tradicional, ele questiona radicalmente o processo de secularização anunciado pelos clássicos da sociologia e retomado pelos sociólogos de sua geração. Afirma que a resistência dos sociólogos das religiões de seu tempo em analisar o lugar do indivíduo nas sociedades modernas se deve a problemas teóricos e metodológicos e convida seus colegas a retornarem à sua tarefa primordial, qual seja, a de identificar o sistema de significado socialmente objetivado por meio de estruturas sociais que permitem aos indivíduos dar sentido à sua vida, bem como às suas crises existenciais:

Já mencionamos que essa disciplina [sociologia da religião] se encontra em dificuldades teóricas sérias quando tenta explicar a secularização. Ao partir da premissa de que religião e igreja são essencialmente a mesma coisa, os resultados levaram essa disciplina à conclusão de que a religião – na acepção comum da palavra – se torna um fenômeno marginal na sociedade moderna, a menos que deixe de ser religião. A lógica desse argumento exigiu buscar causas abrangentes para tais transformações. Como não aceitamos essa premissa, não nos encontramos em situação tão desconfortável e podemos concluir que não é preciso buscar causas globais para descrever o destino do universo de significado baseado numa instituição específica, histórica e social (LUCKMANN, 2014, p. 58).

Luckmann (2014) lança luz sobre um fenômeno particular, o da marginalização da religião. A constatação da marginalização da religião institucional leva Luckmann (2014) a colocar questões fundamentais à sociologia das religiões que tocam no problema da secularização. Nesse sentido, Luckmann (2014) argumenta que os fenômenos da industrialização e da urbanização não seriam suficientes para esclarecer o declínio das instituições religiosas. Em vez disso, ele se propõe a entender a marginalização da religião tradicional, mais especificamente a das igrejas católica e protestante, como consequência da

perda de sentido do sistema de valores que a fundamenta. Assim, o declínio das igrejas se daria pela incompatibilidade de seu universo de sentido com a cultura das sociedades modernas, e pela impossibilidade de seu sistema de valores dar sentido à vida dos indivíduos nas sociedades modernas. Luckmann (2014, p. 57) sintetiza essa questão:

A estrutura de significado que constitui a realidade simbólica da religião tradicional de igreja parece desligada da cultura da sociedade industrial moderna. Pelo menos, é certo que a internalização da realidade simbólica da religião tradicional não é nem impingida nem, nos casos típicos, favorecida pela estrutura social da sociedade moderna. Esse fator isolado já basta para explicar por que a religião tradicional de igreja se moveu para a margem da sociedade contemporânea. [...]. Ao sugerir que a relação entre industrialização e secularização é indireta, ganhamos uma perspectiva diferente desse processo. Os valores originalmente institucionalizados pela religião orientada para a igreja não eram normas de um sistema específico de conduta. Dito de outro modo: os valores que originalmente davam suporte à religião orientada para a igreja não eram normas institucionais e sim aquelas que deveriam dar significado à totalidade da vida do indivíduo. Como tais, essas normas eram superiores as de todas as instituições que determinavam a conduta dos indivíduos nas várias esferas da vida cotidiana e conferiam unidade a sua biografia. A industrialização e a urbanização foram os processos que reforçaram a tendência à especialização institucional.

Segundo Luckmann (2014), o declínio das igrejas, embora os sociólogos estivessem principalmente interessados nessa questão, representaria um problema secundário ao processo de secularização. Para ele, a questão mais relevante para a sociologia das religiões contemporâneas seria: o que está acontecendo com a religião nas sociedades modernas? Para que os sociólogos das religiões pudessem responder a tal pergunta, eles teriam que identificar e apreender os valores dominantes da cultura contemporânea. Caberia aos sociólogos das religiões compreender como a secularização moldou o universo do significado moderno.

Luckmann (2014) sustenta que as transformações sociais observadas nas sociedades modernas resultaram na substituição do sistema de valores por um novo sistema muito mais poderoso; em outras palavras, o sistema de valores que sucederia ao das igrejas seria ainda mais importante e significativo para os contemporâneos. Ele sugere que a principal consequência das transformações sociais vividas nas sociedades modernas seria a perda da base social do sistema de valores das igrejas, pois:

[...] a realidade do cosmos religioso se desvanece na mesma proporção em que encolhe sua base social, que são as instituições religiosas especializadas. Valores que originalmente tinham validade para a totalidade da vida tornaram-se normas de tempo parcial. Em suma, o encolhimento da religião tradicional de igreja pode ser visto como a consequência da redução da relevância de valores (institucionalizados na religião orientada para a igreja) para a integração e legitimação da vida cotidiana na sociedade moderna (LUCKMANN, 2014, p. 59).

Para Luckmann (2014), os valores que davam sentido à vida dos indivíduos, como um todo, se emancipariam das instituições religiosas. Assim, segundo o autor, o fenômeno da secularização não levaria ao “desaparecimento” da religião, mas sim à sua transformação. É com isso em mente que Luckmann (2014) formula uma nova tese na sociologia das religiões de que uma nova religião estaria surgindo. Segundo o autor, a religião não se limita à instituição religiosa, portanto, a religião não deve ser identificada exclusivamente com as igrejas.

Para o sociólogo não é suficiente o enfoque trivial de que a secularização se relaciona ao recuo da religião ante os ataques do materialismo, do paganismo moderno e afins. O sociólogo antes precisa perguntar o que a secularização ocasionou num cosmos de sentido socialmente objetivado. A sobrevivência de formas tradicionais da religião de igreja, a ausência no Ocidente de uma anti-igreja institucionalizada e a importância preponderante do cristianismo na moldagem do mundo ocidental são fatores que se combinaram para obscurecer a possibilidade de que uma nova religião possa estar surgindo. O que tentamos é elevar essa possibilidade do patamar da mera especulação para o status de uma hipótese produtiva para a teoria sociológica da religião (LUCKMANN, 2014, p. 60).

A religião – esta é a tese que ele propõe – se manifestaria, sobretudo, fora de sua forma tradicional oficial, perdendo assim sua visibilidade. Essa concepção de religião forneceu aos sociólogos das religiões uma nova maneira de entender as transformações da religião nas sociedades modernas, bem como o fenômeno da religião em geral.

Luckmann (2014) desenvolve sua própria abordagem na sociologia das religiões, o que ele denomina de condição antropológica da religião. Ele propõe entender a religião como um sistema de significados. Na tradição desenvolvida com Berger (1985), ele concebe a religião como todos os outros elementos da realidade social, ou seja, como uma construção social da objetividade¹⁹.

O processo de objetivação²⁰ do sistema de significações representaria um fenômeno social, pois a criação de sentido não seria uma faculdade inerente à atividade subjetiva dos

¹⁹ “A experiência estética e religiosa é rica em produzir transições desta espécie, na medida em que a arte e a religião são produtores endêmicos de campos de significação. Todos os campos finitos de significação caracterizam-se por desviar a atenção da realidade da vida contemporânea. [...] A linguagem comum de que disponho para a objetivação de minhas experiências funda-se na vida cotidiana e conserva-se sempre apontando para ela mesmo quando a emprego para interpretar experiências em campos delimitados de significação. Por conseguinte, “destrorço” tipicamente a realidade destes últimos logo assim que começo a usar a linguagem comum para interpretá-los, isto é, “traduzo” as experiências não-pertencentes à vida cotidiana na realidade suprema da vida diária. Isto pode ser facilmente visto em termos de sonhos, mas é também típico das pessoas que procuram relatar os mundos de significação teóricos, estéticos ou religiosos” (BERGER, 1985, p. 43).

²⁰ “[...] devemos considerar a característica comum a todos os sistemas de significado: eles são construídos a partir de objetivações. Objetivações são produtos de ações subjetivas, que - como elementos de um mundo comum - estão à disposição tanto de seus produtores quanto dos demais seres humanos. Enquanto comportamentos expressivos são acessíveis apenas em situações cara a cara, as objetivações servem como indício de um sentido que ultrapassa as limitações de espaço e tempo. Objetivações são essencialmente sociais. Uma vez que a

indivíduos, de acordo com Luckmann (2014). Ele argumenta que a objetivação do sistema de significados ocorreria quando as experiências pessoais dos indivíduos se assemelhassem a eles próprios, permitindo-lhes assim dar sentido à sua realidade. Em outras palavras, o sentido seria criado de acordo com a compatibilidade do sistema de significados dos indivíduos com sua experiência individual, ato de interpretação da realidade social em que evoluem.

Nessa linha, a abordagem sociológica da religião desenvolvida por Luckmann interessa-se principalmente pela atividade simbólica dos indivíduos e, mais precisamente, pelo esquema de interpretação da realidade social que lhes permite dar sentido às suas experiências. A criação de sentido é um fenômeno social, na medida em que “o significado de uma experiência depende de ‘parar e pensar’, isto é, de atos pelos quais os processos subjetivos são inseridos num esquema interpretativo. [...] o esquema interpretativo ‘transcende’ a experiência” (LUCKMANN, 2014, p. 67).

É durante as interações sociais que os indivíduos se referem ao seu sistema de significados e, mais precisamente, ao esquema de interpretação da realidade social que está implícito nele. Luckmann (2014) entende esse esquema como uma construção social considerada pelos indivíduos como pertencentes a uma dimensão que transcende sua realidade imediata. Ele afirma que os indivíduos dão sentido à realidade social distanciando-se do momento presente e voltando-se às suas experiências passadas, atuais e futuras²¹. Os processos subjetivos que permitiriam aos indivíduos dar sentido à sua realidade, acabariam por se estabilizar, levando-os a serem vistos como objetivos e morais.

construção de universos simbólicos, enquanto sistemas de significado, ocorre mediante objetivações, é evidente que não podemos considerá-las como a soma de processos subjetivos isolados. Além disso, a manutenção dos mundos simbólicos através das gerações - o que os torna peça central de tradições sociais - baseia-se em processos de transmissão social. Mas a afirmação de que universos simbólicos são essencialmente sociais também é válida em outro sentido, mais fundamental. A objetivação de um universo simbólico, enquanto sistema de significado, pressupõe que as experiências subjetivas que entram em sua construção estão plenas de significado. A qualidade significativa da experiência subjetiva, no entanto, é um produto de processos sociais. Considerada isoladamente, a experiência subjetiva se restringe à mera atualidade e é vazia de significado. O significado não é uma qualidade inerente a processos subjetivos, mas se constitui de atos interpretativos. Mediante tais atos se compreende retrospectivamente um processo subjetivo, que é inserido num esquema interpretativo. Esse ‘significado’, que pode sobrepor-se a experiências em curso, deriva de atos interpretativos anteriores, afinal tornados habituais” (LUCKMANN, 2014, p. 66).

²¹ “Esquemas interpretativos resultam de experiências anteriores e já sedimentadas. A relação entre experiência, seu significado e os esquemas interpretativos é recíproca e dinâmica. O significado da experiência deriva da relação entre processos em curso e o esquema de interpretação. Inversamente, experiências em curso modificam esquemas interpretativos. A real possibilidade de que experiências sucessivas venham a se sedimentar num esquema distinto da experiência presente baseia-se em certa capacidade de distanciamento. [...]. O caráter transitório dos processos subjetivos pode fornecer a base para um esquema elementar de interpretação, pelo qual as experiências em curso, passadas e antecipadas, são colocadas em relação no âmbito de atos conscientes. Como sugere a expressão ‘parar e pensar’, os atos conscientes pressupõem que o indivíduo consegue distanciar-se do presente e do imediato nas experiências que estão ocorrendo e voltar-se para as experiências passadas ou aquelas que antecipam o futuro” (LUCKMANN, 2014, p. 67).

O distanciamento é o pressuposto para a construção da moldura fundamental de interpretação que relacionará as experiências passadas, presentes e futuras. Essa moldura pode abrigar um sem-número de esquemas interpretativos diferenciados e específicos. Uma vez que a consciência atingiu certo nível de individuação da consciência e um correspondente domínio da linguagem, poderão ser introduzidos em bloco esquemas interpretativos socialmente pré-fabricados. Por outro lado, o distanciamento, impossível para o indivíduo isolado, se torna uma dimensão central da identidade pessoal e pode ser exercido desde o exterior e independentemente dos processos sociais. Em consequência, agora o indivíduo pode criar significado. Outra importante dimensão da identidade pessoal é a integração dos processos subjetivos de recordação e de projeção para o futuro no interior da unidade moral de uma biografia. Assim como o distanciamento ante o fluxo da experiência mediata, também essa integração de processos tem origem social. [...]. A medida que esses processos subjetivos se tornam parte de tal padrão, estabilizam-se e participam da realidade 'objetiva' [...] O distanciamento leva à individuação da consciência e possibilita a construção de esquemas interpretativos e, finalmente, de sistemas de significados (LUCKMANN, 2014, p. 69).

Essa perspectiva leva Luckmann (2014) a compreender a formação do Self como um processo social decorrente da construção social de um universo de sentido objetivo e moral que permite ao indivíduo transcender sua existência biológica. Portanto, vale reforçar que a sua abordagem proporciona uma nova concepção de religião, definindo-a como um universo de significados que permite aos indivíduos transcender sua natureza biológica. Valendo-se de uma perspectiva dita antropológica, a abordagem de Luckmann (2014) permite identificar uma forma específica e universal de religião, pois pensada fora de sua forma tradicional, ou seja, fora das instituições religiosas.

O organismo - que, isolado, é apenas o polo de processos subjetivos 'sem significado' se torna um Self ao empreender com outros a construção de um universo de significado 'objetivo' e moral. Desse modo, o organismo transcende sua natureza biológica. Mantendo o significado elementar do conceito de religião, podemos denominar 'fenômeno religioso' à transcendência sobre a natureza biológica, realizada pelo organismo humano. Como tentamos mostrar, esse fenômeno se apoia na relação funcional que há entre Self e sociedade. Pode-se, assim, considerar fundamentalmente religiosos os processos sociais que levam à formação do Self. Esse ponto de vista não violenta a etimologia do termo 'religião'. Pode-se objetar, a partir de uma posição teológica e 'substantivista' da religião, que tal concepção a transforma num fenômeno abrangente demais. Para nós, essa objeção não é válida, pois a transcendência da natureza biológica é um fenômeno humano universal. Outra objeção deve ser levada mais a sério. Pode-se dizer que chamar de religioso ao processo que conduz à formação de um Self talvez evite uma identificação sociológica entre sociedade e religião, mas não consegue explicar as formas 'objetivas' e institucionais da religião na sociedade. Assumimos a culpa nessa acusação. Mas a pesquisa existente até hoje apenas identificou a fonte geral de onde brotaram as formas historicamente diferenciadas de religião. Poderíamos alegar, contudo, que isso representa um primeiro passo necessário para a teoria sociológica da religião. Ao mostrar a característica religiosa dos processos sociais pelos quais o entendimento e a consciência são individualizados, identificamos a condição

universal, e especificamente antropológica, da religião²² (LUCKMANN, 2014, p. 70).

Neste ponto, importante a noção de Edith Stein apresentada na reflexão de Márcio Ponzilacqua, Angela Ales Bello e Cleiton Santana sobre o tema, na qual tais autores se debruçam sobre as possibilidades de uma aproximação fenomenológica entre direito, religião e sociologia:

Em Stein, esse plano de aproximação fenomenológica, especialmente destinada a desvendar o sentido do Estado de Direito, emerge da alteridade constitutiva da comunidade, cujo centro, por sua vez, é a experiência empática que é qualidade substancial da pessoa. A compreensão da 'pessoa' é imprescindível para o reconhecimento do sentido do direito em Stein "Na sua acepção de pessoa, o homem transcende sua própria natureza biológica e sua animalidade para se propor diversamente na interpretação e na elaboração da história, do capital simbólico e nas instituições de direito por meio da constituição da comunidade" (PONZILACQUA, BELLO, SANTANA, 2020, p. 25).

Ou seja, o organismo biológico, em si, preocupa-se com as suas funções vitais, agindo por instinto. A transformação da condição de organismo biológico para o indivíduo vem com a ideia de consciência, isto é, quando o indivíduo se distancia da mera busca pela manutenção da sua vida biológica e começa a se observar enquanto ser que carece de sentido. Assim, o Self ("si mesmo") consiste justamente nessa possibilidade de o indivíduo se distanciar da sua constituição biológica e dar ela sentido existencial. Faz-se isso exatamente observando a realidade objetivada, que o precede, e quando constata a sua condição no mundo.

Sendo a condução da existência individual um problema religioso, Luckmann (2014) coloca a religião como uma experiência antropológica, de forma que o homem não é capaz de se dissociar da religião porque o esforço humano em transcender as limitações de seu organismo biológico é, em si, um esforço religioso. Nesse sentido, toda a atribuição de sentido que transcende à biologia e confere ao homem o *status* de pessoa, é um esforço religioso²³. Luckmann (2014) deixa claro que antes da religião ser uma experiência social, ela é uma

²² A partir de tais constatações, é importante notar a preocupação de Luckmann em estabelecer uma sociologia antropológica da religião; uma sociologia que coloque o fenômeno religioso como as características dos processos sociais pelos quais o entendimento e a consciência são individualizados. Ou seja, esse esforço de individualização do entendimento da consciência que ele irá chamar de transcendência, é intrínseco da religião.

²³ "[...] apresentamos um breve esboço da origem social de sistemas de significado, em geral, e de universos simbólicos, em particular. Descobrimos que a construção de sistemas de significado se apoia na capacidade de distanciamento e de integração de sistemas interpretativos e que esses fenômenos pressupõem, respectivamente, a reciprocidade das situações face a face e a continuidade das relações sociais. A descrição formal da estrutura de processos sociais nas quais se originaram os sistemas de significado também permitiu determinar as condições para a individuação da racionalidade e da consciência. O argumento formal nos levou, ainda, à conclusão de que um organismo se torna uma pessoa mediante a construção, com outras pessoas, de um "universo de significado, objetivo e moral". Foi dito que o organismo transcende sua natureza biológica ao desenvolver um Self, o que permite qualificar esse processo como funda mentalmente religioso" (LUCKMANN, 2014, p. 73).

experiência antropológica, da condição do homem, mesmo que se manifeste pelas mediações sociais, pela linguagem, por todos os constructos que precedem à existência do indivíduo em sociedade.

A este respeito, percebe-se que a abordagem para a definição de religião de Luckmann é semelhante à de Weber. Em uma passagem de "Sociologia da Religião" em *Economia e Sociedade*, Weber ressalva que não pretende se ocupar da “essência” da religião, e sim “[...] das condições e efeitos de determinado tipo de ação em grupo cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do ‘sentido’”. Ele insiste que “a ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este *mundo*” (WEBER, 2015, p. 279).

Weber, pois, associa a religião como um conjunto de respostas coerentes aos dilemas existenciais humanos que tornam o mundo significativo. Nesse sentido, a religião, em última instância, seria a resposta humana às coisas que dizem respeito aos sujeitos. A implicação dessa compreensão é que todos os seres humanos são religiosos, pois todos possuem crises existenciais na vida cotidiana. Assim, a ideia por trás da religião de Luckmann se aproxima à de Weber, quando equipara religião com a transcendência simbólica, ou seja, tudo genuinamente humano é religioso.

Luckmann (2014), por seu turno, examina a dimensão social da religião argumentando que os indivíduos transcendem sua existência biológica internalizando um universo de significados historicamente construído. Esse universo de significado socialmente construído e historicamente situado é denominado de visão de mundo. A visão de mundo é, para o autor, uma construção social; um comportamento programado para resolver os problemas que permite estabilizar os modos de pensar, agir e sentir dos indivíduos. Ele afirma que o universo de sentido da visão de mundo é internalizado pelos indivíduos por meio de seu processo de socialização²⁴.

²⁴ “Empiricamente, organismos humanos não criam, da estaca zero, um cosmos ‘objetivo’ e moral, mas nascem nele. Assim, organismos humanos normalmente transcendem sua condição biológica mediante a internalização de um universo de significados historicamente dado, mais que pela construção desses universos. Isso implica, ademais, que já nos processos sociais, os mais importantes para seu desdobramento, um organismo humano não se confronta apenas com outros organismos humanos, mas que o faz ante outro ‘si mesmo’. Enquanto até aqui descrevemos apenas as estruturas formais dos processos sociais em que um Self emerge, agora precisamos acrescentar que esses processos sempre tiveram um ‘conteúdo’. Em outras palavras: um organismo humano torna-se um Self em processos concretos de socialização. Esses processos manifestam a estrutura formal descrita acima, e ao mesmo tempo mediam, empiricamente, uma ordem social histórica. Já sugerimos que a transcendência da natureza biológica, pelos organismos humanos, é um processo fundamentalmente religioso. Agora podemos acrescentar que a socialização - o processo concreto em que tal transcendência é alcançada - é fundamentalmente religiosa. Ela se apoia na condição antropológica universal da religião, também na individuação do entendimento e da consciência em processos sociais e se atualiza na apropriação subjetiva do contexto de significado subjacente

Uma vez internalizado, o universo de significados da visão de mundo se tornaria uma realidade subjetiva para os indivíduos, um sistema de significados pessoais tidos como certos, determinando o conjunto de suas experiências potencialmente significativas. Desse modo, Luckmann reconhece uma função religiosa na visão de mundo, pois permitiria aos indivíduos dar sentido à sua existência: “a visão de mundo (enquanto uma realidade social ‘objetiva’ e histórica) cumpre uma função essencialmente religiosa e podemos defini-la como uma *forma social elementar de religião*” (LUCKMANN, 2014, p. 76).

Vale, mais uma vez, recorrer as suas palavras:

A visão de mundo transcende de diversas formas o indivíduo. Trata-se de uma realidade histórica que precede a individuação do entendimento da consciência de todo organismo. Uma vez internalizada, a visão de mundo torna-se uma realidade subjetiva para o indivíduo e delimita para ele a área da experiência efetiva ou potencialmente significativa. Assim ela determina a orientação do indivíduo no mundo e exerce uma influência sobre seu comportamento, a qual é profunda porque é presumida e, portanto, imperceptível. Além do mais, a visão de mundo exerce uma influência ‘externa’ e indireta sobre a conduta do indivíduo por meio de controles sociais, institucionalizados ou não, que refletem a ordem social em sua configuração subjacente de significado. Assim, para o indivíduo, a visão de mundo é uma realidade tanto objetiva e histórica (transcendente) quanto subjetiva (imaneante). Sob determinadas circunstâncias, a visão de mundo pode atingir um nível mais elevado de transcendência. Uma vez que a ordem social é experimentada como válida e obrigatória (independentemente da pessoa, lugar e situação), ela pode ser vista como manifestação de uma ordem universal e transcendente, tal como um *cosmion* reflete um cosmos. O procedimento pelo qual a visão de mundo é revestida do *status* de universalidade, e a transcendência sobre a ordem social é explicitamente enunciada, também serve como mecanismo de grande importância na legitimação de uma ordem estabelecida. O fato de a visão de mundo ser uma realidade histórica socialmente objetivada explica sua função decisiva para o indivíduo. Em vez de produzir um sistema de significado rudimentar com base nas próprias forças, o indivíduo recorre a um reservatório de significado. A visão de mundo enquanto resultado de atividades de construção de um universo por sucessivas gerações é incomparavelmente mais rica que esquemas interpretativos individuais desenvolvidos a partir da estaca zero. Sua estabilidade, enquanto realidade socialmente objetivada, é incomparavelmente maior que os fluxos individuais de consciência. A visão de mundo - enquanto universo moral transcendente - tem um caráter objetivamente obrigatório que nem de perto poderia ser alcançado no contexto imediato das relações sociais (LUCKMANN, 2014, p. 75).

Com efeito, o resultado “objetivante” da transcendência subjetiva também é religioso e é justamente essa a ideia da visão de mundo²⁵. A visão de mundo é dada por conta da interação

a uma ordem social histórica. Denominaremos ‘visão de mundo’ a essa configuração de significado” (LUCKMANN, 2014, p. 74).

²⁵ Essa visão de mundo desempenha uma função essencialmente religiosa para o indivíduo que a internaliza e, ao fazê-lo, também transcende sua natureza biológica. A internalização de uma visão de mundo é potencialmente o mesmo que construir um sistema de significado desde o princípio. Seu caráter religioso decorre do arranjo hierárquico de significados, e essa hierarquia encontra expressão em representações simbólicas específicas, de um nível distinto de realidade, no qual se localiza o significado último e que pode ser chamado de cosmo sagrado. Luckmann define o cosmos sagrado como o domínio do significado na hierarquia dos significados considerados pelos indivíduos como o mais importante na visão de mundo. Esse domínio de sentido estaria localizado fora do

de subjetividades individuais com a realidade objetivada que está posta no espaço onde o sujeito se relaciona. Assim, conforme entende Luckmann (2014), a compreensão do que significa religião pressupõe uma redefinição do próprio conceito de religioso. Em que pese a compreensão da religião ser comumente vinculada a um credo, enquanto um conjunto de crenças, segundo o autor, isso é precedido pela própria dinâmica da construção antropológica e das relações sociais.

Em outros termos, a formação das religiões institucionais tem como pressuposto esse estágio prévio de religiosidade do homem. Por mais que se desenvolvam teorias sociais, e ramos do conhecimento, como a ciência e a filosofia, esse conjunto, em alguma medida, seria resultado do grande primeiro esforço de transcendência antropológica, o qual Luckmann (2014) chama de religioso. A transcendência está ligada à ideia de constituição de sentido e esta não pode prescindir do elemento religioso, do externo. Nesse contexto, a busca pela própria compreensão do ser humano, de si mesmo, não está no interior do organismo biológico; é preciso que seja feita exteriormente, no íntimo da dinâmica das relações sociais, porque dessa forma o sujeito está programado.

Quando o indivíduo se depara com o que já está objetivamente programado dentro de si, ele transcende, ou seja, sai daquilo que o equipara aos demais organismos biológicos e começa a pensar para fora. Segundo Luckmann (2014), essa suplantação das contingências biológicas por construções sociais de significados é um esforço antropológico religioso, que vai

mundo da vida cotidiana e composto pelas representações que Luckmann qualifica – porque dão sentido ao cotidiano dos indivíduos, bem como às suas crises existenciais – como religiosas. Em suas palavras: “[...] há experiências de outro tipo que resultam do colapso das rotinas da vida cotidiana: elas vão desde a impotência perante eventos naturais até a morte, e habitualmente são acompanhadas de medo, de êxtase ou de uma mistura de ambos. Experiências desse tipo em geral são captadas como manifestações diretas da realidade do domínio sagrado. Assim, tanto o sentido supremo da vida cotidiana quanto o significado de experiências extraordinárias situam-se nesse domínio ‘diferente’ e ‘sagrado’ da realidade. [...]. Em suma, a hierarquia de significado que caracteriza a visão de mundo como um todo, e constitui a base de sua função religiosa, se manifesta numa camada superior de significado no interior da visão de mundo. Por meio de representações simbólicas, essa camada remete explicitamente a um domínio da realidade distinto da vida cotidiana. Esse âmbito pode ser adequadamente chamado de cosmos sagrado. Os símbolos que representam a realidade do cosmos sagrado podem ser denominados representações religiosas porque realizam, de forma específica e concentrada, a ampla função religiosa da visão de mundo como um todo, definida acima como uma forma social de religião, universal e não específica. Consequentemente, a configuração de representações religiosas que moldam um *universo sagrado* será definida como uma *forma sócio-histórica específica de religião*. O cosmos sagrado faz parte da visão de mundo. Ele é socialmente objetivado da mesma maneira que a visão de mundo geral, sem que a isso se oponha a qualidade simbólica específica das representações religiosas. Isso significa que o cosmos sagrado constitui um recorte da realidade social objetiva sem demandar uma base institucional distinta e especializada. Enquanto parte da visão de mundo, o cosmos sagrado está relacionado à estrutura social total: ele perpassa áreas institucionais mais ou menos diferenciadas, tais como o sistema de parentesco, a divisão do trabalho e a regulamentação do exercício de poder. O cosmos sagrado determina diretamente todo o processo de socialização do indivíduo, sendo relevante para sua biografia integral. Em outras palavras: representações religiosas servem para legitimar a conduta humana em todas as situações sociais” (LUCKMANN, 2014, p. 81).

encontrar, por vezes, eco na criação de instituições religiosas. A fé, a igreja, o credo, a devoção, são aspectos de materialização dessa condição antropológica religiosa universal do sujeito.

Sem dúvida, o controle institucional reflete a configuração de significado subjacente à visão de mundo; mas normas podem ser, e são, impostas, sem se levar em conta o que é subjetivamente significativo para um indivíduo. Por isso, seria inexato e traria confusão afirmar que a estrutura social é uma objetivação direta da visão de mundo. Esta está em relação dialética com a estrutura social e se origina de atividades humanas que ao menos em parte estão institucionalizadas. Essa visão é transmitida ao longo de gerações em processos que dependem parcialmente de instituições. Inversamente, tanto ações quanto instituições dependem da contínua internalização da visão de mundo” (LUCKMANN, 2014, p. 77).

Como pôde ser visto até agora, Luckmann (2014) discute uma questão muito fundamental na sociologia da religião, a condição antropológica que torna a religião possível. E isso é importante porque, nessa condição, ele transmite a ideia do caráter normativo do esforço religioso; o caráter regulatório que esse esforço da contínua internalização da visão de mundo traz para o sujeito, ou seja, nada mais que um esforço normativo. A própria busca de significados traz consigo delimitações normativas.

Logo, quando a visão de mundo é criada, também o direito, as normas porque a visão de mundo denota o que é viável ou não na experiência do sujeito em sociedade, e ao assim fazê-lo, mais do que uma mera noção de moralidade, ao determinar o que é correto, manifesta-se como um esforço eminentemente jurídico. Essa compreensão da religião enquanto condição antropológica universal humana coloca o direito como ontologicamente religioso. O esforço de transcendência e de criações de visões de mundo a partir da internalização dos universos de sentido, traz consigo o direito. O fenômeno jurídico moderno, contemporâneo, altamente teorizado ainda traz esse elemento constitutivo na sua essência; ao regular a criação de visão de mundo, conferindo-lhe limites, é, pois, um componente religioso da experiência antropológica do homem.

Por fim, pode-se observar que Berger e Luckmann revisitam as obras de Durkheim e Weber para apresentarem sua teoria da construção social da realidade e para, partindo dela, cada um à sua maneira, abordarem a questão do fenômeno religioso. A dupla de sociólogos, colocando em nova perspectiva a questão do fenômeno religioso, contribuem para o debate sobre suas potencialidades normativas. Assim, para compreender as teorias da religião formuladas por Berger e Luckmann é necessário vê-las dentro do contexto particular em que elas tomam forma.

De modo geral, esse contexto é a disciplina da sociologia, mas mais precisamente é uma preocupação que Berger e Luckmann compartilham com relação às posturas de Émile

Durkheim e Max Weber em relação à teoria sociológica. Tanto Berger quanto Luckmann nutrem um profundo respeito por essas figuras clássicas da sociologia. Nesse sentido, cabe destacar que a dupla contribui para o estudo que a compreensão do fenômeno religioso que dela emerge se estenda além dos limites da sociologia e alcance o fenômeno jurídico, pois a compreensão da complexidade que define o fenômeno jurídico exige, em seu núcleo, a compreensão das relações e estruturas do fenômeno religioso.

E para os fins perseguidos por este trabalho, é necessário analisar as premissas postuladas por Durkheim e Weber de acordo com as possibilidades de compreensão do fenômeno religioso – inspiradas nesses autores – introduzidas por Berger e Luckmann (tópico 2.1), na tentativa de demonstrar, a partir da obra de Weber, se o esforço de regulação das condutas ou da vida em sociedade tem, em alguma medida, uma relação de origem a partir das experiências religiosas, portanto, uma relação indissociável com o fenômeno jurídico. Desse modo, no próximo capítulo, passa-se às perspectivas de Durkheim sobre o fenômeno religioso, de como ele surge e estabelece padrões de relações sociais; um panorama necessário para a análise da obra de Weber.

3 AS FORMAS ELEMENTARES DA RELIGIÃO A PARTIR DE DURKHEIM

Émile Durkheim é destacado entre os pioneiros pensadores a projetar uma problemática bem definida para o estudo das relações entre a religião e a sociedade. Em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, o sociólogo francês explora formas arcaicas de religião e as concebe como representações capazes de definir os elementos universais e intemporais do fenômeno religioso.

Apesar das superações teóricas de alguns de seus trabalhos, Durkheim forneceu ferramentas conceituais úteis para investigar estruturas e processos simbólicos, como, por exemplo, suas ideias sobre o significado nas sociedades do sagrado e o profano. Nesse sentido, as descobertas teóricas e epistemológicas de Durkheim, sobretudo os estudos das religiões e as relações sociais –, portanto, jurídicas –, que advêm dos parâmetros religiosos, permanecem muito pertinentes.

Nessa linha, em princípio, Durkheim (1996) se propõe a estudar as formas elementares da vida religiosa, com o propósito de estudar as formas “originais” de religiosidade, o que o leva a, por um lado, definir claramente o que pretende dizer com a expressão “forma elementar” e, por outro, revelar seu objetivo no momento da seleção do seu objeto de estudo.

3.1 A RELIGIÃO COMO PRIMEIRO ESFORÇO DE CLASSIFICAÇÃO E FORMAÇÃO DO CONHECIMENTO

Para tanto, Durkheim (1996) escolhe como objeto de análise sociológica o sistema totêmico da Austrália, escolhido pelo sociólogo francês porque tal sistema religioso é o mais simples e o mais primitivo na medida em que não é possível encontrá-lo em sociedades cuja organização é mais simples que a analisada; e, porque tal sistema religioso não recebeu nenhuma influência de uma religião anterior²⁶. Durkheim (1996), assim, alerta para o caráter conflitante do termo primitivo, e esclarece o seu significado no sentido de ser o estado social mais simples conhecido até hoje. Em suas palavras:

[...] não estudaremos a religião arcaica que iremos abordar, pelo simples prazer de contar suas extravagâncias e singularidades. Se a tomamos como objeto de nossa pesquisa é que nos pareceu mais apta que outra qualquer para fazer entender a natureza religiosa do homem, isto é, para nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade (DURKHEIM, 1996, p. VI).

Durkheim (1996) afirma que as religiões primitivas não devem ser julgadas à luz da racionalidade ocidental moderna, pois isso levaria a conclusões equivocadas. Segundo ele, o caráter peculiar de certos ritos pertencentes as formas tão elementares da religião deveria ser analisado a partir da convicção de que tais práticas seriam respostas a necessidades humanas específicas, portanto, a própria expressão da religiosidade. Dessa forma, para o sociólogo francês, as instituições religiosas – crenças e práticas – não podiam ser interpretadas com desdém, como algo fora da realidade. Os sociólogos, em particular, afirma ele, não deveriam sustentar tal ponto de vista:

Assim, quando abordamos o estudo das religiões primitivas, é com a certeza de que elas pertencem ao real e o exprimem; veremos esse princípio retomar a todo momento ao longo das análises e das discussões a seguir, e o que censuraremos nas escolas das quais nos separamos é precisamente havê-la desconhecido. Certamente, quando se considera apenas a letra das fórmulas, essas crenças e práticas religiosas parecem, às vezes, desconcertantes, e podemos ser tentados a atribuí-las a uma espécie de aberração intrínseca. Mas, debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou os mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto

²⁶ “Propomo-nos estudar neste livro a religião mais primitiva e mais simples atualmente conhecida, fazer sua análise e tentar sua explicação. Dizemos de um sistema religioso que ele é o mais primitivo que nos é dado observar, quando preenche as duas condições seguintes: em primeiro lugar, que se encontre em sociedades cuja organização não é ultrapassada por nenhuma outra simplicidade; é preciso, além disso, que seja possível explicá-lo sem fazer intervir nenhum elemento tomado de uma religião anterior” (DURKHEIM, 1996, p. V).

da vida, seja individual ou social. As razões que o fiel concede a si próprio para justificá-los podem ser – e muitas vezes, de fato, são – errôneas; mas as razões verdadeiras não deixam de existir; compete à ciência descobri-las. No fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são ‘verdadeiras’ a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana (DURKHEIM, 1996, p. VII).

Durkheim (1996) afirma que nas sociedades mais simples, os elementos e as relações fundamentais estavam mais próximos de sua forma original, portanto, as relações entre eles seriam mais aparentes, de modo que as religiões primitivas não apenas ajudariam a destacar os elementos constitutivos da religião, mas também facilitariam a sua explicação. De certa forma, ele estava retomando a questão das origens da religião, que por anos havia engajado teólogos e filósofos, contudo, estava reformulando-a a partir de sua própria metodologia²⁷.

Assim, embora Durkheim se concentrasse na religião, ele a enxergava como parte de um projeto mais amplo. Sua intenção era demonstrar que a sociologia poderia fornecer uma resposta a questões que até então haviam sido feitas por filósofos – questões estas sobre as próprias bases do conhecimento. Caso demonstrado que as cosmologias religiosas eram as formas mais primitivas de guiar a visão do homem sobre seu mundo, considerando-as como socialmente derivadas, elas teriam dado origem às categorias que estruturavam outros tipos de conhecimento. Na sua introdução às “formas elementares”, o autor deixa esse ponto claro:

Mas nossa pesquisa não interessa apenas à ciência das religiões. Toda religião, com efeito, tem um lado pelo qual vai além do círculo das ideias propriamente religiosas e, sendo assim, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos. Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. Não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer as vezes de ciências e de filosofia. Mas o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de ideias um espírito humano previamente formado; também contribuiu para formar esse espírito. Os homens não lhe devem apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados. Na raiz de nossos julgamentos, há um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, de espaços, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc. Elas

²⁷ “O estudo que empreendemos é, portanto, uma maneira e retomar, mas em condições novas, o velho problema da origem das religiões. Se, por origem, entende-se um primeiro começo absoluto, por certo a questão nada tem de científica e deve ser resolutamente descartada. Não há um instante radical em que a religião tenha começado a existir, e não se trata de encontrar um expediente que nos permita transportar-nos a ele em pensamento. Como toda instituição humana, a religião não começa em parte alguma. Assim, todas as especulações desse gênero são justamente desacreditadas; só podem consistir em construções subjetivas e arbitrarias que não comportam controle de espécie alguma. Bem diferente é o problema que colocamos. Gostaríamos de encontrar um meio de discernir as causas, sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa” (DURKHEIM, 1996, p. XIV).

correspondem às propriedades mais universais das coisas. [...]. Ora, quando analisamos metodicamente as crenças religiosas primitivas, encontramos naturalmente em nosso caminho as principais dessas categorias. Elas nasceram na religião e da religião, são um produto do pensamento religioso. É uma constatação que haveremos de fazer várias vezes ao longo desta obra. Essa observação possui já um interesse por si própria; mas eis o que lhe confere seu verdadeiro alcance (DURKHEIM, 1996, p. XV).

Ou seja: Durkheim (1996) argumenta que a religião está na base de todas as principais ideias que formam nosso conhecimento, de modo que todos os nossos conceitos seriam moldados por ela. Dessa forma, o autor está tributando a experiência religiosa não somente à ancestralidade teórica das ciências e da filosofia, mas à ancestralidade epistemológica dos saberes. Vale ressaltar que ele entende a religião como uma forma que decorre do próprio conhecimento e da própria experiência teórica da religião. Segundo ele, a religião é o primeiro esforço de classificação das coisas, assim como a ciência.

Ao abordar as concepções mais correntes de religião, Durkheim (1996), de início, afasta as teorias e definições alternativas existentes. Ele desconsidera as noções baseadas nas teorias psicológicas e em supostas qualidades e processos mentais no indivíduo. Durkheim tece críticas a respeito do que considerava a forma mais comum de tais explicações, as quais consideravam que a religião era a crença no sobrenatural e que os indivíduos acreditavam no sobrenatural como forma de explicar acontecimentos que ultrapassavam os limites de seus conhecimentos e compreensões²⁸.

Durkheim afirma que o homem primitivo não recorria a um reino sobrenatural para explicar fenômenos inexplicáveis ou inspiradores na natureza. Não havia evidência de que os indivíduos tivessem a consciência de que havia uma “ordem natural das coisas” distinta de uma ordem sobrenatural, pois tal percepção só surgiu com a ciência moderna. Durkheim acrescenta que é plenamente possível compreender essa mentalidade, uma vez que ela ainda se faz presente, tendo em vista que contemporâneos mantêm uma concepção primitiva dos fatos sociais, acreditando “que um legislador pode criar uma instituição do nada por uma simples injunção de sua vontade, transformar um sistema social em outro, assim como os crentes de tantas religiões admitem que a vontade divina criou o mundo do nada” (DURKHEIM, 1996, p. 8). Assim, a noção de determinismo e o método científico só foram adotados recentemente no

²⁸ “Uma noção tida geralmente como característica de tudo o que é religioso é a de sobrenatural. Entende-se por isso toda ordem de coisas que ultrapassa o alcance de nosso entendimento; o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro” (DURKHEIM, 1996, p. 5).

estudo da sociedade, e muitos pensadores da antiguidade clássica não chegaram a aceitar a necessidade de tal ciência. Portanto,

[...] se, em matéria de sociologia, tantos contemporâneos apegam-se ainda a essa concepção antiquada, não é que a vida das sociedades lhes pareça obscura e misteriosa; pelo contrário, se se contentam tão facilmente com tais explicações, se se obstinam nessas ilusões que a experiência desmente sem cessar, é que os fatos sociais lhes parecem a coisa mais clara do mundo; é que não percebem sua obscuridade real; é que não reconheceram ainda a necessidade de recorrer aos procedimentos laboriosos das ciências naturais para dissipar progressivamente essas trevas. O mesmo estado de espírito encontra-se na raiz de muitas crenças religiosas que nos surpreendem por seu simplismo. Foi a ciência, e não a religião, que ensinou aos homens que as coisas são complexas e difíceis de entender (DURKHEIM, 1996, p. 8).

Nesse sentido, para o autor, a definição e explicação dos fenômenos religiosos não deveriam ser reduzidas em seu conteúdo a um elemento sobrenatural, mas na atitude característica dos indivíduos em relação a determinados fenômenos que as diferenciam de outros fenômenos. Dessa forma, não se poderia afirmar que o ponto central de todos os fenômenos religiosos seja Deus ou o sobrenatural: “há ritos sem deuses e, inclusive, há ritos dos quais derivam os deuses. [...] Portanto, a religião vai além da idéia de deuses ou de espíritos, logo não pode se definir exclusivamente em função desta última” (DURKHEIM, 1996, p. 18).

À vista disso, Durkheim dividiu os fenômenos religiosos em duas categorias fundamentais: as crenças e ritos, em que “as primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados” (DURKHEIM, 1996, p. 19). Os ritos podiam ser definidos e distinguidos de outras práticas, como as práticas morais, pela natureza especial de seu objeto. Essa natureza especial do objeto foi expressa em crenças, e todas as crenças religiosas apresentavam uma característica comum:

supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, e duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas (DURKHEIM, 1996, p. 19).

Durkheim (1996) rejeitava as teorias animistas e naturalistas da religião, populares entre os primeiros antropólogos e sociólogos, pois atribuíam a origem dos sentimentos religiosos a fenômenos psicológicos (como, por exemplo, os sonhos) ou em maravilhas naturais (como tempestades). Isso fazia supor que não havia fundamento para a religião na vida social.

A crença na alma, como todas as crenças religiosas, correspondia a algo real: era uma representação simbólica da relação entre o indivíduo e a sociedade, pois as crenças e práticas religiosas são símbolos da sociedade.

O domínio moral da sociedade sobre o indivíduo era a fonte da atitude sagrada, pela qual certas coisas eram consideradas símbolos representativos de algo moralmente superior, portanto, sagrado. No entanto, segundo Durkheim, não se tratava de uma questão de hierarquia a distinção entre o sagrado e o profano, no sentido de uma relação de subordinação de um para com o outro: “convém não perder de vista que há coisas sagradas de todo tipo e que há aquelas diante das quais o homem se sente relativamente à vontade. Um amuleto tem um caráter sagrado, no entanto, o respeito que inspira nada tem de excepcional” (DURKHEIM, 1996, p. 21). O que Durkheim pretende destacar é a distinção absoluta entre o sagrado e o profano, sua oposição lógica, a qual teria sido um primeiro critério das crenças religiosas.

A coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar. Claro que essa interdição não poderia chegar ao ponto de tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos, pois, se o profano não pudesse de maneira nenhuma entrar em relação com o sagrado, este de nada serviria. [...] o característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. Quando um certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião (DURKHEIM, 1996, p. 23).

A definição de religião de Durkheim não estava completa apenas com sua descrição desta como um sistema de relações baseado na oposição entre o sagrado e o profano. Em razão da natureza do sagrado – a ascendência moral do social – a religião fazia parte de uma comunidade moral, que Durkheim chamou de Igreja. Assim, ele chegou à sua definição de religião: “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (DURKHEIM, 1996, p. 32).

3.1.1 As formas arcaicas de religião: o sistema totêmico

A fim de demonstrar sua tese da correspondência entre religião e sociedade, Durkheim (1996) se amparou na religião totêmica, cuja sociedade era baseada em clãs; especificamente, os aborígenes australianos, e complementou o seu trabalho com dados etnográficos sobre determinadas sociedades indígenas americanas com estrutura e religião totêmica semelhantes.

Assim, Durkheim concentrou nas noções mais elementares da religião, aquelas relativas aos ritos de culto. Entre os conceitos mais básicos do totemismo estava a identidade que ele estabelecia para o clã. Os clãs eram compostos por membros que se consideravam unidos por laços de parentesco. A relação fundava-se em um nome compartilhado, e o nome representava a espécie de coisas materiais (o totem), as quais o clã julgava ter relações de parentesco²⁹.

Durkheim (1996) anota que os objetos que serviam de totens pertenciam geralmente às espécies de animais e plantas. O totem não era apenas um nome, mas continha as características distintivas do clã. O caráter sagrado do totem era compartilhado por imagens dele, inscritas em artefatos materiais e nos indivíduos, assim como os atributos sagrados também eram compartilhados pelos próprios membros do clã. A mesma essência era, portanto, compartilhada entre o totem, as imagens do totem e os membros do clã³⁰. O totem era, ao

²⁹ “Na base da maior parte das tribos australianas, encontramos um grupo que ocupa na vida coletiva um lugar preponderante: o clã. Dois traços essenciais o caracterizam. Em primeiro lugar, os indivíduos que o compõem se consideram unidos por um laço de parentesco, mas de uma natureza muito especial [...] são parentes pelo simples fato de terem um mesmo nome. [...] consideram-se como formando uma mesma família, grande ou pequena, conforme as dimensões do clã, pela única razão de serem coletivamente designados pela mesma palavra. [...] o nome que ele carrega é também o de uma espécie determinada de coisas materiais, com as quais ele julga manter relações muito particulares e cuja natureza teremos de explicar adiante: trata-se, notadamente, de relações de parentesco. A espécie de coisas que serve para designar coletivamente o clã chama-se seu *totem*. O totem do clã é, também, o de cada um de seus membros” (DURKHEIM, 1996, p. 96).

³⁰ “Vimos que o totemismo coloca em primeiro lugar, entre as coisas que reconhece como sagradas, as representações figuradas do totem; a seguir vêm os animais ou os vegetais que dão seu nome ao clã e, finalmente, os membros desse clã. Como todas essas coisas são igualmente sagradas, embora com diferentes graus, seu caráter religioso não pode depender de nenhum dos atributos particulares que as distinguem umas das outras. Se tal espécie animal ou vegetal é objeto de um temor reverencial, não é em razão de suas propriedades específicas, já que os membros humanos do clã gozam do mesmo privilégio, embora num grau ligeiramente inferior, e já que a simples imagem dessa mesma planta ou desse mesmo animal inspira um respeito ainda mais pronunciado. Os sentimentos semelhantes que essas diferentes espécies de coisas despertam na consciência do fiel e que fazem sua natureza sagrada, evidentemente só podem vir de um princípio que é comum a todos indistintamente, tanto aos emblemas totêmicos quanto aos membros do clã e aos indivíduos da espécie que serve de totem. É a esse princípio comum que se dirige, em realidade, o culto. Em outras palavras, o totemismo é a religião, não de tais animais, ou de tais homens, ou de tais imagens, mas de uma espécie de força anônima e impessoal que se manifesta em cada um desses seres, sem, no entanto confundir-se com nenhum deles. Nenhum a possui inteiramente e todos dela participam. Ela é independente dos sujeitos particulares em que se encarna, tanto assim que os precede como sobrevive a eles. Os indivíduos morrem; as gerações passam e são substituídas por outras; mas essa força permanece sempre atual, viva e idêntica. Ela anima as gerações de hoje, assim como animava as de ontem e como animará as de amanhã. Tomando a palavra num sentido bastante amplo, poder-se-ia dizer que ela é o deus que cada culto totêmico adora. Só que é um deus impessoal, sem nome, sem história, imanente ao mundo, difuso numa quantidade incalculável de coisas” (DURKHEIM, 1996, p. 189).

mesmo tempo, um símbolo, a expressão material de alguma coisa (referido como *mana*³¹ em algumas sociedades simples) e da sociedade. Durkheim (1996) colocou a questão de como essa “divinização”³² foi possível. A resposta estava nos sentimentos de dependência criados pelo totem e pela sociedade:

[...] o deus do clã, o princípio totêmico, só pode ser o próprio clã, mas hipostasiado e representado às imaginações sob as aparências sensíveis do vegetal ou do animal que serve de totem. Mas como foi possível essa apoteose e por que ela ocorreu desse modo? De uma maneira geral, não há dúvida de que uma sociedade tem tudo o que é preciso para despertar nos espíritos, pela simples ação que exerce sobre eles, a sensação do divino; pois ela é para seus membros o que um deus é para seus fiéis. Com efeito, um deus é antes de tudo um ser que o homem concebe, sob certos aspectos, como superior a si mesmo e do qual acredita depender. Quer se trate de uma personalidade consciente, como Zeus ou Jeová, quer de forças abstratas, como aquelas postas em ação no totemismo, o fiel, em ambos os casos, se crê obrigado a certas maneiras de agir que lhe são impostas pela natureza do princípio sagrado com o qual se sente em contato. Ora, também a sociedade provoca em nós a sensação de uma perpétua dependência. Por ter uma natureza que lhe é própria, diferente da nossa natureza de indivíduo, ela persegue fins que lhe são igualmente específicos, mas, como não pode atingi-los, a não ser por intermédio de nós, reclama imperiosamente nossa colaboração. Exige que, esquecidos de nossos interesses, façamo-nos seus servidores e submete-nos a todo tipo de aborrecimentos, privações e sacrifícios, sem os quais a vida social seria impossível. É assim que a todo instante somos obrigados a sujeitar-nos a regras de conduta e de pensamento que não fizemos nem quisemos, e que, inclusive, são às vezes contrárias a nossas inclinações e a nossos instintos mais fundamentais (DURKHEIM, 1996, p. 211).

Durkheim (1996) suplanta, assim, as versões evolucionistas e, na tentativa de fornecer uma interpretação sociopsicológica da religião, adentra na compreensão do elemento religioso como fenômeno primordialmente social. Isso porque, em sua visão, a religião não pode, em

³¹ “Eis a definição de *mana* dada por Codrington: ‘Os melanésios creem na existência de uma força absolutamente distinta de toda força material, que age de todas as formas, seja para o bem, seja para o mal, e que o homem tem o maior interesse em possuir e dominar. É o *mana*. Creio compreender o sentido que essa palavra tem para os indígenas. Trata-se de uma força, de uma influência de ordem imaterial e, num certo sentido, sobrenatural; mas é pela força física que ela se revela, ou, então, por todo tipo de poder ou de superioridade que o homem possui. O *mana* não está fixado num objeto determinado, pode se estender a toda espécie de coisas... Toda a religião do melanésio consiste em tentar obter o *mana*, Seja para proveito próprio, seja para o proveito de outrem” (DURKHEIM, 1996, p. 197).

³² A esse respeito, Georges Gurvitch, sociólogo e jurista russo, faz uma ressalva: “o *Mana*, por sua essência, não tem nada a ver com o Sagrado, o Divino, a Religião. E precisamente uma força sobrenatural que não é sagrada, que não implica obediência e submissão e não traz a salvação. O *Mana* é uma força sobrenatural imanente, ao passo que o Sagrado é uma força sobrenatural transcendente. O *Mana* não é superior aos seres que o manejam. Ele coloca o homem, em particular os magos e as confrarias mágicas, na posição de criadores. O *Mana* reforça a crença do homem, grupo e indivíduo, em sua própria força, em sua própria energia. Sendo uma força sobrenatural imanente, o *Mana* é assim favorável ao desenvolvimento do esforço imanente, à eclosão da autonomia e da atividade criadora próprias à humanidade. O primeiro conflito entre os princípios da transcendência e da imanência no espírito humano se fez pela oposição do Sagrado e do *Mana*. Assim, o *Mana*, apesar do elemento sobrenatural que lhe é inerente, é a raiz da *laicidade*, a laicização da Magia em técnica, por um lado, e em moral autônoma, por outro, sendo apenas uma evolução natural, ligada ao desaparecimento do temor das forças que são manejadas, ao passo que o Sagrado e a Religião excluem qualquer laicização que só pode limitar seu campo de ação, mas não transformá-lo” (GURVITCH, 2014, p. 59).

última análise, ser devida a uma ilusão; no seu âmago deve estar alguma realidade concreta da experiência. Assim, para encontrar o núcleo fundamental do fenômeno religioso, Durkheim se volta para um complexo religioso primitivo³³, representado pelo totemismo australiano. Ele conclui que a partir do totemismo australiano é possível observar traços que, posteriormente, reaparecem nas grandes religiões do mundo: possui um aspecto social, individual, uma crença em espíritos, envolve oração e sacrifício, ou seja, é a forma religiosa fundamental de culto.

Uma análise do sistema totêmico revela o fato de que as forças religiosas são forças morais e, desse modo, atuam como elemento de coesão social. Nesse ponto, retomamos à ideia descrita acima, de que o clã sujeita-se a um “símbolo” sagrado e misterioso, denominado por Durkheim (1996) de princípio totêmico, o qual permeia o próprio clã. O princípio totêmico é o *mana* que, aparece sob uma forma despersonalizada, como uma força mística de um poder impessoal, onipresente. O totem, por sua vez, passa a ideia do emblema, da representação do clã, do grupo. Sendo assim, o que exterioriza o princípio totêmico, também espelha o *mana*, o sagrado, a religião.

Tal noção, segundo Durkheim (1996), estaria intimamente ligada a vida do australiano, o qual, por um lado, realiza suas atividades diárias, de forma indiferente, e, por outro lado, participa eventualmente das atividades cerimoniais do clã, bem como dos ritos totêmicos sagrados. É nesse momento, quando a experiência rotineira dá lugar ao anseio pelos rituais, que o indivíduo é transformado. Suas emoções e atitudes – há um grau de efervescência que altera as condições da atividade psíquica – transcendem completamente ao habitual. Durkheim (1996) teoriza que as forças morais da religiosidade emprestam seus elementos essenciais da consciência individual³⁴, contudo, embora tenham um caráter eminentemente humano, são

³³ O sociólogo Raymond Aron chama atenção para o fato de que “a sociologia da religião de Max Weber, tal como a vemos em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* e no capítulo de Economia e sociedade intitulado ‘Typen Religiöser Vergemeinschaftung’, se baseia numa interpretação da religião primitiva muito próxima da concepção de Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*. Talcott Parsons também notou esta semelhança, e é bem possível que se trate de um empréstimo. Há trinta anos falei sobre isso a Marcel Mauss, que me respondeu ter visto no escritório de Max Weber toda a coleção de *L’année sociologique*. Discussões como esta se têm mantido vivas, através da história, pois os cientistas são homens. Weber considera como o conceito mais importante da religião primitiva a noção de *carisma*, muito próxima da noção de sagrado (ou de *mana*) de Durkheim. O carisma é a qualidade de quem está, nas palavras de Max Weber, fora do cotidiano (*ausseralltätlich*). Há seres, animais, plantas e coisas carismáticas. O mundo primitivo comporta uma distinção entre o banal e o excepcional (para me exprimir em termos weberianos) e entre o profano e o sagrado (para usar conceitos de Durkheim). O ponto de partida da história religiosa da humanidade é portanto um mundo povoado de sagrado” (ARON, 1999, p. 487).

³⁴ Segundo Julien Ries, historiador religioso e professor, “formado sob a influência de Fustel de Coulanges, Auguste Comte, Spencer e Wundt, Émile Durkheim (1858-1917) oferece à sociologia um estatuto científico. Ele vê a sociedade como uma realidade metafísica superior e como um organismo que transcende o indivíduo. A seus olhos, os fatos sociais têm uma essência autônoma, enquanto a consciência coletiva é o reservatório das ideias individuais. A religião é um fenômeno social nas origens, nos conteúdos e nas finalidades; causa objetiva, universal e eterna das experiências religiosas é a sociedade da qual a religião é, pois, emanção que tem por finalidade a

absolutamente impessoais, externos e devem ser compreendidos como sentimentos objetivados. Segundo ele, o indivíduo se sente influenciado por um poder que é dele mesmo, mas também externo a ele. É esse poder que desperta o sentido do sagrado e dá origem à religião. A religião, portanto, o sagrado, o princípio totêmico, o *mana*, são símbolos da própria sociedade.

Como bem esclarecem Márcio Ponzilacqua, Angela Ales Bello e Cleiton Santana (2020, p. 37), para Durkheim:

Na religião estão expressas as interações entre indivíduos e suas respectivas comunidades. Os elementos de representação coletiva e de coesão social ali são explicitados. A compreensão de religião em Durkheim deriva da noção de consciência coletiva, pela qual entende o conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma comunidade, que constitui um determinado sistema com vida própria. Ela transcende à consciência individual. E dela defluem as ideias. O sagrado está na origem do culto. O fim religioso é a salvação. E esta deve ser compreendida como experiência social – ou seja, o indivíduo a realiza em sociedade e a partir dela. O sagrado deriva, portanto, da consciência coletiva – força engendrada na sociedade e sobreposta ao real.

A propósito, Ries (2019) diz ainda que Durkheim, como sociólogo, busca uma explicação do fenômeno religioso, na medida em que procura investigar os sentimentos e as forças existentes nas raízes das ideias religiosas. No entendimento do sociólogo, o exercício de divinização da sociedade acontece na consciência coletiva, que transcende as consciências individuais. Nas palavras de Ries (2019, p. 625), “sagrado por excelência, o *mana* totêmico é uma força coletiva anônima e religiosa do clã, uma força imanente e transcendente, um deus impessoal, um produto da sociedade”. Assim, sendo o sagrado uma categoria sociológica e coletiva, é a própria sociedade que a sensação do divino nos indivíduos.

Marcel Mauss, sociólogo e antropólogo francês, assim como Durkheim, reforça a ideia e reconhece a presença inexorável de signos e símbolos na formulação das necessidades elementares dos sujeitos. Durkheim entendia a sociedade como uma realidade de ordem simbólica: “a sociedade é outra coisa; é acima de tudo um conjunto de ideias, crenças, sentimentos de todos os tipos, que são realizados pelos indivíduos³⁵” (DURKHEIM, 1974, p. 20, tradução nossa). De modo semelhante, Mauss (2003, p. 328) admite que a sociedade toma a forma, de modo inconsciente, de uma simbolização que expressa os vínculos dos indivíduos com o mundo e entre si, como ele mesmo indica, “pois, a noção de símbolo [...] é inteiramente

administração do sagrado. A religião para Durkheim é um conjunto de crenças e práticas relacionadas às coisas sagradas. O sagrado provém da *mana*, uma força impessoal, centro da religião totêmica. Assim é a sociedade que cria o sagrado que, por sua vez, dá vida ao culto e aos deuses” (RIES, 2019, p. 43).

³⁵ “*Mais la société est autre chose; c'est avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par les individus*” (DURKHEIM, 1974, p. 20).

nossa, oriunda da religião e do direito. Há muito Durkheim e nós ensinamos que não pode haver comunhão e comunicação entre homens a não ser por símbolos”. Unido ao pensamento de Durkheim, Mauss (2003, p. 328) indica que “há muito pensamos que uma das características do fato social é precisamente seu aspecto simbólico”.

Mais uma vez, Ponzilacqua, Bello e Santana (2020, p. 37) deixam patente o valor que Durkheim e Mauss conferem aos símbolos:

A experiência do sagrado se concentra no símbolo. O símbolo é, a um só tempo, objeto de culto e elemento central da coesão social. Para ambos, o sagrado é tudo aquilo que, para o grupo e seus membros, qualifica a sociedade. As ideias-forças da sociedade, como pátria, propriedade, trabalho e pessoa humana são intimamente ligadas à noção de sagrado. O sagrado está no centro de todo fenômeno religioso, que abarcam todos os mitos e todas os ritos, e também a própria noção de Deus. Mas ambos concordam com Durkheim, ao conceber o religioso como produto da sociedade, engendrado no âmbito da consciência coletiva, uma força *sui generis* imaterial e impessoal.

É importante pontuar que em Durkheim, o fenômeno do totemismo parece vincular a religião à sociedade devido à ação do símbolo. A consciência coletiva do grupo projeta-se sobre os objetos, transformando-os, assim, em símbolos que atuam, por sua vez, sobre o “estado de espírito” dos sujeitos. Desse modo, o totem torna visível e orienta o sentimento coletivo do clã. Essas são as implicações da afirmação de Durkheim de que a vida social em todos os seus aspectos e momentos históricos é possibilitada por um vasto simbolismo. O totem permite a passagem de um estado de natureza para a sociedade humana justamente por atuar como símbolo e sustentáculo da consciência coletiva.

A passagem da sociologia de Durkheim para a antropologia de Mauss também carrega o papel desempenhado pelo símbolo na construção da dimensão social³⁶. Mauss (2003) segue

³⁶ Neste ponto, vale transcrever a lição de Alain Caillé (1998, p. 07), sociólogo e economista francês: “a hipótese que gostaríamos de defender, como deve estar patente, é a de que existe de fato em Mauss uma teoria sociológica poderosa e coerente, que fornece as linhas mestras não apenas de um paradigma sociológico entre outros, mas do *único paradigma propriamente sociológico* que se possa conceber e defender. Duas coisas, sobretudo, impedem de perceber claramente a existência desse paradigma maussiano. Ao encontro de Durkheim que, partindo de uma preocupação inicial totalmente cientificista e naturalista de objetivar a realidade social, adquirira repentinamente, em 1895, uma consciência aguda de sua natureza profundamente religiosa, entrevendo o fato de que a religião é da ordem da realidade simbólica, mas sem ter tido o tempo de levar a descoberta às suas últimas consequências, Mauss foi rapidamente tomado pela certeza da natureza simbólica da realidade social, e descobriu 20 anos mais tarde, com o ‘Ensaio sobre a dádiva’, que existe uma íntima ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir. Mas não parece ter tido clara consciência disso. De qualquer modo, não declarou a sua descoberta explicitamente, e não enunciou o *fato da co-extensividade entre dádiva e símbolo*. Fato? Sejamos prudentes. Seria melhor falar de uma hipótese apenas, tendo em vista o quanto a própria idéia de uma relação entre dádiva e simbolismo permanece obscura. Contudo, não temos a menor dúvida de que o que confere ao pensamento de Marcel Mauss toda a sua força e fecundidade está nos laços estreitos que estabelece, sem afirmá-lo suficientemente nem explicar-se, entre a dádiva, a temática do simbolismo e seu conceito de fato ou fenômeno social total”.

os caminhos de Durkheim³⁷, e assim como ele, considerou que algumas tribos australianas representavam um estágio anterior de desenvolvimento cultural do que outras sociedades complexas³⁸, e nessa linha traçou o desenvolvimento de instituições por meio de determinadas sociedades, amplamente separadas no espaço e no tempo. A preocupação de Mauss (2003) era identificar fenômenos universais, diversamente de Durkheim, o qual buscava o ponto de origem do processo evolutivo.

Nesse sentido, Mauss (2003), opondo-se à historiografia evolutiva, quer substituir a projeção de uma origem comum por uma metodologia de estudo reflexivo que retorna à sociedade onde se afirma (atual), cujo estudo etnográfico lhe permite observar a unidade entre as diversas sociedades. Assim, o autor se esforça para reunir os dados factíveis das etnografias por uma dupla extensão espacial e temporal, que dá substância aos objetivos práticos da sociologia científica, cuja ambição havia sido anunciada por Durkheim.

Em virtude de tal panorama, Mauss (2003) constrói o conceito de dádiva a partir de inúmeros fatos etnográficos e linguísticos que reúne. De forma breve³⁹, a noção sobre a teoria da dádiva abrange o exercício humano envolvendo três obrigações: dar, receber e retribuir. Essas três obrigações interdependentes, para Mauss não são gestos isolados de espontaneidade

³⁷ O nome de Marcel Mauss (1872-1950) está intimamente associado ao de seu tio, Durkheim. De fato, é difícil conceber Mauss e sua obra sem Durkheim, assim como é difícil conceber Durkheim e seus empreendimentos sem Mauss. Enquanto Durkheim vê nas sociedades primitivas os estágios iniciais da evolução social, Mauss examina tais sociedades porque elas exibem fenômenos sociais sob formas mais simples (MAUSS, 2003). Aqui, pontua-se que os dados das tribos aborígenes australianas eram de importância central para Mauss, pois ele, tanto quanto Durkheim, queria voltar às formas elementares. Em última análise, há inevitavelmente fortes ligações temáticas e conceituais entre os trabalhos de Durkheim e Mauss, os quais tendem a mostrar uma complementariedade em suas investigações (RIES, 2019).

³⁸ “[...] não podemos nos limitar ao estudo de uma ou de duas magias, precisamos considerar ao mesmo tempo o maior número possível delas. Com efeito, não esperamos deduzir da análise de uma só magia, ainda que bem escolhida, uma espécie de lei de todos os fenômenos mágicos, pois a incerteza em que estamos sobre os limites da magia nos faz temer não achar representada nela a totalidade dos fenômenos mágicos. Por outro lado, devemos nos propor estudar sistemas o mais heterogêneos possível. Será o meio de estabelecer que, por mais variáveis que sejam, segundo as civilizações, suas relações com as outras classes de fenômenos sociais, a magia ainda assim contém em toda parte os mesmos elementos essenciais, e que, em suma, ela é em toda parte idêntica. Mas, sobretudo, devemos estudar paralelamente magias de sociedades muito primitivas e magias de sociedades muito diferenciadas. É nas primeiras que encontraremos, em sua forma perfeita, os fatos elementares, os fatos-origens dos quais os outros derivam; as segundas, com sua organização mais completa, suas instituições mais distintas, fornecerão fatos mais inteligíveis para nós, que nos permitirão compreender os primeiros. [...]. Restringimo-nos portanto a observar e a comparar entre si um número limitado de magias. São estas as magias de algumas tribos australianas;¹ as de um certo número de sociedades melanésias;² as de duas das nações de origem iroquesa, Cherokee e Huron, e, entre as magias algonquinas, a dos Ojibwa.³ Levamos igualmente em consideração a magia do antigo México.⁴ Também demos importância à magia moderna dos malaios dos estreitos,⁵ e a duas das formas que a magia adquiriu na Índia” (MAUSS, 2003, p. 52).

³⁹ Não é a pretensão desta pesquisa se aprofundar nas complexas obras de Mauss, nem tentar resumir suas teorias. Suas teorias são dispersas e não sistemáticas e ao querer buscar um “fio condutor”, corre-se o risco de fazer desaparecer a complexidade dos seus entendimentos, contudo, o objetivo, nesta discussão, é mais restrito: apresentar a ideia inicial de Mauss sobre a teoria da dádiva.

individual, mas um modelo de uma estrutura, um todo. A dádiva, pois, é um fato social fundamental.

Segundo Mauss (2003), o ato de doar pode ser definido como a transferência generosa de objetos socialmente valorizados sem qualquer garantia (legal ou contratual) de reciprocidade. Quanto à reciprocidade nessa troca, há um intervalo de tempo entre dar e retribuir, e é feita em espécie (a transação não se traduz em termos monetários). Isso permite que as trocas desses objetos – dádivas – sejam enquadradas como uma expressão do vínculo social e não como um retorno tardio por benefícios recebidos anteriormente. Assim, a dádiva, como Mauss a define, é um mecanismo para a estruturação e manutenção de relações dentro e entre diferentes grupos sociais, e mesmo entre diferentes grupos.

A dádiva é, pois, uma dádiva recíproca, a troca de dádivas. O termo utilizado por Mauss (2003) para tal troca é prestações e contraprestações, denotando o movimento de ida e volta, ou circulação de presentes entre os participantes. A função da dádiva, tal como emerge no *Ensaio sobre a dádiva*⁴⁰, é unir diferentes grupos sociais em circuitos de reciprocidade. Para Mauss (2003), portanto, o ato de doação nunca é desinteressado e nunca arbitrário. A dádiva nunca é pura dádiva, é sempre motivada, consciente ou inconscientemente⁴¹.

Nesse sentido, o aspecto das trocas de presentes que parece ter chamado a atenção de Mauss foi sua natureza obrigatória. Ou seja, dar e receber presentes parece ser voluntário, mas, na verdade é muitas vezes um requisito fortemente incentivado. Ele coloca a seguinte questão: “qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz

⁴⁰ Paulo Henrique Martins, Mestre e Doutor em Sociologia pela Universidade de Paris, sintetiza a ideia de dádiva: “a teoria da dádiva foi sistematizada por Mauss num ensaio clássico intitulado *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, publicado inicialmente no ano de 1924, e que se encontra reproduzido numa coletânea organizada por Georges Gurvitch intitulada *Sociologia e antropologia* (MAUSS, 2003). Neste ensaio, apoiando-se nas colaborações de etnólogos e antropólogos, ele procurou demonstrar que os fenômenos do Estado e do mercado não são universais. Não há, segundo ele, evidências da presença dos mesmos nas sociedades tradicionais, mas, apenas, em sociedades mais complexas como as modernas. Porém, em todas as sociedades já existentes na história humana – independentemente de nos referirmos àquelas tradicionais ou modernas –, é possível observar, diz ele, a presença constante de um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal. Este sistema, que se expande ou se retrai a partir de uma tríplice obrigação coletiva de doação, de recebimento e devolução de bens simbólicos e materiais, é conhecido como dom ou dádiva (MAUSS, 2003). A obrigação do dom aparece necessariamente como um fenômeno total, atravessando a totalidade da vida social na medida em que tudo aquilo que participa da vida humana, sejam bens materiais ou simples gestos, tem relevância para a produção da sociedade” (MARTINS, 2005, p. 52).

⁴¹ “A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias. No fundo, ela é a mesma. Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem ‘respeitos’ – podemos dizer igualmente ‘cortesias’. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros” (MAUSS, 2003, p. 263).

que apresente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?” (MAUSS, 2003, p. 188, grifos do original).

A partir da conceituação das especificidades das trocas não mercantis, Mauss (2003) aborda a questão de como os clãs ou tribos administravam conflitos e estabeleciam relações duradouras antes que mercados e contratos surgissem. Ele está particularmente interessado no significado atribuído às dádivas que parecem exigir que sejam não apenas aceitos, mas também devolvidos de uma forma ou de outra. Ainda, Mauss (2003) descobriu que não apenas bens materiais eram trocados, mas também polidez, festas, serviços, danças, entre outros. E ao descrever os fenômenos dessa extensa troca de bens e contratos nas sociedades primitivas, em suas formas de prestações e reciprocidades, cria-se um sistema que ele denominou de prestações totais⁴². O *potlatch*⁴³, de acordo com Mauss (2003), entendido como uma forma relativamente rara e evoluída de prestação total, e caracterizado pela rivalidade e antagonismo, ele chamou de prestação total do tipo agonístico:

Há prestação total no sentido de que é claramente o clã inteiro que contrata por todos, por tudo o que ele possui e por tudo o que ele faz, mediante seu chefe. Mas essa prestação adquire, da parte do chefe, um caráter agonístico muito marcado. Ela é essencialmente usurária e suntuária, e assiste-se antes de tudo a uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã. Propomos reservar o nome de *potlatch* a esse gênero de instituição que se poderia, com menos perigo e mais precisão, mas também mais longamente, chamar: *prestações totais de tipo agonístico* (MAUSS, 2003, p. 192).

Considerando essa troca econômica, muitas vezes há uma conexão muito mais próxima entre a troca e outras instituições, particularmente a religião⁴⁴. Nesse ponto, Mauss

⁴² “Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constatam, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais: clãs, tribos, famílias, que se enfrentam e se opõem seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso o *sistema das prestações totais*” (MAUSS, 2003, p. 190).

⁴³ A natureza dinâmica da dádiva é evidente no fenômeno do *potlatch*, uma espécie de ostensiva doação em algumas sociedades tribais. Esse sistema de troca pode se tornar violento e antagônico, devido à competição que cria para se saber quem é o mais “rico”, pois se alguém perde nesse contexto, também perde sua posição social, seu *status*. Assim, essa competição gira em torno de honra e prestígio para os participantes em um padrão recíproco que cria obrigações entre as partes. Para Mauss é a obrigação de retribuir a essência do *potlatch* (MAUSS, 2003).

⁴⁴ Nesse sentido, vale conferir o que Ries comenta em sua exposição sobre o ponto de vista da sociologia da religião de Mauss: “em sua pesquisa religiosa, Mauss se interessou pelas funções sociais do sagrado. Seu ponto de partida

(2003) traz o conceito de *hau* encontrado entre os Maoris. *Hau* é concebido pelos Maoris como o espírito de um objeto inanimado que faz com que o objeto ou seu equivalente retorne ao seu ponto de origem, mas só pode fazê-lo por meio de um objeto dado em troca de um presente original. A não devolução de um presente pode resultar em graves consequências, pois não devolver o *hau* pode causar a morte do destinatário do presente. Logo, afirma Mauss (2003), é o *hau* que obriga o destinatário a devolver, pois há um “espírito” que permeia essa troca; o *hau* nada mais é que uma força vital incorporada no sujeito e transmitida para as posses deste e, desse modo, agrega valor inalienável aos objetos. Com efeito, para os Maoris, receber um presente é também receber uma parte da própria essência espiritual do doador. Assim, deve-se fazer um presente de retorno para manter o doador original intacto. É este princípio que pode explicar a obrigação de devolver um presente.

[...] para bem compreender o jurista maori, basta dizer: ‘Os *taonga* e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do *hau* do seu *taonga*’. Assim interpretada, a idéia não apenas se torna clara, mas aparece como uma das idéias dominantes do direito maori. Se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela; sendo proprietário, ele tem poder sobre o ladrão. Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão; ele é realmente ‘nativo’: o *hau* acompanha todo detentor. [...]. No fundo, é o *hau* que quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário. É o *taonga*, ou seu *hau* – que é, aliás, ele próprio uma espécie de indivíduo – que se prende a essa série de usuários, até que estes retribuam com seus próprios *taonga*, com suas propriedades ou então com seu trabalho ou comércio, através de banquetes, festas e presentes, um equivalente ou um valor superior, que, por sua vez, dará aos doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador, transformado em último donatário. Eis aí a ideia dominante que parece presidir, em Samoa e na Nova Zelândia, à circulação obrigatória das riquezas, dos tributos e das dádivas (MAUSS, 2003, p. 198).

Dessa forma, aceitar uma dádiva de alguém é aceitá-la do espírito essencial de alguém, contribuindo, assim, para a ideia de que essa troca obrigatória se transforma em algo além do

é a teoria durkheimiana que, por um lado, distingue o sagrado do profano e, por outro, considera o totemismo como a religião original. No totem ele vê uma reserva sagrada e, definitivamente, o sagrado por excelência. Mais do que Durkheim, Mauss insiste na importância do simbolismo: para ele, o sagrado está concentrado em seu símbolo. Vem dos sentimentos do grupo, portanto, da força coletiva que recai sobre o totem. Simbolizado pelo totem, o sagrado torna-se a alma da religião, objeto de culto e elemento central da coesão social. (RIES, 2019 p. 763).

objeto material, ou seja, é um tributo espiritual (*hau*). Nesse contexto, o tema das trocas rituais de dádivas é ressignificado a partir de perspectivas arqueológicas e torna-se a representação de fenômenos coletivos, como o lugar da religião na sociedade e a relação entre indivíduo e sociedade. É, portanto, possível perceber que por trás da dimensão da teoria da dádiva de Mauss se encontra a operação religiosa e, de modo mais geral, o conjunto dos fenômenos de ordem religiosa: “os *taonga* são, pelo menos na teoria do direito e da religião maori, fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são o veículo de seu *mana*, de sua força mágica, religiosa e espiritual” (MAUSS, 2003, p. 197).

Em complemento a essa noção, é interessante pontuar que Mauss (2003) descreve a mistura funções religiosas, jurídicas, econômicas e sociais como uma forma de sincretismo que pode ser estendida a todos os fatos sociais. A dádiva justifica essa generalização, pois exemplifica o mecanismo da prestação total, em que na dinâmica social das sociedades arcaicas não é possível identificar onde começa o religioso, onde termina o jurídico⁴⁵. Há uma ideia totalizante de organização social da qual o potlatch é a força motriz, na medida em que o potlatch remete à ideia de justiça contratual; do reconhecimento de que um contrato tem que ser justo, as prestações não podem ser excessivamente onerosas, e as pessoas não podem faltar com a boa-fé.

⁴⁵ Neste ponto, é importante mencionar Fustel de Coulanges (2006, p. 111), o qual considerou a religião não tanto uma realidade social, mas um sistema social de atividade simbólica que expressa e sustenta a identidade do grupo social. Ou seja, os grupos sociais são constituídos pela conformidade com as regras culturais incorporadas na ação simbólica e tais regras são expressas também no sistema religioso. Em particular, as regras de comportamento envolvendo símbolos ancestrais na religião romana formavam a intersecção dos sistemas sociais e religiosos: “esses costumes antigos dão-nos idéia do vínculo estreito que unia os membros de uma cidade. A associação humana era uma religião; seu símbolo era o banquete público”. Nesse sentido, ele acredita que nas sociedades arcaicas não havia espaço para distinção entre direito, economia, religião, pois eram sociedades totais. Gurvitch, por sua vez, deu especial atenção à magia, situando-a em uma posição separada da religião. Para ele, não há uma relação de precedência; ambas coexistiam dentro das sociedades totais. Existiam, no entanto, espaços de magia e espaços de religião nas organizações das sociedades arcaicas: “quando Fustel de Coulanges escrevia isso, não se havia ainda pensado em fazer nenhuma distinção entre Religião e Magia; os fatos etnográficos correspondentes eram desconhecidos. Chamava-se então de Religião qualquer crença nas forças sobrenaturais, e Fustel de Coulanges, assim que descobre a ligação de uma instituição jurídica antiga com a crença no sobrenatural, fala sem hesitar da intervenção da Religião na vida do Direito. [...] Donde o próprio título de nosso estudo, que se propõe tratar da Magia, em sua oposição com a Religião e em sua luta contra ela, como fator específico da vida do Direito. A tese de Fustel de Coulanges, em dois outros pontos ainda, pede restrições. Para ele, as crenças nas forças sobrenaturais que ele identifica sem distinção com a Religião eram a causa única que engendrou o Direito e suas diferentes formas. Ora, cremos que só se podem considerar a Magia e a Religião como *fatores* da vida jurídica, dentre outros múltiplos fatores (por exemplo, demográficos, econômicos, políticos, etc.), a explicação causal propriamente dita só podendo ser buscada nos *fenômenos sociais totais*, segundo a muito feliz expressão de Marcel Mauss. As explicações devem ser encontradas no conjunto de um tipo social qualitativo em que todos os aspectos da vida social são integrados, interpenetrando-se reciprocamente. As crenças no sobrenatural, quer sejam mágicas ou religiosas, sendo apenas um aspecto abstrato da totalidade concreta de um tipo do ser social, só podem servir para uma descrição, e não para uma explicação causal. Evitaremos, portanto, falar da Magia ou da Religião como *causas* do Direito ou de um de seus tipos, e nos contentaremos em constatar a penetração preponderante de tal ou tal instituição jurídica por crenças mágicas ou crenças religiosas: nossa análise não ultrapassará nunca o campo da descrição (GURVITCH, 2014, p. 70).

Pois o potlatch é bem mais que um fenômeno jurídico: é um daqueles que propomos chamar 'totais'. Ele é religioso, mitológico e xamanístico, pois os chefes que nele se envolvem representam, encarnam os antepassados e os deuses, dos quais portam o nome, cujas danças eles efetuam e cujos espíritos os possuem. Ele é econômico, e convém avaliar o valor, a importância, as razões e os efeitos dessas transações, enormes mesmo quando calculadas em valores europeus atuais. O potlatch é também um fenômeno de morfologia social: a reunião das tribos, dos clãs e das famílias, e até mesmo das nações, produz um nervosismo e uma excitação notáveis: os grupos confraternizam e no entanto permanecem estranhos; comunicam-se e opõem-se num gigantesco comércio e num torneio constante (MAUSS, 2003, p. 242).

Tais concepções conferem uma noção geral, mas bastante abstrata, da concepção de Maus sobre a dádiva, contudo, contribuem para a compreensão de que a retribuição se torna uma obrigação também por uma questão religiosa, por receio da usurpação do *mana* por aquele que fez uma dádiva a qual não foi retribuída. Ou seja, a obrigatoriedade de retribuição decorre de um medo religioso. A partir desse momento pode-se observar que se de um lado se tem a obrigação jurídica, do outro lado se tem a obrigação religiosa; elas advêm desse mesmo amálgama que eram as sociedades totais arcaicas. O vínculo jurídico, a partir da compreensão do que é o potlatch, é nada mais do que a outra face da moeda do vínculo religioso.

Por seu turno, a preocupação de Durkheim (1996), com relação às formas elementares da vida religiosa, foi a de apresentar uma sociologia não das instituições religiosas ou das relações institucionais religiosas, mas sim uma sociologia do fenômeno religioso, de como ele surge e estabelece padrões de relações sociais, ou seja, estabelece um *nomus* religioso, portanto, com uma elevada carga de juridicidade⁴⁶.

Neste aspecto, convém revelar que tais constatações serão não somente confirmadas, mas também medidas e potencializadas nas reflexões daquele que, em que pese apresentar uma concepção epistemológica de certa forma distinta, sempre é colocado, ao lado de Durkheim,

⁴⁶ Isso também se segue presente na sociologia jurídica de Gurvitch (1947, p. 91), em que ele entende o conceito de magia como uma maneira de investigar o que denominou de 'espírito' do direito: "the influence on the transformations of jural institutions worked by variations of belief in the Sacred, Durkheim discusses only in relation to the totemic clan and tribal society. Since law is essentially bound up with religious interdictions, the violation of which is accompanied by blame, by social reprobation, it becomes more flexible and leaves room for individual initiative, when the magic interdictions, the violations of which involve only technical consequences, begin to compete with and limit the religious taboos. The sacred, impersonal, and anonymous force of the *Mana* is at first represented exclusively by the totemic principle the clan God. But, in the course of time, the exclusively religious totemic *mana* is generalized, and this gives rise to tribal religion on the one hand and to magic on the other. The differentiation of collective from individual law runs parallel to the differentiation between religion and magic. Religion is doubly social: by content, the Sacred, which is only a projection of the ascendancy of society, and by exercise, which is always collective and which presupposes the existence of a church. Magic, on the contrary, which is born of religion and subsequently opposes it, is social only in its content, the *mana*; in its exercise it is much more individualistic and diffuse. Magic contributes to the separation of the magician from the group, in permitting the manipulation of the *Mana* by the individual will and for individualist aims. The collective law, bound up with religion, is thus limited by individual law, associated with magic".

com um dos pilares da teoria sociológica. Weber também foi a fundo nas suas investigações sobre a religião e, naturalmente, tem algo a dizer. Contudo, com Max Weber, entramos em um universo intelectual diferente. A reflexão weberiana sobre sociedade e religião começa com o indivíduo. São os indivíduos que criam a sociedade e é o homem carismático e seus seguidores que criam a tradição religiosa.

Weber não acreditava na consciência coletiva nem em um mito coletivo que mantinha a sociedade unida. O sociólogo alemão se opôs fortemente à corrente de Durkheim, que enxergava nas sociedades tradicionais uma unidade orgânica e mística. Segundo Weber, as sociedades são construções bem-sucedidas, unidas por um governo considerado legítimo pelos seus membros. Os fundadores da religião, possuindo um poder carismático de grande intensidade, criaram comunidades de discípulos capazes de comunicar às gerações posteriores o carisma fundador de forma simbólica, isto é, por meio de uma mensagem espiritual e ritos sagrados. Foi assim, segundo Weber, que as tradições religiosas foram construídas (WEBER, 2015).

Nesse sentido, enquanto Durkheim via a religião como a criação de uma comunidade que projetava sua imagem na consciência coletiva, Weber acreditava que a religião começa com o indivíduo, a figura carismática, o fundador da comunidade religiosa. Weber usou a palavra “carisma” para se referir ao surpreendente e inexplicável poder de algumas pessoas de comunicar o significado do sagrado a outras: “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana [...] e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como líder” (WEBER, 2015, p. 159). Desse modo, o sagrado não era, como Durkheim queria, uma manifestação espiritual da sociedade; o sagrado, para Weber, antes manifestava algo além da sociedade, um poder transcendente presente na realidade social.

Não obstante, Durkheim contribuiu fortemente para a compreensão da religião como componente formador da ordem social a partir do exame minucioso que faz das experiências religiosas que unem os indivíduos em um conjunto de práticas que os superam e/ou transcendem. Isso porque a compreensão alcançada a partir das experiências religiosas pertence à esfera do sagrado, que rompe com a vida cotidiana, pois sendo algo determinado pela comunidade, o sagrado torna-se o elemento que resguarda as instituições religiosas para incorporar à vida dos fiéis em um movimento que impede o rompimento social. Portanto, as

reflexões de Durkheim permitem perceber a força da religião na construção de um *nomos* no corpo social.

Enfim, expostos no presente capítulo os principais pontos epistemológicos que conjugam análises antropológicas e de sociologia à ideia do fenômeno religioso como um esforço de transcendência, portanto, o direito como um elemento religioso, cabe destacar que a análise da religião aqui tem um caráter precipuamente epistêmico, em que interessa o ímpeto religioso, ou seja, a religião enquanto fenômeno humano. E a partir de uma redefinição epistemológica do estudo do fenômeno religioso, atentando para a concepção do fenômeno jurídico como algo amalgamado ao fenômeno religioso, cumpre, nos capítulos seguintes, trazer um novo olhar às teses de Weber a partir dessa nova realidade epistemológica.

Baseado em uma reanálise da obra de Weber acerca da religião segundo tal concepção epistemológica, pretende-se demonstrar de que maneira é possível dessumir da obra weberiana elementos que justifiquem um caráter normativo da religião; elementos dos quais se possam verificar a religião como uma fonte do direito. Com esse propósito, é preciso analisar a perspectiva da sociologia da religião de Max Weber, destacando sua compreensão do fenômeno como força atuante nas estruturas sociais, sobretudo as maneiras pelas quais a religião regula e molda o comportamento dos sujeitos.

Como será visto adiante, é necessário analisar os principais pontos da sociologia compreensiva de Weber para a análise da religião como fenômeno social, pois por meio do método compreensivo é possível entender a noção de atividade social, a qual objetiva justamente captar o sentido visado subjetivamente pelo homem no curso de seu comportamento social. Assim, a questão weberiana é, pois, compreender o sentido pelo qual os sujeitos orientam praticamente suas atividades, e esse ponto é especialmente relevante para seus estudos acerca da sociologia da religião, sobretudo para a compreensão da esfera religiosa da vida social.

4 RELIGIÃO E DIREITO E MAX WEBER: A SOCIOLOGIA COMPREENSIVA, O TIPO IDEAL E O INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

Será tarefa do presente capítulo apresentar um marco teórico sociológico de matriz weberiana. A pretensão é abordar a metodologia de Weber, por meio de algumas categorias da sociologia compreensiva para a análise da religião como fenômeno social, e sua construção metodológica central, o tipo ideal, retornando, ainda à ideia de sentido subjetivo.

A discussão aqui apresentada sobre a metodologia de Weber tem o objetivo de articular esses temas centrais para ambientar a compreensão do capítulo subsequente, que tratará da religião como força social reguladora.

4.1 O MÉTODO COMPREENSIVO

Max Weber (1864 -1920) é um nome de grande importância para o pensamento social moderno. Mesmo aqueles que criticam as suas teorias – o trabalho de Weber raramente está além da crítica⁴⁷, e grande parte dele é controverso –, não contestam o valor das contribuições do conjunto de sua obra. Não há discussão quanto a estatura de Weber como sociólogo, nem a qualidade de suas grandes obras. É claro que há argumentos sobre a razoabilidade ou validade de muitas de suas afirmações; conflitos sobre as interpretações de suas obras e as estruturas em que melhor situá-las, sua metodologia e assim por diante, mas isso é de se esperar para uma

⁴⁷ Sabe-se que existe uma extensa literatura sobre a obra de Weber. Segundo Reinhard Bendix (1996, p. 26), influente sociólogo e estudioso da obra weberiana, ainda é muito difícil ter uma visão global da obra de Weber: “a verdade é que é muito difícil entender a obra de Weber. O que quer que se diga para justificar as frases longas e as qualificações acadêmicas não serão suficientes para explicar o ‘estilo’ característico dos textos de sociologia de Weber, que tende a ocultar os pontos principais da discussão em meio a uma selva de afirmações que exigem uma análise minuciosa, ou então em meio a longas análises de certos tópicos que não estão claramente relacionados à matéria precedente ou seguinte. Weber conduziu, simultaneamente, diversas linhas interdependentes de pesquisa e colocou todas as notas referentes a essas pesquisas no último texto, sem deixar explícita sua importância relativa. [...] Na literatura secundária sobre Weber, muita atenção foi dedicada aos seus textos metodológicos e teóricos ou a um ou outro aspecto de seu trabalho empírico. Inadvertidamente talvez, essa abordagem inverteu a distribuição original de ênfase, e, em consequência, o leitor não consegue facilmente ter uma visão global do trabalho sociológico de Weber. Apesar de serem interessantes, os textos metodológicos de Weber não representam um roteiro adequado àquele trabalho, pois esse contém importantes contribuições teóricas que não aparecem em nenhuma outra parte. Também não é suficiente confiar em suas elaboradas definições de conceitos sociológicos para entender seus estudos empíricos. Weber procurou dar um conjunto completo de definições, em vez de meramente especificar o significado dos termos mais relevantes para seus próprios estudos. Isso explica, em parte, todo o espaço por ele dedicado a conceitos como de ação, relação social, etc., e o pouco que dedicou a ‘classe’ e ‘estamento’, apesar de que em seu trabalho substantivo essa ênfase se inverte. Consequentemente, muitos de seus conceitos não chegam a esclarecer o que ele fez ao analisar materiais específicos, e aqueles que esclarecem geralmente não são tão bem desenvolvidos quanto se desejaria”.

figura de tamanha importância intelectual, cuja influência na história intelectual em geral e na história da sociologia, especificamente, é bem expressiva.

Ainda que seja um traço característico de pensamento de Weber a dispersão⁴⁸ metodológica e científica, tendo em vista a sua sociologia de natureza comparativa e baseada em uma imensa riqueza de material histórico, para os fins imediatos da condução desta pesquisa e investigação⁴⁹, pretende-se apresentar os conceitos sociológicos fundamentais envolvidos na obra *Economia e Sociedade*⁵⁰, sobretudo a noção de compreensão, ação social, sentido e tipo ideal, pois tais percepções são o ponto de partida do estudo weberiano no campo da sociologia da religião.

4.1.1 A noção weberiana de compreensão e o sentido subjetivo

A noção weberiana de compreensão⁵¹ pode ser elucidada nas noções que pertencem à sua extensão lógica: o sentido subjetivamente pretendido⁵², a interpretação racional e a

⁴⁸ “Ao invés de entregar-se à tentativa inexequível de dar a única forma veraz e válida ao sentido singular que fundamenta tudo o que ocorre, ou de encontrar a lei que comande todas as coisas, ou ainda de captar a totalidade do ser, ele apanhava o sentido verificável como a quele visado e produzido por homens reais, nas suas derivações e consequências, que sempre e somente são acessíveis ao conhecimento nas suas conexões singulares e de maneira relativa. Daí que sua pesquisa pareça estar dispersa ao infinito, ainda que referida a uma única ideia, cuja realização permanece como uma tarefa sem fim. Daí também que sua pesquisa não possa ser adequadamente exibida numa exposição dos seus resultados ou na reprodução de um quadro global, mas apenas pode ser sentida na sua própria trajetória” (JASPERS, 2005, p. 105).

⁴⁹ É impossível resumir em tão poucas páginas os conceitos sociológicos apresentados na obra-prima de Weber, *Economia e Sociedade*. Assim, pretende-se expor os conceitos principais das investigações propriamente sociológicas, numa tentativa de elucidar as concepções fundamentais desse autor no campo da religião, e consequentemente, as situações sociais e convicções religiosas.

⁵⁰ Não é este o lugar para examinar as controvérsias a respeito da organização da obra *Economia e Sociedade* e até mesmo da sua unidade interna, especialmente quando se sabe que é, em grande medida, uma obra póstuma, organizada a partir de manuscritos legados por Weber à Marianne, sua viúva, responsável pela primeira edição. Todavia, cabe registrar que recorreremos, em alguns momentos, aos “Prefácios” de *Economia e Sociedade* (WEBER, 2015), redigidos por Johannes Winckelmann e Gabriel Cohn, tudo com o objetivo de subsidiar o entendimento dos pontos fundamentais de Weber em relação aos fins desta pesquisa.

⁵¹ Na obra de Weber, o termo empregado, em alemão, é *Verstehen*, geralmente traduzido como compreensão. O termo é usado para direcionar a compreensão aos significados que os indivíduos dão às suas ações. Esclarece Aron: “O termo *compreensão*, no sentido de entendimento, é a tradução clássica do alemão *Verstehen*. A ideia de Weber é a seguinte: no domínio dos fenômenos naturais, só podemos apreender as regularidades observadas por meio de proposições de forma e natureza matemáticas. Em outras palavras, é preciso explicar os fenômenos por meio de proposições confirmadas pela experiência, para ter o sentimento de compreendê-las. A compreensão é, por conseguinte, mediata, passa por intermediários – conceitos ou relações” (ARON, 1999, p. 451).

⁵² No prefácio à 5ª edição alemã de *Economia e Sociedade*, Winckelmann explica: “chegamos agora a uma breve elucidação do significado metodológico da categoria do ‘sentido subjetivamente visado’ e das consequências da ação social na Sociologia de Max Weber. Isso se contrapõe por inteiro a uma concepção teórica segundo a qual o sentido subjetivo de cada agente individual em nada contribui para as relações reais entre as ações e somente o sentido funcional objetivo dos eventos e das instituições observáveis pode despertar o interesse da pesquisa. A isso opõe-se a ideia de que é sempre a ação social que provoca (produz ou mantém) os fenômenos sociologicamente relevantes e de que o acesso à ação humana necessariamente passa pela intenção humana. A sociologia de Max

explicação⁵³ causal. Isso em função de que a sociologia para Weber⁵⁴ era compreensiva na medida em que buscava compreender o significado subjetivo para explicar a ação social. O objetivo dele era identificar configurações de significado subjetivo, particularmente aquelas configurações de significado que sustentam ou transformam a conduta de vida. Ao considerar o caráter, especificamente, humano dos fenômenos estudados, a sociologia compreensiva, em

Weber distingue claramente entre o sentido objetivo (tanto de sistemas de sentido quanto de artefatos de sentido concretos) e o sentido subjetivo intencional. Além disso, poder-se-ia, sem dúvida - em concordância com Alexander von Schelling - distinguir, como caso subordinado, o sentido causal ao qual corresponde, no mesmo nível metodológico, o sentido objetivo funcional. Isso se justifica tanto mais se considerarmos que, na área do método quantitativo-teórico, a terminologia de causa e efeito pode tornar-se inadequada para formular relações funcionais entre magnitudes. Neste caso, é necessário que ‘no lugar de enunciados sobre relações de causa e efeito, ocorram enunciados sobre relações funcionais entre magnitudes exatamente mensuráveis, expresso, portanto, em termos matemáticos’. O sentido ‘subjetivamente visado’ da ação social individual, mesmo sendo conceito definitório limite, não constitui um sentido isolado solitário; pelo contrário, coincidem nele, na maioria dos casos, o sentido subjetivo e o funcional. Além disso, a orientação da ação abrange necessariamente o sentido a ser esperado do comportamento ou dos agentes participantes potenciais. Pois toda ação social orienta-se, por definição, pela situação objetiva e por suas conexões de efeitos. Isso aplica-se mesmo à ação irracional, em grau indeterminável, enquanto que a ação tradicional consiste de per si numa acomodação contínua ao que é dado e transmitido pela tradição. Max Weber ressalta reiteradamente essa contínua orientação adequada à situação voltada para o estado objetivamente compreensível das circunstâncias. Servem nisso como referências tanto o valor preexistente quanto os fatos e modos de funcionamento da constelação objetiva das condições e dos meios adequados de enfrentá-la de acordo com os objetivos visados, *além* da contínua orientação pela conduta atual ou virtual dos outros participantes da ação social. A ação individual e o sentido concreto são alimentados, desde o início, com conteúdos e referências significativos objetivos. Além disso, precisamente esse estado intencional inicial subordina-se, na sua realização, ao processo sociológico: cada indivíduo é socializado junto com sua intenção e ação. Nas ações conjuntas, paralelas e contrárias de um ou vários indivíduos, acontecem inevitavelmente processos de modificação e fusão do sentido. É da essência do ‘processo de socialização’ e de todo o enredamento do indivíduo nele que intenções e ações sejam levadas a operar no conjunto das circunstâncias sociais e do processo permanente de societarização. Se não fosse assim, não existiria o problema específico da Sociologia: o resultado da interação mostra, na maioria dos casos, um sentido modificado, por assim dizer, socializado, investido no *resultado* da ação conjunta social. E os domínios de sentido, que se iniciam com o indivíduo como agente social e se tornam cada vez mais abrangentes, podem levar – comparadas àquela situação inicial – a uma transformação máxima do sentido e dos resultados das ações. Isto é, o agente individual tem de participar na constituição do sentido objetivo-funcional das relações e instituições com que lida, incorporando-as cada vez mais - ao preço de sua própria participação ativa nesses fenômenos” (WINCKELMANN, 2015, p. XXVI).

⁵³ “Todas estas são *conexões de sentido* compreensíveis, cuja compreensão consideramos uma *explicação* do curso efetivo da ação. ‘Explicação’ significa, portanto, para uma ciência ocupada com o sentido da ação, algo como: apreensão da conexão de sentido a que pertence uma ação compreensível de maneira atual, segundo seu sentido subjetivamente visado (...). Em todos estes casos, incluídos os processos afetivos designaremos o sentido subjetivo do evento e também o da conexão de sentido como sentido ‘visado’ (ultrapassando assim o uso habitual que fala de ‘visar’, neste sentido, somente quando se trata de ações racionais e intencionalmente orientadas por um fim)” (WEBER, 2015, p. 6).

⁵⁴ “Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos. Por ‘ação’ entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um sentido subjetivo. Ação ‘social’, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso” (WEBER, 2015, p. 3). Nesse contexto, Aron (1999, p. 449) esclarece: “A sociologia é uma ciência que procura compreender a ação social; a compreensão implica a percepção do sentido que o ator atribui à sua conduta. Enquanto Pareto julga a lógica das ações referindo-se aos conhecimentos do observador, o objetivo e a preocupação de Weber é compreender o sentido que cada ator dá à própria conduta. A compreensão dos sentidos subjetivos implica uma classificação dos tipos de conduta e leva à percepção da sua estrutura inteligível”.

contraste com a filosofia de Durkheim, trata o mundo histórico não como uma coleção de objetos, mas como um processo de desenvolvimento das vidas humanas.

Nesse sentido, a compreensão permite recompor o sentido de uma atividade. Na medida em que a atividade é definida como a conduta que o sujeito investe de sentido, compreender significa retornar ao processo de produção de sentido, que se expressa nos diferentes motivos pelos quais os sujeitos dão conta de seus comportamentos. O sucesso do termo compreensão deve-se, em grande medida, à possibilidade de redescobrir o conteúdo subjetivamente vivenciado de uma atividade. Mas essa possibilidade não esconde a dificuldade associada à compreensão, pois esbarra em um duplo imediatismo cognitivo. Primeiro, o imediatismo de sentido que qualquer atividade pode ter aos olhos do sujeito. Em seguida, o imediatismo do sentido convocado por sua apreensão espontânea pelo sujeito cognoscente.

Aron mediu até que ponto esse pressuposto tende a obscurecer, na sociologia weberiana, uma definição precisa de compreensão:

É difícil definir "compreensão" estritamente e o próprio Weber não a define, mas sugere suas características. Ele se refere ao tipo especial de evidência associada à apreensão de relações significativas, como aquelas entre motivo e ato, ou entre fim e meio. Temos a impressão de poder reproduzir em nós mesmos o processo de consciência que identificamos em outras pessoas (ARON, 1979, p. 76, tradução nossa⁵⁵).

Na obra *Economia e Sociedade*, no primeiro capítulo, Weber abre suas observações com a seguinte definição:

Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente⁵⁶ em seu curso e em seus efeitos. Por 'ação' entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida

⁵⁵ "It is difficult to define "understanding" strictly and Weber himself does not so much define it as suggest its characteristics. He refers to the special kind of evidence associated with the apprehension of meaningful relations, such as those between motive and act, or between end and means. We have an impression of being able to reproduce in ourselves the process of consciousness which we identify in other people" (ARON, 1979, p. 76).

⁵⁶ "Tudo isso relaciona-se com um problema particularmente espinhoso para Weber, que é o da causalidade. Sua ideia e a de que podemos estabelecer relações causais nas ciências histórico-sociais. Mas, como fazê-lo, se os fenômenos a serem relacionados causalmente ocorrem num universo mais ou menos marcado pela contingência? A solução imediata de Weber consiste em não falar diretamente de causalidade mas de **atribuição causal** a nexos **particulares** entre fenômenos. Portanto, também a análise, embora causal, move-se no campo do possível ou, para usar terminologia também adotada por Weber, do provável. Conhecemos o peso que as noções de 'chance' e 'probabilidade' tem no pensamento weberiano. Elas referem-se a ocorrência de certos nexos entre fenômenos sociais e, sobretudo, a sua persistência. E isso nos conduz a alguns aspectos centrais do seu pensamento. Dadas as premissas da análise weberiana, seu problema básico nunca poderia ser posto em termos da questão da **mudança** de condições estáveis e estruturadas da existência social [...]. Seu problema mais amplo e precisamente o oposto, relativo as condições de **persistência** de formas de ordenação social" (COHN, 1979, p. 89).

em que o agente ou os agentes o relacionem com um sentido subjetivo. Ação ‘social’, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso” (WEBER, 2015, p. 3).

Percebe-se que a definição weberiana de sociologia estabelece uma relação de circularidade entre as noções de compreender, interpretar e explicar a atividade social. O conceito de compreensão⁵⁷, portanto, articula em torno de três pontos essenciais; o primeiro ponto envolve o objeto sociológico em seu *status* particular, e a teoria do conhecimento sociológico de forma mais abrangente: o objeto sociológico é uma atividade social, e é estruturado por um sentido que precisa ser compreendido. Compreender uma atividade social é compreender o sentido que é subjetivamente visado pelo sujeito. O segundo ponto envolve o método sociológico em sua dimensão interpretativa, e o tipo de inteligibilidade aplicada ao objeto sociológico: o sentido subjetivo inerente à atividade social justifica uma dupla abordagem interpretativa e racional. Compreender o sentido de uma atividade social é interpretá-la sob certas condições de racionalidade previamente estabelecidas. O terceiro ponto envolve a explicação causal como uma conclusão do projeto compreensivo: explicar uma atividade social é mostrar que ela é o resultado de um sentido subjetivamente pretendido que precisa ser compreendido (COHN, 1979).

Nesse sentido, a interpretação racional do significado subjetivamente pretendido encontra seu correlato causal na explicação do significado objetivamente válido: o significado subjetivo que deve ser compreendido é a causa da atividade que deve ser explicada. Explicar uma atividade social é, portanto, ordenar causalmente as razões subjetivas que a motivam com sua manifestação objetiva, ou seja, com os desdobramentos externos e com os efeitos da atividade considerada.

Os termos de compreensão e significado são, antes de tudo, conversíveis na ação humana, com a qual mantêm uma relação de imanência. Isso porque, a ação é definida como o comportamento ao qual o sujeito comunica um significado subjetivo. Ela assume, portanto, uma dimensão de significância que a torna passível de compreensão: a ação significativa é, por isso

⁵⁷ Segundo Aron (1999), quem contribuiu para a ideia de Weber acerca da compreensão foi Karl Jaspers, particularmente em seu escrito sobre psicopatologia, e distinção entre explicação e compreensão; segundo Jaspers, há no nível das experiências vividas uma compreensão intrínseca de seus significados, mas existem limites para essa compreensão: “Há portanto, segundo Jaspers, no nível das experiências vividas, uma compreensão intrínseca dos seus significados. Contudo, existem limites para esta compreensão. Estamos longe de poder compreender o vínculo entre um certo estado de consciência e determinado sintoma patológico [...]. Em termos gerais, pode-se dizer que as condutas são compreensíveis dentro de certos quadros; fora desses quadros, as relações entre o estado de consciência e o estado físico ou psicológico, deixam de ser inteligíveis, embora sejam explicáveis” (ARON, 1999, p. 452).

mesmo, uma ação compreensível; seu objeto carrega em si um significado que é possível compreender. O sentido subjetivamente vivenciado qualifica não apenas o indivíduo como autor da ação, mas também qualifica a compreensão como um conceito adequado à realidade que ela deveria retratar.

Seu significado é interno à realidade do sujeito atuante, à percepção que ele tem dele como sujeito consciente e ao pensamento do sujeito cognoscente que pretende apreendê-lo. Aron chamou essa imediação de sentido de inteligibilidade⁵⁸ intrínseca:

No caso da conduta humana, a compreensão é, num certo sentido, imediata [...]. A conduta humana tem uma inteligibilidade intrínseca, que vem do fato de que os homens são dotados de consciência. Com muita frequência certas relações inteligíveis se tornam imediatamente perceptíveis, entre atos e objetivos, entre as ações de uma pessoa e as de outra. As condutas sociais têm uma textura inteligível que as ciências da realidade humana são capazes de apreender. Esta inteligibilidade não significa que o sociólogo ou o historiador compreendam intuitivamente tais condutas. Pelo contrário, o cientista social as reconstrói gradualmente, com base em textos e em documentos. Para o sociólogo, o sentido subjetivo é, ao mesmo tempo, imediatamente perceptível e equívoco. A compreensão não implica, no pensamento de Weber, uma faculdade misteriosa, capacidade exterior ou superior à razão ou aos processos lógicos das ciências da natureza. A inteligibilidade não é imediata, no sentido de que possamos apreender de súbito, sem qualquer investigação prévia, o significado da conduta dos outros. Mesmo quando se trata dos nossos contemporâneos, podemos dar imediatamente uma interpretação de suas ações ou de suas obras, mas, sem investigação e sem provas, não podemos saber qual interpretação é a verdadeira. Em suma, é mais apropriado falar em inteligibilidade intrínseca do que em inteligibilidade imediata, lembrando sempre que esta inteligibilidade implica, por essência, uma ambiguidade. O ator nem sempre conhece os motivos da sua ação; o observador é menos capaz ainda de adivinhá-los intuitivamente. Precisa investigá-los, para poder distinguir entre o verdadeiro e o verossímil (ARON, 1999, p. 451).

Contrariamente à Durkheim, Weber assenta que a compreensão de uma ação leva à apreensão do sentido que o sujeito atribui ao seu comportamento, sem considerar preliminarmente os sinais objetivos de sua participação no mundo social. Portanto, a compreensão weberiana é definida desde o início como a reconstrução objetiva de um processo cognitivo. Se a ação faz sentido para o indivíduo é porque ele não pode deixar de associar à sua conduta efetiva um fato específico da consciência.

Weber (2015) alega então que o processo externo do comportamento assume formas bem diversas, pois o entendimento só pode ser alcançado a partir de experiências subjetivas e fins perseguidos pelos indivíduos, isto é, a partir do sentido desse comportamento. No entanto,

⁵⁸ Sobre isso, Freund (1987) e Aron (1999) sustentam que Weber não concebeu a compreensão como algo puramente psicológico, pois para ele a sociologia compreensiva não se presta ao exame das manifestações psíquicas ou físicas que acompanham a relação de uma conduta entre sujeito e objeto, ou seja, a inteligibilidade psicológica, de modo que não se confunde com a inteligibilidade social.

a ação humana também pode ser atravessada por uma relação entre seu próprio desdobramento e o comportamento de outros sujeitos. Weber esclarece assim a distinção entre uma ação “reativa”⁵⁹ e uma ação social. Esta última é guiada por um significado subjetivamente pretendido que a motiva. Nesse ponto cabe uma longa citação, que exprime as ideias centrais de Weber com relação ao tema.

Nem todo tipo de ação – também de ação externa – é “ação social” no sentido aqui adotado. A ação externa, por exemplo, não o é, quando se orienta exclusivamente pela expectativa de determinado comportamento de objetos materiais. O comportamento interno só é ação social quando se orienta pelas ações de outros. [...]. É sabido que a ação do indivíduo está fortemente influenciada pelo simples fato de ele se encontrar dentro de uma “massa” aglomerada em determinado local (objeto das investigações da “psicologia das massas”, à maneira, por exemplo, dos estudos de Le Bon): ação *condicionada* pela massa. E massas dispersas, também, ao influírem sobre o indivíduo (por exemplo, por intermédio da imprensa), por meio de ações simultâneas ou sucessivas de muitos, percebidas como tais, podem tornar a ação do indivíduo condicionada pela massa. Determinados tipos de reações são facilitados ou dificultados pelo simples fato de o indivíduo se sentir parte de uma “massa”. Por conseguinte, determinado acontecimento ou comportamento humano pode provocar os mais diversos tipos de sentimentos: alegria, cólera, entusiasmo, desespero ou paixões de todas as espécies, os quais não sucederiam (ou não tão facilmente) no indivíduo isolado, como consequência – sem que exista, entretanto (pelo menos na maioria dos casos), uma relação *de sentido* entre o comportamento do indivíduo e o fato de ele fazer parte de uma massa. Uma ação que, em seu curso, se determina ou se co-determina, de maneira apenas reativa, pelo simples fato de haver uma situação de “massa”, sem que haja uma *relação* de sentido com essa situação, não seria “ação social” no sentido aqui adotado do termo. A distinção, entretanto, é naturalmente muito fluida. [...] o simples fato de alguém adotar para si determinado comportamento observado em outras pessoas e que lhe parece conveniente para seus fins não é ação social em nosso sentido. Pois nesse caso o agente não orienta sua ação pelo comportamento de outros, mas, a observação desse comportamento permitiu-lhe conhecer determinadas probabilidades objetivas, e é por estas que orienta sua ação. Sua ação está determinada *causalmente* pela de outra pessoa e não pelo sentido inerente àquela. [...] Por isso nem sempre é possível distinguir, com toda certeza, a mera “influência” da “orientação” pelo sentido. Mas podem ser separadas conceitualmente, ainda que, naturalmente, a imitação puramente “reativa” tenha sociologicamente pelo menos o mesmo alcance daquela imitação que representa uma “ação social” propriamente dita. É que de modo algum a Sociologia tem que ver *somente* com a “ação social”, mas esta constitui (para o gênero de Sociologia de que aqui se trata) o fato central, o fato que, para ela, como ciência, é, por assim dizer, o elemento *constitutivo*. Mas com isto nada se afirma a respeito da *importância* deste em relação a outros fatos (WEBER, 2015, p. 14).

⁵⁹ O assunto é tratado pelo sociólogo alemão Wolfgang Schluchter, uma autoridade na história da teoria sociológica, em particular no trabalho de Max Weber: “O sentido subjetivamente visado – que é o que distingue o mero comportamento reativo do comportamento com um sentido, quer dizer, que distingue a “ação” da “ação social” – torna-se, neste último caso, apenas um elemento residual. Na ação habitual, o sentido subjetivamente visado parece submergir no pré-consciente, enquanto na ação emocional ele parece capturado pelo inconsciente. Aqui também se pode pensar na distinção entre desejos motivados e não motivados. Como desejos não motivados, eles acabam furtando-se à possibilidade de compreensão. Porém, ainda que incompreensíveis, não são menos *importantes*, como dito em outro contexto. Eles são deslocados, então, como também outros fenômenos não compreensíveis para um lugar distinto da ação compreensiva” (SCHLUCHTER, 2014, p. 217).

Dessa forma, a ação social mobiliza na mente do indivíduo as seguintes competências compreensivas: a do sentido objetivado subjetivamente; a do comportamento dos outros a que se refere; e aquela que seu desdobramento é suscetível de adotar, uma vez que interage com outras ações sociais das quais o sujeito presumiu o conteúdo mental ou o desdobramento externo. Weber observa que “nem todo tipo de contato entre pessoas tem caráter social, senão apenas um comportamento que, quanto ao sentido, se orienta pelo comportamento de outra pessoa” (WEBER, 2015, p. 14). Uma ação humana, portanto, ganha densidade socialmente significativa apenas em uma relação de expectativa a outros comportamentos. A compreensão weberiana aqui circunscreve o espaço das relações sociais, que envolvem qualquer comportamento que o sujeito acompanha com um significado visado subjetivamente.

A noção subjetivamente direcionada de significado é, portanto, uma prioridade na sociologia weberiana. Envolve postulados fundamentais, os quais impactam na sua teoria sociológica e sua epistemologia das ciências sociais. Segundo Cohn (1979), a formulação de Weber acerca da noção de compreensão desempenha papel um tanto ideológico em seu pensamento, ainda que estritamente analítico, mas é por meio dessa compreensão que se pode chegar aos valores básicos das suas concepções metodológicas. Para Weber, compreender é, de fato, apreender o sentido objetivado subjetivamente, que representa a causa da conduta social.

A tudo isso se deve acrescentar ainda que a ação social em Weber, àquela orientada pelo comportamento dos outros, faz parte de uma classificação de tipos de ações. Ocupa um lugar central nos escritos de Weber, a ação social de modo racional com relação a fins, baseada nas expectativas quanto ao comportamento dos homens e dos objetos, utilizada como “meios” para alcançar fins próprios racionalmente perseguidos. É o caso da ação orientada pela expectativa subjetivamente gerada, a qual inclui também o comportamento diante de objetos, e em especial, diante de outras pessoas das quais se espera uma ação significativa em retorno (SCHLUCHTER, 2014).

A ação social por finalidade assume uma posição prioritária na sociologia compreensiva ao conter maior evidência racional. Caracteriza-se por ser uma conduta que, uma vez visualizado o fim, adota determinados meios levando em conta possíveis consequências, as quais podem acompanhar o desenrolar da ação. Portanto, sua evidência está no fato de se fundamentar nas regras gerais da experiência para que a previsão seja o mais racional possível (FREUND, 1987). Essa definição é puramente de tipo ideal.

Weber desenvolve a noção de compreensão, dando-lhe como suporte metodológico o tipo ideal de ação racional com relação a fins. O agente é pensado ali como alguém que orienta

racionalmente sua atividade na expectativa de uma relação objetiva, na qual coincidem o fim pretendido, os meios a serem utilizados para alcançá-lo e as consequências que dele decorrem.

4.2 TIPO IDEAL E INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

Nesse contexto, a sociologia compreensiva de Weber era tipológica⁶⁰. O sujeito, a quem Weber se referia em seu trabalho sociológico, era um tipo ideal⁶¹, considerado um homem “médio” de uma classe social sociologicamente significativa.

[...] o tipo ideal é acima de tudo uma tentativa para apreender os indivíduos históricos ou os seus diversos elementos em conceitos *genéticos*. Tomemos como exemplo os conceitos “igreja” e “seita”. Mediante a classificação pura, podemos analisá-los num complexo de características, com o que não só o limite entre ambos os conceitos, como o seu conteúdo, permanecerão indistintos. Pelo contrário, se queremos compreender o conceito de “seita” *de modo genético*, isto é, com referência a certas significações culturais importantes que o “espírito sectário” teve para a civilização moderna, tornam-se então *essenciais* certas características precisas de ambos, dado que se encontram numa relação causal adequada relativamente àqueles efeitos. Ora os conceitos se tornam então tipos *ideais*, isto é, não se manifestam na sua plena *pureza* conceitual, ou apenas de forma esporádica o fazem. Aqui, como em qualquer outro campo, qualquer conceito que não seja *puramente* classificatório nos afasta da realidade (WEBER, 2003, p. 109).

O significado subjetivo da ação que Weber (2015) atribuiu ao construir esse tipo ideal foi o significado, em geral, pretendido que a ação habitualmente tem para os membros de determinados estratos sociais. Ao examinar os escritos metodológicos de Weber, particularmente sua introdução metodológica "Conceitos sociológicos fundamentais" à obra *Economia e Sociedade*, são discutidas algumas implicações de sua abordagem tipológica para

⁶⁰ “Tipos ideais são esquemas de interpretação que constroem desenvolvimentos possíveis da ação e que precisam ser testados para verificar se, de fato, eles existem realmente como casos concretos. Eles até podem ser construídos de modo inadequado, mas eles não podem, ao contrário de hipóteses nomológicas, fracassar em relação à realidade. Segundo a perspectiva de Weber, eles são critérios heurísticos pelos quais a realidade pode ser mensurada” (SCHLUCHTER, 2014, p. 210).

⁶¹ “O nome de Weber está intimamente associado na literatura sociológica a formulação de um conceito básico para a análise histórico-social: o “tipo ideal”. Trata-se de recurso metodológico para ensinar a orientação do cientista no interior da inesgotável variedade de fenômenos observáveis na vida social. Consiste em enfatizar determinados traços da realidade — por exemplo, aqueles que permitam caracterizar a conduta do burocrata profissional e a organização em que ele atua — até concebê-los na sua expressão mais pura e conseqüente, que jamais se apresenta assim nas situações efetivamente observáveis. Por isso mesmo esses tipos necessitam ser construídos no pensamento do pesquisador, existem no plano das ideias sobre os fenômenos e não nos próprios fenômenos. Assim concebido, esse conceito de “tipo ideal” (que e amplamente discutido pelo próprio Weber no terceiro texto deste volume) não é senão a forma assumida no plano metodológico pela mesma “vocaçã para o exagero”, pois corresponde ao pressuposto de que a realidade social só pode ser conhecida quando aqueles traços seus que interessam intensamente ao pesquisador são metodicamente exagerados, para em seguida se poderem formular com clareza as questões relevantes sobre as relações entre os fenômenos observados” (COHN, 2003, p. 8).

a compreensão de seu conceito de significado subjetivo do indivíduo e da sociologia compreensiva.

Weber (2015) afirmou que sua sociologia compreensiva buscava compreender e explicar causalmente a ação social significativa por meio de uma abordagem tipológica; isto é, através do uso de tipos ideais racionalmente construídos. Uma vez que esses tipos ideais são generalizações que sintetizam ou acentuam fenômenos empíricos, o significado da ação social relevante para a sociologia compreensiva era, como ele disse, seu significado visado, e o sujeito cuja ação sua sociologia procurava explicar era um membro típico “ideal”. Enquanto os tipos ideais construídos pelo sociólogo eram abstrações irrealis, Weber declarou que a validade científica poderia ser alcançada se os tipos ideais fossem significativamente adequados e se o sociólogo pudesse identificar e explicar plausivelmente os desvios⁶² empiricamente observáveis desses tipos ideais.

No ensaio denominado *Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva* [1913], Weber observou acerca do significado da ação social que:

A “maneira mais imediatamente compreensível” da estrutura provida de sentido de uma ação, é, por certo, a ação orientada subjetivamente de maneira estritamente racional, conforme meios que são considerados (subjetivamente) como univocamente adequados para alcançar os fins propostos, os quais também, por sua vez, são (subjetivamente) claros e unívocos. E isto melhor ainda quando, inclusive para o pesquisador, aqueles meios parecem ser adequados para esses fins (WEBER, 1993, p. 317).

Em outros termos, a ação social é mais inteligível para o sociólogo quando é tratada como uma instância do que Weber chamou de ação racional com relação a fins subjetivos, embora Weber tenha afirmado que também podemos compreender outros cursos de ação: “De maneira alguma é compreensível para nós apenas a ação racional com relação a fins:

⁶² “Para a consideração científica que se ocupa com a construção de *tipos*, todas as conexões de sentido irracionais do comportamento afetivamente condicionadas e que influem sobre a ação são investigadas e expostas, de maneira mais clara, como ‘desvios’ de um curso construído dessa ação, no qual ela é orientada de maneira puramente racional pelo seu fim. Na explicação de um ‘pânico financeiro’, por exemplo, é conveniente averiguar primeiro como *se teria* processado a ação *sem* influências de afetos irracionais, para registrar depois aqueles componentes irracionais como ‘perturbações’. Do mesmo modo, quando se trata de uma ação política ou militar, é conveniente verificar primeiro como *se teria* desenrolado a ação caso se tivesse conhecimento de todas as circunstâncias e de todas as intenções dos protagonistas e a escolha dos meios ocorresse de maneira estritamente racional orientada pelo fim, conforme a experiência que consideramos válida. Somente esse procedimento possibilitará a imputação causal dos desvios às irracionalidades que os condicionam. Em virtude de sua compreensibilidade evidente e de sua inequivocabilidade – ligada à racionalidade –, a construção de uma ação orientada pelo fim de maneira estritamente racional serve, nesses casos, à Sociologia como *tipo* (‘tipo ideal’) Permite compreender a ação real, influenciada por irracionalidades de toda espécie (afetos, erros como ‘desvio’ do desenrolar a ser esperado no caso de um comportamento puramente racional” (WEBER, 2015, p. 5).

entendemos também o decurso típico dos afetos e as suas consequências típicas” (WEBER, 1993, p. 314). Tanto a ação racional orientada por um fim quanto o curso típico dos afetos são construções típicas ideais. Consequentemente, os atores engajados nessas ou em outras formas de comportamento são eles próprios tipos ideais. Isso porque as análises sociológicas de Weber não buscavam entender as percepções dos indivíduos concretos, reais, mas identificar os significados subjetivos típicos que os orientam. Com efeito, o tipo ideal é diferente da realidade e não pode substituí-la, mas, ao mesmo tempo, o tipo ideal é um instrumento para explicar a instância individual do fenômeno.

Nesse sentido, a epistemologia de Weber torna-se uma metodologia e se configura como um estilo de análise que ele acredita que permitirá ao cientista social histórico-comparativo atuar de forma mais eficaz. Assim, o método tipológico de Weber se adequa aos seus interesses de pesquisa como um cientista social que busca identificar fenômenos históricos específicos, sobretudo as características fundamentais da sociedade ocidental moderna.

Consequentemente, a sociologia histórica comparativa de Weber era interpretativa na medida em que buscava compreender o significado subjetivo para explicar a ação social. O objetivo de Weber era, pois, identificar configurações de significado subjetivo presentes nas camadas sociais politicamente, economicamente ou culturalmente significativas, especialmente aquelas configurações de significado que sustentam ou orientam a conduta de vida (COHN, 2003).

A questão crítica para Weber não era como indivíduos singulares entendem suas próprias ações, mas como membros típicos de grupos sociais compreendem a si mesmos, suas relações com os outros e o mundo ao seu redor, ou seja, como interagem em um modo de vida compartilhado. Tais configurações de significado, no entanto, só são reais na medida em que são levadas em conta por atores individuais⁶³, e só são sociologicamente significativas se transcendem o sujeito individual no sentido de sua constituição.

4.2.1 O individualismo metodológico

⁶³ Para Weber, o ponto de partida da explicação sociológica reside no indivíduo e a partir deste que vai orientar toda sua produção epistemológica e metodológica: “o objeto de análise sociológica não pode ser definido como a sociedade, ou o grupo social, ou mediante qualquer outro conceito com referência coletiva. No entanto, é claro que a Sociologia trata de fenômenos coletivos, cuja existência não ocorreria a Weber negar. O que ele sustenta é que o ponto de partida da análise sociológica só pode ser dado pela ação de indivíduos e que ela é “individualista” quanto ao método. Isso é inteiramente coerente com a posição sempre sustentada por ele, de que no estudo dos fenômenos sociais não se pode presumir a existência já dada de estruturas sociais dotadas de um sentido intrínseco; vale dizer, em termos sociológicos, de um sentido independente daqueles que os indivíduos imprimem às suas ações” (COHN, 2003, p. 26).

Weber enfatizou que a sua posição metodológica era individualista. Ele afirmou que “a finalidade da reflexão ‘compreender’, finalmente também a razão porque a sociologia compreensiva (no nosso sentido) trata o indivíduo isolado e a sua ação como unidade última, como seu ‘átomo’” (WEBER, 1993, p. 322). Esse ponto foi reiterado em “Conceitos sociológicos fundamentais”: “Ação como orientação compreensível pelo sentido do próprio comportamento sempre existe para nós unicamente na forma de comportamento de um ou vários *indivíduos*” (WEBER, 2015, p. 8). Ademais, em relação aos fenômenos sociais, Weber insistiu que tudo o que é empiricamente observável pelo cientista social são agentes individuais: “[...] essas formações nada mais são do que desenvolvimentos e concatenações de ações específicas de pessoas *individuais*, pois só estas são portadoras compreensíveis para nós de ações orientadas por um sentido” (WEBER, 2015, p. 9). Ou, como formula Schluchter (2014, p. 212), sinteticamente:

O individualismo metodológico emprega uma perspectiva segundo a qual apenas “uma ou mais pessoas, individualmente”, podem agir de maneira significativa e segundo a qual, quando falamos de formas ou estruturas sociais – tomando aqui emprestado do direito o conceito de “pessoa jurídica” –, o que temos diante de nós são relações objetivas de caráter causal, que precisam ser remetidas às ações significativas subjetivas de indivíduos singulares.

Segundo a sociologia weberiana, os atores individuais servem como construções teóricas, em que suas ações são construídas teoricamente como sendo objetivamente “possível” ou “provável” e que “[...] é praticado por indivíduos com a relação a comportamentos de outros indivíduos, podendo ser comportamentos reais ou pensados como potencialmente possíveis” (WEBER, 1993, p. 324).

Essas ações teoricamente construídas e sujeitos individuais eram, para reiterar, construções abstratas, tipos ideais. E ao atribuir significado subjetivo a atores típicos-ideais, Weber fez referência aos tipos de significados e motivações que os dados históricos e a experiência cotidiana mostram ser plausíveis para os seres humanos. Assim, para Weber, todos os tipos ideais, qualquer que seja seu nível de generalização, devem ser construídos de tal maneira que o significado e a motivação permaneçam dentro dos limites do que seria possível e plausível para um ser humano considerando individualmente. Portanto, a compreensibilidade da ação individual pode resultar tanto do fato de as ações estudadas apresentarem um caráter racional, quanto do fato de se poder aproximá-las de um estado de espírito ou de uma experiência já vivida pelos sujeitos.

Identificar tais configurações de sentido subjetivo, no entanto, ainda não era mais que um ponto de partida para Weber, pois o objetivo de sua sociologia era contribuir para a explicação das transformações que haviam ocorrido no mundo moderno e delinear algumas possibilidades futuras. Nesse contexto, é importante pontuar que o individualismo metodológico de Weber contava com a variável causal⁶⁴ a partir das ações sociais individuais que impactavam nas formações sociais⁶⁵. Tal forma de individualismo constitui a construção de tipos ideais, de preferência formulados em termos propositadamente racionais. Sequências motivacionais específicas orientadas de modo racional com relação a fins⁶⁶, explica Weber (1993, p. 320), podem então qualificar-se “como elementos de uma cadeia causal, a qual, por exemplo, parte de circunstâncias ‘externas’, e, no seu fim, novamente leva a um comportamento ‘exterior’”.

Weber não buscou relações causais em uma única direção. Talvez o trabalho de Weber na sociologia da religião demonstre melhor essa questão, que reúne a sua pesquisa sócio-histórica à sua metodologia. Seu esquema explicativo é demonstrado em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, em *A Ética das Religiões Mundiais*, e, em especial, na seção sobre

⁶⁴ “Max Weber defendia um ‘método individualista’ ou, segundo a compreensão atual, um individualismo metodológico, mas ele também era da opinião de que a partir das ações sociais individuais surgem formações sociais com propriedades emergentes que, por sua, vez também exercem efeitos causais” (SCHLUCHTER, 2014, P. 71).

⁶⁵ “Nas suas análises, Weber não opera apenas com indivíduos no sentido estrito do termo, mas também se ocupa de ‘individualidades históricas’; vale dizer, da construção de um todo unitário a partir de traços selecionados do próprio decurso histórico. O exemplo mais acabado disso é o da ‘civilização ocidental’ ou, mais particularmente, do *capitalismo*. Sabemos que, na realidade, é a busca e a análise da especificidade dessa configuração histórica individual que está no centro de toda a reflexão weberiana. É o núcleo de sentido que permite articular essa individualidade e o processo de *racionalização*” (COHN, 1979, p. 94).

⁶⁶ Especialmente relevante nesse contexto é o sucinto esclarecimento de Kalberg acerca da tipologia weberiana das formas da ação: “A melhor maneira de conceituar a ação social é referi-la aos ‘quatro tipos de ação dotada de sentido’: racional referente a fins, racional referente a valores, afetiva e tradicional. Cada uma dessas formas de ação corresponde ao tipo ideal de orientação motivacional dos agentes. Weber define a ação racional *referente a fins* (*zweckrational*) como aquela em que são levados em conta e racionalmente ponderados os ‘fins, os meios e as consequências. Isso implica a consideração racional de diferentes relações entre meios e fins, de relações entre os fins e suas consequências secundárias e, finalmente, da importância relativa de diferentes fins possíveis’. Analogamente, as pessoas têm capacidade de agir racionalmente *em função de valores*. Esse tipo de ação existe quando a ação social é determinada por uma crença consciente no valor em si de uma conduta ética, estética, religiosa ou de outra natureza, independentemente das perspectivas de sucesso. A ação racional referente a valores sempre supõe ‘ordens’ ou ‘demandas’ que na opinião do agente lhe são compulsórias (*verbindlich*).” A noção de honra implica valores, como nas doutrinas da salvação. Deve-se distinguir também a ação *afetiva*, ‘determinada por afetos e estados sentimentais atuais’ do agente, que implica um apego emocional, da ação racional referente a valores e da ação racional referente a fins. A ação *tradicional*, ‘determinada por hábitos arraigados’ e costumes seculares, quase sempre uma resposta meramente rotineira a estímulos comuns, situa-se na fronteira da ação dotada de sentido subjetivo. Em conjunto, essas construções – os ‘tipos de ação social’ – estabelecem uma base analítica que ajuda a conceitualizar orientações difusas de ação. Para Weber, a ação racional referente a interesses não é mais que uma das formas possíveis de orientar a ação. [...]. Weber estava convencido de que sua tipologia permitiria aos sociólogos compreenderem o sentido subjetivo –, portanto, explicarem causalmente inclusive – das ações de pessoas que viviam em culturas radicalmente distintas” (KALBERG, 2010, p. 23).

a sociologia da religião em *Economia e Sociedade*. Em tais obras, Weber explica as religiões inicialmente pela situação das classes sociais que as originaram, e após, os efeitos da influência das próprias ideias religiosas. Essa breve constatação envolve uma simplificação excessiva, porém Weber limitou a investigação, partindo do momento em que as concepções religiosas são formadas, para investigar as causas das ideias e, em seguida, estudar suas consequências uma vez formadas.

Nesse contexto, Weber não se concentrou no significado das experiências em si (ou seja, na fenomenologia); ao revés, estava particularmente interessado em investigar em que momento e de que forma o fenômeno religioso afeta a vida dos indivíduos e as interações sociais mais amplas. Com efeito, a compreensão do significado remonta ao motivo religioso que, segundo seu caráter de evidência interna, dá sentido subjetivamente à ação do indivíduo.

No entanto, onde ficam as orientações que, de acordo com as premissas de um “método individualista”, são, em última instância, indispensáveis para a compreensão dos fenômenos sociais? Em princípio, elas parecem não terem sido contempladas nessa exposição. Mas essa conclusão seria muito apressada. A questão é: de que modo imagens religiosas institucionalizadas determinam a disposição e a capacidade de indivíduos e grupos de indivíduos para formas específicas de orientação da ação? Trata-se de uma questão já posta por Weber no estudo sobre a ética protestante que ele volta a formular nos estudos sobre a ética econômica das religiões mundiais (SCHLUCHTER, 2014, p. 73).

Nesse sentido, a obra denominada *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* exemplifica a abordagem weberiana. A tese abrangente pode encontrar a seguinte formulação racional: o ascetismo intramundano⁶⁷ aparece como um meio para um fim que o ultrapassa e que, em última análise, remete a um objetivo transcendental no mundo, qual seja, a glorificação de Deus. A única motivação possível para a atividade ascética é uma certeza interna à consciência do puritano: a certeza de poder atestar sua eleição apenas pelo único sucesso de suas obras. Tal formulação racional circunscreve a motivação significativa plausível para a atividade ascética. Ela traz à tona a motivação psicológica pela qual o trabalho como vocação

⁶⁷ Segundo Pierucci “[...] Ascese, ascetismo ou ascética é o controle austero e disciplinado do próprio corpo através da evitação metódica do sono, da comida, da bebida, da fala, da gratificação sexual e de outros tantos prazeres deste mundo. Weber distingue dois tipos principais de ascese: a ascese do monge, que se pratica ‘fora do mundo’, chamada ‘extramundana’, e a ascese do protestante puritano, que é ‘intramundana’ e faz do trabalho diário e metódico um dever religioso, a melhor forma de cumprir, ‘no meio do mundo’, a vontade de Deus. É por isso que na sociologia de Weber as formas puritanas de protestantismo recebem o rótulo de ‘protestantismo ascético’” (WEBER, 2004, p. 279, glossário).

constitui talvez o melhor, senão o único, meio de garantir o próprio estado de graça (WEBER, 2004).

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, a questão de interesse de Weber não era a motivação psicológica do calvinista, mas como o desejo irracional do calvinista “típico ideal” pela certeza da salvação foi transformado em uma atitude econômica racional em relação ao mundo: o “espírito do capitalismo”. São essas sequências motivacionais típicas ideais, que incorporam circunstâncias externas conjuntamente a motivações internas ou conscientes que evidenciam a pretensão de Weber de interpretar a ação social dos indivíduos, na tentativa de conciliar objetividade com valores subjetivos.

Com o uso da metodologia ideal-típica, Weber estabelece a compreensão do fenômeno a ser estudado e os seus trabalhos sobre a sociologia da religião esclarecem a utilidade do tipo ideal. Como visto, o tipo ideal captura as uniformidades da realização humana em termos de seu significado corporificado. A autonomia da disciplina sociológica é assegurada por esse foco em uniformidades de comportamento acessíveis à compreensão do observador. E a compreensão que caracteriza a abordagem sociológica traz à tona as uniformidades dos fenômenos investigados, bem como os conceitos que determinam o significado dos fenômenos.

Por esta razão, uma sociologia religiosa não poderia exprimir exatamente a realidade empírica; ela é obrigada por força das circunstâncias a caracterizar de maneira típica certas manifestações, segundo o ponto de vista unilateral que a natureza da pesquisa empreendida impõe. A História é sempre mais rica do que todas as sistematizações, de sorte que o ponto de vista aqui escolhido, o da ética econômica das religiões mundiais, não passa de uma maneira de abordar sociologicamente o fenômeno religioso (FREUND, 1987, p. 158).

O trabalho de Weber mostra como os tipos ideais fazem parte de um esquema teórico para explicar – e não apenas classificar – processos sociais. A partir dessa metodologia, é possível identificar não só as implicações da relação entre o “chamado” protestante e o “espírito capitalista” racional para o estilo de vida de algumas classes médias ocidentais, como também a teoria de Weber dos tipos de “rejeições religiosas do mundo” para explicar as diferenças do capitalismo racional na China e na Índia. Portanto, em Weber, os tipos ideais sociológicos eram formulados para fornecer conceitos claros e vincular teoria, métodos e trabalho empírico para explicar fenômenos sociais.

Por fim, Weber subsidia as suas análises do fenômeno religioso, delineando a lógica interna das diversas concepções culturais religiosas com o auxílio da compreensão tipológica. Portanto, para compreender bem a significação das obras de Weber de sociologia da religião, a qual será objeto do próximo capítulo, foi preciso ter em mente o método que ele desenvolveu a

propósito da exposição da noção de compreensão e tipo ideal. A importância de tal mister é categoricamente afirmada por Kalberg (2010, p. 24), um importante estudioso de Weber:

Essas distinções primordiais não são apenas postulados metodológicos formais, mas alicerces dos estudos empíricos de Weber, como será demonstrado adiante. O estudo do sentido subjetivo da ação estava no centro de sua famosa “tese da ética protestante”, por exemplo. Mas em toda a sua sociologia histórico-comparatista Weber empreendeu um grande esforço empírico para compreender o sentido subjetivo “do outro”.

Antes de passar para a fase final do trabalho, é necessário lembrar que foi estabelecido o marco sociológico weberiano e expostos, no presente capítulo, os elementos centrais da sua metodologia, como as noções de compreensão, individualismo metodológico e ação social, pois imprescindíveis para demonstrar em que medida as teses de Max Weber acerca da religião permitem enxergar o potencial normativo do fenômeno religioso e sua força regulatória das estruturas sociais.

Para os presentes propósitos, cumpre destacar que a sociologia compreensiva tem uma relação com a tentativa de Weber de explicar o impacto que as ideias religiosas promoveram sobre as condutas dos indivíduos. Ele pretendeu ressaltar com a sua sociologia, a qual considera os indivíduos como seres culturais, que muito daquilo que estão habituados em uma sociedade, até mesmo um comportamento mais corriqueiro envolve, na verdade, crenças e suposições básicas sem as quais eles não podem subsistir.

Em seus trabalhos de sociologia da religião, Weber dedicou-se à tarefa de formular esses aspectos subjacentes. Assim, em suas palavras “[...] as necessidades metafísicas do espírito que é levado a meditar sobre questões éticas e religiosas, não pela miséria material, mas pela necessidade íntima de compreender o mundo como um cosmos com *sentido* e de definir sua posição perante este” (WEBER, 2015, p. 340).

Nota-se, pois, que o objetivo de Weber na pesquisa sociológica é, portanto, compreender os motivos e objetivos subjetivamente significativos dos sujeitos que agem em um contexto social. Nessa perspectiva, Weber não pretendeu reduzir o protestantismo à sua função social; ele sempre reconheceu sua dimensão transcendente.

Tenta-se no último capítulo, portanto, a partir dessa posição epistemológica, demonstrar que Weber identificou a sistematização da crença como um aspecto da racionalização, de modo a revelar um potencial normativo, juridicizante, expressão, pois, do próprio fenômeno jurídico. Acredita-se que essa concepção ficará mais clara depois de um exame de uma de suas pesquisas mais importantes: *A ética protestante e o espírito do*

capitalismo. Tudo na tentativa de demonstrar a ligação amalgamada entre o fenômeno jurídico e o religioso.

5 AS PREMISSAS ONTOLÓGICAS ENTRE OS FENÔMENOS RELIGIOSO E JURÍDICO: UMA PROPOSTA DE LEITURA DE “A ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO”

Neste capítulo, o objetivo é demonstrar, por meio da sociologia da religião weberiana, sobretudo a partir de sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, o potencial do fenômeno religioso como força social sobre as estruturas sociais. A fim de se atentar aos objetivos, inicialmente, pretende-se apresentar o tratamento weberiano sobre a racionalização, sobretudo a partir das obras *Economia e Sociedade* e *Ensaio de Sociologia*, pois é condição determinante para a compreensão da religião como fonte de concepções do mundo e reguladora das condutas individuais.

O que mais interessa neste capítulo é a compreensão do fenômeno religioso como força atuante nos indivíduos com potencial de introduzir modos de vida metódicos, ou seja, os efeitos da ética religiosa sobre a conduta de vida, tomando-se como exemplo a pesquisa de Weber sobre o protestantismo ascético. A intenção é demonstrar que Weber enxergou a sistematização da crença como um aspecto da racionalização, de modo a ser possível identificar nas suas teses acerca da religião, um escopo jurídico, de modo que esta, em alguma medida, ao revelar um potencial regulatório sobre as condutas dos sujeitos, acaba também expressando o próprio fenômeno jurídico; ou seja, expressa o direito de alguma forma tributário da religião.

Não se pretende, neste capítulo, aprofundar-se nos estudos histórico-comparativos acerca das religiões mundiais nem realizar uma análise minuciosa da sociologia da religião de Weber, pois se tratam de temas de tal importância que um capítulo não é suficiente para explicar todos os aspectos. Assim, existem conceitos que ou não são suficientemente explorados aqui, ou são simplesmente negligenciados, pois busca-se discorrer sobre os aspectos pertinentes à compreensão da hipótese lançada.

5.1 RACIONALIZAÇÃO: O POTENCIAL DO FENÔMENOS RELIGIOSO COMO FORÇA SOCIAL

Max Weber, como investigador dos fenômenos sociais de sua época, direcionou sua atenção de ordem científica e metodológica ao fenômeno religioso, por meio do qual esboça um quadro de nascimento e desenvolvimento da modernidade. Para realizar seus estudos sobre a modernidade, especialmente sobre a singularidade da civilização ocidental moderna, Weber

se dedica às análises comparativas entre os diferentes desenvolvimentos culturais do Ocidente e do Oriente, perpassando por temas como racionalização, desencantamento do mundo⁶⁸ e secularização, temas estes contidos nos trabalhos de sua Sociologia da Religião.

Ao contrário de outros clássicos dos estudos religiosos, Weber não escreveu uma grande obra específica do tema. Pelo contrário, sua obra inclui numerosos ensaios⁶⁹, também muito extensos. Na coletânea *Ensaio reunidos de sociologia da religião* procurou empreender uma sociologia comparativa da relação entre as principais “religiões de salvação do mundo” (cristianismo, judaísmo, hinduísmo, budismo, religião chinesa e islamismo), as economias políticas das sociedades nas quais a grande maioria das populações acharam convincentes as práticas soteriológicas dessas religiões. A preocupação de Weber estava direcionada à distinta história do desenvolvimento de cada uma dessas tradições religiosas, em vez de tentar encaixá-las em um estudo que se restringe a interpretação da religião em si mesma.

⁶⁸ A propósito, as pesquisas de Pierucci (2013, p. 27) iluminam o uso que Max Weber faz do conceito de desencantamento do mundo: “Se o desencantamento ressoa por trás de cada página de Weber, se ele se insinua em cada entrelinha como se percorresse a obra toda, travejando-a de ponta a ponta e perpassando cada um de seus estudos, ficando sempre ali em sua escrita, assim, o tempo inteiro, isso se deve antes à força da ideia do que à presença física da palavra. Do termo em si, da expressão vocabular, é só aparência de onipresença, efeito ilusório. Muito mais do que pelo emprego supostamente frequentíssimo do termo, muito mais do que pela ocorrência material do significante no fluxo caudaloso da pena weberiana, a impressão de onipresença é causada pela importância e significação estratégicas que esse conceito, conforme veremos logo mais, vai assumir, inclusive retroativamente, na temática substantiva da sociologia comparada de Max Weber – a emergência do racionalismo ocidental em meio a um processo de racionalização generalizado, mas heterogêneo”.

⁶⁹ Lucas C. Gigante (2013) “No Brasil, pesquisa importante sobre a Sociologia da Religião de Weber foi realizada por Antonio Flávio Pierucci, com sua tese de Livre Docência, que depois resultou no livro intitulado *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito*. Com ele aprendemos várias coisas sobre Weber. Em primeiro lugar, que estudar sua Sociologia da Religião não se resume à leitura da sessão de *Economia e Sociedade*, à qual Bourdieu (2007) sistematizou ainda mais em seu *A economia das trocas simbólicas*. Em segundo lugar, que grande parte da Sociologia histórica e comparada de Weber – e com ela os grandes temas que enfrentou – é também Sociologia da Religião; interpretação equiparada à leitura de Bendix (1996), ao valorizar de forma superlativa a Sociologia da Religião Weberiana em seu *Max Weber – um perfil intelectual*. Por fim, realizou um estudo sistemático da obra de Weber a partir da busca do significado do conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), ora significando **desmagificação**, ora **perda de sentido**, quando não os dois simultaneamente. Além de *Economia e sociedade*, estudamos a Sociologia da Religião de Weber nos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião (GARS – Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie)* em três volumes, I (1920), II (1921) e III (1921). Além dos estudos mais conhecidos *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (em sua segunda versão, 1920) e *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*, que estão contidos no volume I, o restante dos três volumes é composto por estudos históricos comparados das religiões mundiais, intitulado *Ética econômica das religiões mundiais (Wirtschaftsethik der Weltreligionen)*. Nestes, encontramos os estudos sobre a China e a Índia, *Confucionismo e Taoísmo e Hinduísmo e Budismo*, respectivamente, e o estudo sobre o Judaísmo antigo. Encontramos por fim, três ensaios teóricos sistemáticos da maior importância: a *Introdução do autor (Vorbemerkung)*; a *Introdução (Einleitung) à ética econômica das religiões mundiais*, conhecida em português pelo título *Psicologia social das religiões mundiais* e a *Consideração intermediária (Zwischenbetrachtung)*, conhecida pelo título *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. Alguns destes textos, dentre os quais a *Introdução* e a *Consideração intermediária* estão disponíveis na coletânea, em alemão, *Max Weber – Gesamtausgabe* (Tübingen: Mohr, 1989). Ambos estão publicados na coletânea de Max Weber, *Ensaio da Sociologia* (1989), respectivamente com os títulos: *Psicologia social das religiões mundiais e Rejeições religiosas do mundo e suas direções*” (GIGANTE, 2013, p. 136).

A partir de seus estudos de economia e história, Weber observou uma tendência nas sociedades ocidentais de sistematizar suas atividades em formas rígidas de organização e regras. A racionalidade marcava cada vez mais as sociedades ocidentais do século XX. No Ocidente, havia uma tendência definida para a produção em massa e a burocratização dos negócios e da indústria. Ao observar esses fatores interagindo e operando tanto nas culturas orientais quanto ocidentais, Weber ficou impressionado com a influência do comportamento religioso em todas as atividades da vida. Ele achava que não era realmente possível estudar o comportamento religioso dos homens sem, ao mesmo tempo, estudar seu comportamento econômico, político e moral. No entanto, a fim de aprender o máximo possível sobre a influência da religião, Weber decidiu se concentrar em características da religião que são importantes para a ética econômica⁷⁰ e em sua relação com o racionalismo econômico. Especificamente, ele decidiu “[...] retirar os elementos diretivos na conduta de vida das camadas sociais que influenciaram mais fortemente a ética prática de suas respectivas religiões. Esses elementos marcaram os aspectos mais característicos da ética prática” (WEBER, 1982, p. 310), e foram decisivos para distinguir uma religião da outra.

Embora Weber lidasse com instituições complexas e arranjos socioculturais, sua unidade primária de análise era o ator individual. É o indivíduo que é colocado em conflito com as normas e valores. Os sujeitos tomam decisões e compõem as instituições e grupos que são observados em interação. Nesse sentido, Weber via o comportamento religioso como um aspecto significativo e inseparável do comportamento social. Em seu trabalho, a religião está relacionada a um modo de agir, do qual busca estudar as condições e efeitos. Não aborda a religião como um sistema de crenças, mas como um sistema de regulamentação da vida, capaz de reunir uma comunidade importante de fiéis⁷¹. Assim, “Weber vai se interessar pelos

⁷⁰ “Nenhuma ética econômica foi, jamais, determinada exclusivamente pela religião. Frente à atitude do homem para com o mundo determinada pelos fatores religiosos ou outros fatores “íntimos” (em nosso sentido) – a ética econômica tem, decerto, uma grande margem de autonomia. Certos fatores de Geografia e História determinam essa medida de autonomia no mais alto grau. A determinação religiosa da conduta na vida, porém, é também um e – note-se isso – apenas um dos elementos determinantes da ética econômica. É claro que o modo de vida determinado religiosamente é, em si, profundamente influenciado pelos fatores econômicos e políticos que operam dentro de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais. Iríamos perder-nos nessas discussões, se tentássemos demonstrar essas dependências em toda a sua singularidade” (WEBER, 1982, p. 310).

⁷¹ “A sociologia não tem por obrigação estudar a essência do fenômeno religioso, mas sim o comportamento ao qual este dá origem pelo fato de se apoiar sobre certas experiências particulares, sobre representações e fins determinados. É, pois, a conduta significativa do ser religioso que interessa a Weber. Por este motivo não se trata de especular sobre o valor respectivo dos dogmas, das teologias concorrentes ou das filosofias religiosas, nem tampouco sobre a legitimidade da crença numa outra vida, mas, sim, de estudar o comportamento religioso como uma atividade humana deste mundo (*diesseitig*), que se orienta significativamente de acordo com fins ordinários. [...]. Embora Weber tenha iniciado a sua carreira de sociólogo com uma reflexão sobre a economia, parece que,

comportamentos práticos dos indivíduos e pelo sentido que eles dão a sua conduta, e isso para melhor analisar o conjunto das consequências sociais que seu modo de se comportar acarreta” (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 82), isso em sua relação com as diferentes esferas de atividade.

Não é de surpreender, portanto, que Weber tenha achado necessário mergulhar na literatura dos fiéis religiosos, pois somente até que o sociólogo saiba o que os eles pensam sobre seus próprios períodos de desamparo, ele será capaz de entender seu comportamento religioso como ação significativa. Da mesma forma, somente após o sociólogo entender o significado do trabalho e da busca do lucro para o protestante, ele entenderá essa “peculiar” mistura de comportamento econômico e religioso entre esse grupo. A peculiaridade do comportamento só é desmistificada quando a conexão entre fé e lucro é vista de dentro, ou seja, no interior da experiência subjetiva do crente protestante.

No que diz respeito à noção de religião de Weber, ele se recusa a definir o termo em sua *Sociologia da Religião*:

Uma definição daquilo que “é” religião é impossível no início de uma consideração como a que segue, e, quando muito, poderia ser dada no seu final. Mas não é da “essência” da religião que nos ocuparemos, e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do “sentido” –, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme (WEBER, 2015, p. 279).

Weber estava interessado em encontrar o que a religião representava para os crentes. A existência de divindades não era uma questão para análise sociológica, mas o fato de que os homens acreditavam em seres divinos e regulavam seu comportamento de acordo com isso era essencial para a explicação sociológica. Nessa linha, as religiões representavam sistemas que conferem sentido e permitem que os sujeitos, conscientemente e em última instância, se posicionem racionalmente no mundo, bem como ajam e vivam de acordo com esse ponto de vista (FREUND, 1987).

Weber era um sociólogo que via as religiões antes de tudo como fenômenos culturais que deveriam ser entendidos por si mesmos. Assim, ele não está preocupado em desenvolver um modelo universal (causal) da influência da religião (como um termo genérico) sobre, por exemplo, desenvolvimentos e estruturas econômicas. Ao contrário, seu interesse central está em apreender as especificidades dos processos empíricos e das configurações da realidade de

tomando-se por base sua obra como nos é conhecida, a sociologia religiosa foi o tema central da pesquisa na época de sua maturidade” (FREUND, 1987, p. 130).

tal forma que a peculiaridade do fenômeno possa ser melhor descrita, compreendida e explicada.

Dessa forma, para Weber, a religião seria uma dimensão privilegiada da cultura que expressa estilos ou condutas de vida⁷², e configura-se como uma chave de interpretação para o entendimento da formação cultural, do Ocidente e do Oriente. A religião, enquanto categoria mais ampla, encobre a análise interpretativa de inúmeras individualidades históricas, ou seja, várias religiões altamente complexas e com características distintas umas das outras⁷³.

Ignorando deliberadamente a busca pela chamada “essência” da religião, Weber passou diretamente a estudar sistematicamente as manifestações sociais e culturais da religião. Nessa perspectiva, em seus estudos da sociologia da religião, ele seleciona movimentos religiosos que acredita ter significado cultural. Por um lado, esse significado se refere à própria religião, ou seja, à natureza específica da religião, e, por outro lado ao que realmente lhe interessa, o efeito na ação prática, no modo de vida ou sobre as possibilidades de dar sentido e se posicionar.

Para reconhecer a peculiaridade do ocidental, e dentro dela, do racionalismo ocidental moderno, Weber se volta em particular para o homem e seus tipos específicos de estilo de vida prático-racional (SCHLUCHTER, 2011). Como já mencionado, Weber colocou o potencial significativo dos seres humanos e sua influência na estrutura da sociedade como um todo no centro da investigação científica. Ao se posicionarem e atribuírem sentido às suas atividades, ele reconheceu que os indivíduos tinham a capacidade fundamental de moldar e, assim, ter uma grande influência no sistema social.

5.1.1 Uma análise do conceito de racionalização em Max Weber

Feitas essas considerações, antes de prosseguir, é oportuno evidenciar, de forma pontual, o tema da racionalização, o qual teria ocupado um espaço de protagonismo na sociologia weberiana, a qual objetiva, por meio de uma perspectiva histórico-evolutiva, identificar a formação do racionalismo moderno do Ocidente. Weber investiga a ordem

⁷² “A distinção entre estilo de vida e conduta, nesse sentido, não se encontra em Weber. Ele usava o conceito de conduta de modo bastante livre. O estilo de vida pertence ao domínio da ação tecnicamente prática e adere ao processo de cultivação. A conduta pertence ao reino da ação moralmente prática e também inclui processos de moralização” (SCHLUCHTER, 2011, p. 103).

⁷³ “Todas as grandes religiões são individualidades históricas de natureza altamente complexa; tomadas em conjunto, esgotam apenas umas poucas das possíveis combinações que poderiam ser formadas a partir dos numerosos fatores individuais a serem considerados nessas combinações históricas” (WEBER, 1982, p. 336).

ocidental moderna, sob uma perspectiva dinâmica, a fim de delinear e elucidar o desenvolvimento histórico do racionalismo ocidental.

De modo geral, Weber fala de racionalização para descrever vários processos cognitivos, os quais incluem a busca de coerência na explicação dos fenômenos, mas também a busca de meios adaptados a fins inspirados em necessidades básicas, a simplificação de teorias propostas para explicar fenômenos naturais ou humanos. Weber observou que as técnicas empregadas pelas práticas religiosas muitas vezes têm uma base objetiva. O pensamento religioso, como qualquer forma de pensamento, parece-lhe sujeito a esses processos de racionalização⁷⁴.

Embora não seja possível enfrentar, em sua totalidade, um tema de tamanha complexidade, como o da racionalização⁷⁵, no espaço desta pesquisa, pois comporta uma série de questões correlatas, não se pode olvidar que a temática perpassa pela sociologia weberiana da religião e permite acompanhar o desdobramento da influência religiosa na orientação da ação. Assim, tal tema não constitui apenas uma escolha metodológica aleatória, mas um elemento de sustentação para que se compreenda a dimensão da esfera religiosa em seu potencial normativo, portanto, em simbiose ao fenômeno jurídico. Apesar dos recortes inevitáveis, os elementos centrais foram esboçados da seguinte forma por Carlos Eduardo Sell (2012, p. 169), professor e profundo conhecedor da obra de Max Weber:

[...] seria possível inferir que o sentido da racionalização adquire tonalidades distintas conforme o *locus* textual em que se insere. É como se Weber nos proporcionasse ângulos diferentes do mesmo fenômeno, mas com preocupações e ênfases diversas. Dessa forma, em *Economia e sociedade* a análise da racionalização está presente nas múltiplas esferas que recobrem desde o direito e a economia (onde o tema é nomeado de forma explícita), até a ciência, a religião ou mesmo a esfera da política. Nesses campos, a dinâmica de racionalização percorre um caminho que vai do “material” ao “formal”, mas isto não deve ser entendido de forma homogeneizante, pois delimitar

⁷⁴ “A racionalização, como ele [Weber] a compreende, que ele por vezes associava à noção de intelectualização, é o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica peculiar à civilização ocidental. Consiste na organização da vida, por divisão e coordenação das diversas atividades, com base em um estudo preciso das relações entre os homens, com seus instrumentos e seu meio, com vistas à maior eficácia e rendimento. Trata-se, pois, de um puro desenvolvimento prático operado pelo gênio técnico do homem. Weber caracteriza ainda esta racionalização como uma sublimação, quer dizer como um refinamento engenhoso da conduta da vida e um domínio crescente do mundo exterior. Veremos mais adiante; ele analisará a evolução em todos os domínios essenciais da vida humana, o da religião, do direito, da arte, da ciência, da política e da economia, esforçando-se, entretanto, por permanecer sempre nos limites do que é objetivamente constatável, desde que a análise aspire uma validade científica” (FREUND, 1987, p. 19).

⁷⁵ Para facilitar o entendimento da terminologia empregada por Weber, Sell (2012, p. 156) explica: “[...] *racionalismo* é uma atitude pragmática, orientada para a consecução imediata de objetivos e fins utilitários; a *racionalidade* refere-se a objetivos ordenados em relação a um sistema consciente de significados e valores, qual seja, um processo de sistematização das ideias operado pelos especialistas do campo religioso; por fim, a *racionalidade* tem a ver com sua institucionalização social: a ação racional referente a fins seria produzida apenas pelo controle das ações mediante as ideias”.

qual conteúdo, concretamente, é adquirido em cada uma das esferas pela racionalidade material e pela racionalidade formal é questão que fica em aberto, permitindo-nos apenas captar sua legalidade própria. O resultado final é que Weber apresenta um amplo quadro em que descreve a racionalização pensada em sua dimensão *histórico-estrutural*. Ou seja, o que temos aqui é uma análise cujo foco reside na caracterização sistemático-sociológica das ordens sociais racionalizadas do mundo moderno. Já nos *Ensaio reunidos de sociologia da religião*, é fato que Weber parte de uma esfera localizada e determinada (a religião), mas sua análise não se limita nem se fecha apenas neste campo. Ao percorrer a via religiosa, Weber busca contrastar a experiência ocidental de racionalização com outras experiências culturais e obtém como resultado final um amplo quadro comparativo que lhe permite determinar os traços peculiares e contingentes do racionalismo ocidental. Neste caso, é a dimensão *histórico-cultural* que ganha relevo.

Nesse contexto, é necessário considerar o caráter polimorfo⁷⁶ dos conceitos weberianos de racionalidade e racionalização; caráter este restrito pelos comentadores que abordaram esse tema, diante das discussões dispersas e fragmentadas⁷⁷. Em síntese, quatro tipos de racionalidade são identificados e comparados entre si, qual sejam, o prático, teórico, substantivo e formal. Nesse ponto, é necessário esclarecer que, segundo Kalberg (1990), o modo de vida racional metódico envolve uma reconstrução sistemática entre a influência sobre a ação das visões de mundo e os objetivos e caminhos da salvação, para que seja então possível analisar as várias maneiras pelas quais esses diversos caminhos discutidos por Weber influenciam a ação, e conseqüentemente, enquadrar os quatro tipos de ação de Weber e seus quatro tipos de racionalidade nas análises. Tudo para o fim de distinguir e extrair as conseqüências em relação a cada caminho de salvação e a influência da religião sobre a ação.

Portanto, a direção que mais precisamente vai se aproximar da ação orientada para a religião torna-se aparente, por fim, após ser examinada a partir dos quatro tipos de ação de Weber (racional com relação a fins, racional com relação a valores, afetiva e tradicional) e quatro tipos de racionalidade (prática, teórica, formal e substantiva). Tais tipos se manifestam em uma multiplicidade de processos de racionalização arranjados em todos os níveis do processo social. Longe de se pretender enfrentar conceitos tão abrangentes e intrincados, vale destacar que como sociólogo histórico-comparativo, no entanto, Weber desejava explorar mais

⁷⁶ Em relação a esse aspecto, o próprio Weber (1981, p. 09) advertiu em “Introdução do autor”, na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*: “Racionalizações dos mais variados tipos têm existido em vários setores da vida, em todas as áreas da cultura. Para caracterizar suas diferenças de um ponto de vista da história da cultura é necessário saber quais setores foram racionalizados e em que direção. Por isso, nossa primeira preocupação é desvendar e explicar a gênese e a peculiaridade do racionalismo ocidental e, por esse enfoque, sua forma moderna”.

⁷⁷ Para não interromper repetidamente o fluxo deste trabalho, sobre o contexto da passagem, Sell (2012) apresenta uma brilhante análise acerca da problemática weberiana da racionalidade e da racionalização, sobretudo as distinções dos conceitos correlatos utilizados por comentadores Jürgen Habermas, Stephen Kalberg, Arnold Eisen, Donald Levine e Wolfgang Schluchter.

do que meramente orientações de ação de modo segmentado; o seu maior interesse estava nas regularidades e padrões de ação (SELL, 2012).

Padrões podem ocorrer em uma multiplicidade de processos socioculturais, desde aqueles que se mostram dominantes e, por consequência, são adotados por civilizações inteiras até outros que caracterizam desenvolvimentos históricos ou movimentos sociais. Por sua vez, regularidades, no contexto da ação social, manifestam-se dentro de instituições, organizações, classes e grupos em todas as sociedades. Com efeito, os tipos de racionalidade, classificação presente nos escritos de Weber, é um dos muitos esquemas conceituais que ele emprega para analisar tais padrões e regularidades. Uma vez que esses tipos de racionalidade estão fundados em ações racionais de meios e fins e ações racionais de valor⁷⁸, os padrões sociais que eles identificam envolvem regularidades conscientes de orientações de ação por parte dos sujeitos e, em alguns casos, modos de vida⁷⁹.

De fato, a suposição de que forças transcendentais, doutrinas religiosas e questões de salvação influenciam a ação de forma decisiva e significativa, permanece como um pilar central na sociologia de Weber como um todo. No entanto, ele não consegue articular sistematicamente o grau e a maneira em que uma orientação para o sobrenatural influencia e até racionaliza a ação. [...]. A ação orientada para a religião é particularmente crucial para Weber por três razões. Ele a entende como a) capaz de *confrontar* a ação fragmentada e aleatória e introduzir um caráter padronizado e uma direção clara à ação; b) habilitada, em princípio, a manter-se firme mesmo contra ações orientadas para os domínios da economia, do direito e da dominação; e c) como potencialmente suscitando a racionalização *radical* da ação que caracteriza o *modo de vida racional metódico*. Apenas esse modo de vida, argumenta Weber repetidamente, foi significativo, quando incorporado no calvinista, para o desenvolvimento do Ocidente moderno. Mostrou-se também central para o aparecimento do “tipo de pessoa” (*Menschentyp*) cuja ação é pautada por uma dimensão *ética* sustentada (KALBERG, 1990, p. 58, tradução nossa⁸⁰).

⁷⁸ Vide nota nº 66 sobre a tipologia da ação social weberiana.

⁷⁹ “Os elementos racionais de uma religião, sua ‘doutrina’, têm também uma autonomia: por exemplo, a doutrina indiana do Carma, a fé calvinista na predestinação, a justificação luterana através da fé, e a doutrina católica do sacramento. O pragmatismo religioso racional da salvação, fluindo da natureza das imagens de Deus e do mundo, teve, sob certas condições, resultados de longo alcance para o modo de vida prático. Estes comentários pressupõem que a natureza dos desejados valores sagrados foi fortemente influenciada pela natureza da situação de interesse externa e o correspondente modo de vida das camadas dominantes e, assim, pela própria estratificação social. Mas o inverso também ocorre: sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizada metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. Esses valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente*. Sem dúvida não foram sempre, nem exclusivamente, decisivos; mas foram decisivos na medida em que uma racionalização *ética* predominou, pelo menos no que se relaciona com a influência exercida. Em geral, esses valores religiosos também foram, e com frequência de forma absoluta, decisivos” (WEBER, 1982, p. 330).

⁸⁰ “Indeed, the assumption that transcendental forces, religious doctrines, and questions of salvation influence action decisively and significantly stands as a central pillar in Weber's sociology as a whole. Yet he fails to articulate systematically the degree to which and manner in which an orientation to the supernatural influences and even rationalizes action. [...]. Religion oriented action is particularly pivotal to Weber for three reasons. He understands it as a) capable of *confronting* fragmented, random action and introducing a patterned character and clear direction to action; b) empowered in principle to stand firm even against action oriented to the domains of the economy, law, and domination; and c) as potentially calling forth the *radical* rationalization of action that

Nessa direção, Kalberg (1980), em suas análises sobre a perspectiva weberiana de racionalidade, afirma que os modos de vida são criados apenas por racionalidades práticas e substantivas⁸¹. Esses modos de vida destoam entre si em relação ao aspecto metódico, contudo, para Weber, apenas os valores⁸² são analiticamente capazes de introduzir modos de vida metódicos e racionais. Assim, somente a ação orientada para a racionalidade substantiva possui o “potencial de introduzir modos de vida metódicos que subjuguem o modo de vida racional prático baseado em interesses, a orientação racional formal às regras e o fluxo de ocorrências desconexas da realidade”⁸³ (KALBERG, 1980, p. 1165, tradução nossa). Partindo dessa noção,

characterizes the *methodical rational way of life*. Just this way of life, Weber argues repeatedly, was significant, when embodied in the Calvinist, for the development of the modern West. It proved also central for the appearance of the “type of person” (*Menschentyp*) whose action is guided by a sustained ethical dimension” (KALBERG, 1990, p. 58).

⁸¹ Sell sintetiza o pensamento adotado por Kalberg (1980) ao tentar sistematizar o sentido dos conceitos de racionalidade nos escritos de Weber: “Uma proposta muito similar à anterior também pode ser encontrada em Stephen Kalberg (1980). Em sua sistematização, a *racionalidade prática* é entendida como todo caminho de vida que vê e julga a atividade mundana em relação a interesses puramente pessoais e pragmáticos. Nesta versão, a realidade é aceita como tal e o indivíduo apenas calcula os meios mais adequados para lidar com as dificuldades presentes. A *racionalidade teórica* remete a processos cognitivos e envolve a dominação consciente da realidade mediante a construção e o incremento de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. Este tipo decorre da necessidade humana de conferir um significado último à sua ação no mundo. O terceiro tipo é a *racionalidade substantiva* que ordena os padrões de ação a partir de postulados de valor. Ela envolve a adoção de critérios éticos com o qual a realidade deve ser julgada e, dessa forma, tende a conformar e orientar a ação. A *racionalidade formal* subordina a conduta autointeressada em referência à aplicação universal de regras, leis ou regulações. A ação formal tende a superar o particularismo e o personalismo na direção da universalidade das condutas. Esta forma de racionalidade é típica da era moderna e se concretiza especialmente nos campos da burocracia, da economia, do direito, da ciência e mesmo da religião” (SELL, 2012, p. 158).

⁸² A esse respeito, Habermas apresenta uma chave interpretativa da visão weberiana da racionalidade presente quando os sujeitos orientam suas ações de acordo com valores: “Desde el punto de vista de la racionalidad formal la única exigencia que cabe plantear es que el agente sea consciente de sus preferencias, que precise los valores que les subyacen que compruebe la consistencia de los mismos, que, a ser posible, las ordene transitivamente, etc. Weber es un escéptico en cuestiones normativas: está convencido de que la decisión entre los distintos sistemas de valores (por más clarificados que estén analíticamente) no puede justificarse, no puede ser motivada racionalmente; en puridad, no hay una *racionalidad de los postulados de valor* o de las convicciones de valor últimas en lo que atañe a sus contenidos. No embargante lo cual, la *forma en que* los sujetos justifican sus preferencias, la *forma en que* se orientan con arreglo a valores es para Max Weber un aspecto bajo el que una acción puede ser considerada como susceptible de racionalización: «Actúa de forma puramente racional con arreglo a valores quien sin atender a las consecuencias previsibles actúa al servicio de lo que parecen ordenarle sus convicciones sobre el deber, la dignidad, la belleza, los preceptos religiosos, la piedad o la importancia de una ‘causa’, de cualquier tipo que sea. La acción racional con arreglo a valores es siempre una acción según ‘mandatos’ o de acuerdo con ‘exigencias’ que el agente se cree en la obligación de cumplir». La racionalidad de los valores que subyacen a las preferencias de acción se mide no por su contenido material, sino por sus propiedades formales, es decir, viendo si son lo suficientemente fundamentales como para poder servir de base a una *forma de vida regida por principios*. Sólo los valores que pueden ser abstraídos y generalizados y transformados así en principios, que pueden ser interiorizados como principios básicamente *formales* y aplicados *procedimentalmente*, pueden ejercer una fuerza orientadora de la acción lo bastante intensa como para trascender las situaciones concretas y, en el límite, penetrar sistemáticamente todos los ámbitos de la vida, poner bajo la fuerza unificadora de una idea toda una biografía o incluso la historia entera de grupos sociales” (HABERMAS, 1987, p. 232).

⁸³ “Only action oriented to substantive rationality has the potential to introduce methodical ways of life that subjugate the practical rational way of life based on interests, the formal rational orientation to rules, and reality's stream of disjointed occurrences” (KALBERG, 1980, p. 1165).

oportuna é a distinção entre interesses e valores; os modos de vida eram baseados em valores e não em interesses próprios, pois os interesses mudam, enquanto os valores generalizados são válidos para mais de um tipo de situação. Weber (1982, p. 312) ressaltou esse ponto:

Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa. Frequentemente, a geração seguinte reinterpreta essas anunciação e promessas de modo fundamental, ajustando as revelações às necessidades da comunidade religiosa. Quando isso ocorre, então, é comum que as doutrinas religiosas se ajustem às *necessidades religiosas*. Outras esferas de interesse só poderiam ter uma influência secundária; com frequência, porém, tal influência é muito óbvia e, por vezes, decisiva. Veremos que, em toda religião, uma modificação nas camadas socialmente decisivas foi, quase sempre, de profunda importância. Por outro lado, o tipo de uma religião, uma vez marcado, exerceu habitualmente uma influência de amplas consequências sobre o modo de vida de camadas muito heterogêneas. De várias formas, as pessoas buscaram interpretar a ligação entre a ética religiosa e as situações de interesse, de tal modo que a primeira surge como simples “função” da segunda. Tal interpretação ocorre no chamado materialismo histórico — que não discutiremos aqui — bem como no sentido exclusivamente psicológico.

Portanto, uma orientação a postulados de valor eleva os padrões éticos ao status de uma racionalidade ética substantiva. Ou seja, em Weber, a religião atua nas estruturas de consciência⁸⁴ do indivíduo, em que ele racionaliza a ação “de dentro para dentro”, e por meio desse processo, ordena de forma abrangente todas as esferas da vida para se conformar ao seu valor internamente vinculante. Esse sistema demonstra que quando se acredita racionalmente no valor, há o potencial analítico para dominar (ou racionalizar) a realidade e organizar a ação de forma consciente e metódica em padrões que são consistentes com os valores explícitos. Essa reflexão é designada por Weber como eticamente racional não menos do que a ética de todas as religiões.

A religião, para Weber, ao articular uma série de restrições e oportunidades que moldam a ação, é inequivocamente dotada do poder de desarraigar a ação significativa de seu fluxo amorfo, de lhe dar continuidade e regularidade e até, às vezes, de

⁸⁴ “Para bem compreender a significação desta obra de Weber [*A ética protestante e o espírito do capitalismo*], é preciso ter em mente [...] a sociologia religiosa não poderia limitar-se a uma estrita explicação do fenômeno religioso por si mesmo. Seu trabalho consiste em apreender, ao mesmo tempo, como a conduta religiosa orienta ou condiciona em parte as outras atividades humanas e respectivamente se acha condicionada por elas. O mesmo acontece com a sociologia econômica, política, jurídica e outras. Com efeito, na vida concreta o comportamento ético, por exemplo, nunca é uma atividade fechada ao lado do comportamento político ou econômico. Ao contrário, um mesmo comportamento manifesta correlações, reciprocidades ou conflitos com todas as espécies de atividades. A análise das relações entre o puritanismo e o capitalismo não é, afinal de contas, senão ilustração sugestiva desse estado de coisas fundamental, pois mostra como uma atitude cujas fontes são religiosas determina um comportamento moral que, por sua vez, encontra campo de aplicação nos negócios profanos” (FREUND, 1987, p. 152).

racionalizá-la de fato para de tal forma que adquire um caráter metódico e ético (KALBERG, 1990, p. 83).

Com efeito, os tipos de racionalidade, no sentido dos processos mentais que o constituem, possuem, como característica em comum, o potencial de dominar conscientemente o fluxo de ocorrências concretas da realidade social oriundas de fatores históricos e sociológicos. Na teoria de Weber, ao dominar a realidade, seu objetivo comum é eliminar percepções particularizadas, ordenando-as em regularidades compreensíveis e significativas. Assim, esse processo cognitivo interessa a Weber especialmente no que se refere à extensão em que pode ser traduzido em padrões de ação social (KALBERG, 1990).

5.1.2 A ética religiosa e a conduta de vida

Nesse contexto, nota-se a natureza da influência da ética religiosa e a dimensão da religião como um dos mais significativos sistemas de ordem. A religião, ao regular a vida social, sugere que os sistemas sociais, portanto, a racionalização ocidental, também são um efeito ou resultado desta. Sobre isso, Weber escreve: “As forças mágicas e religiosas e as ideias éticas de dever nelas baseadas têm estado sempre, no passado, entre as mais importantes influências formativas da conduta” (WEBER, 1981, p. 09). O papel da ética religiosa⁸⁵ na motivação e direção da conduta prática foi um tema constante e central na obra de Weber. Ele concluiu que as religiões de convicção que desenvolvem um sistema ético racionalizado influenciam a conduta prática de forma significativa.

Weber trata de três tipos de ética religiosa, além da mágica: a ética ritualista, a ética legal e a ética de convicção. Os efeitos das duas primeiras são semelhantes aos da mágica: tendem a estereotipar normas convencionais e legais, tornando-as sagradas, ou seja, conferindo-lhes a santificação religiosa. Elas representam, portanto, não dois tipos, mas dois subtipos de um único tipo. Ambas proporcionam uma base religiosa para o “domínio inteiro das instituições legais e das convenções sociais”. Ajudam a criar uma situação em que as normas cerimoniais e rituais devem ser tratadas exatamente da mesma maneira que as prescrições legais e éticas. [...]. A lei, em particular, é com isso elevada à condição de lei sagrada e, assim, amplamente protegida da secularização. As obrigações legais são consideradas obrigações de virtude e vice-versa; na terminologia de Weber: a legalidade (*Rechtlichkeit*) determina a conduta do indivíduo. Isso muda apenas com a transição a uma ética religiosa de convicção. Nesse ponto, as normas éticas são sistematizadas e interiorizadas. A ação obrigatória pode agora tornar-se uma ação feita por senso do dever; as prescrições

⁸⁵ “A ética impõe imperativos incondicionais à consciência do indivíduo. Afeta, portanto, a conduta prática, por assim dizer, a partir de dentro. Tal força propulsora é a razão pela qual a sociologia da religião lida antes de tudo com os efeitos de diferentes tipos de concepções éticas do dever. Essas nascem de compromissos de valor e exigem a ação por si sós” (SCHLUCHTER, 2011, p. 92).

culturais subdividem-se nas esferas da liberdade interior e exterior, legalidade e moralidade. Enquanto a convenção e a lei antes davam as cartas, agora entra em cena a convicção. Na pesquisa weberiana na sociologia comparada das religiões, esse é o aspecto central de sua análise das condições interiores⁸⁶ de conduta (SCHLUCHTER, 2011, p. 105).

Dessa maneira, fica clara a conexão, em última instância, indissolúvel entre a racionalização das ações e o modo de vida. A racionalização metódica pode ser vista como ações sistemáticas consequentes de transformação do mundo (cotidiano), motivadas, contudo, por um valor transcendente, que, ao invés de ser simplesmente uma obrigação imposta “de fora”, desperta “internamente” as ações devido à sua incorporação em uma prática mundana específica, interpretado, segundo Weber, como *certitudo salutis*⁸⁷. Como visto, a racionalização ética da vida pressupõe esse movimento contínuo entre forças com um impacto racionalizador na vida cotidiana. Diante disso, racionalização ética significa tornar o mundo um “todo metódico” assim como a própria identidade ética do indivíduo, mas não em razão de interesses, e sim como material a ser eticamente normativamente moldado.

A religião serve interesses extra-religiosos na medida em que instaura um sistema de símbolos ordenados em torno de uma ética. Na verdade, não passa de um sistema de regras e normas, de um habitus que orienta as condutas e os pensamentos dos leigos, de acordo com uma doutrina que justifica a ordem social prevalecente numa determinada sociedade. A eficácia desta doutrina acerca da ordem do mundo reside no fato de que retira do plano das relações sociais objetivas o arbítrio e o controle desta ordem, que passa a ser entendida como produto de uma vontade divina e inacessível (MICELI, 2007, p. LIX).

Todos esses pressupostos da racionalidade ética derivam de um único postulado que fundamenta a sociologia e os escritos metodológicos de Weber tanto quanto sua visão antropológica do homem: a ação não pode ser entendida simplesmente como sujeita à realidade “imposta”. Em vez disso, para Weber, a ação ética racional, não apenas o impulso de interesses, detinha o potencial de efetivamente romper com modos de vida e atitudes tradicionais. Esse

⁸⁶ Nesse contexto, a religião como uma ética de convicção cria uma situação interior por meio de uma “[...] sistematização fundamental dos deveres religiosos no sentido de uma ‘ética de convicção’ cria uma situação substancialmente modificada. Rompe a estereotipação das normas individuais em favor de uma orientação ‘significativa’ global da condução da vida pelo fim religioso de salvação. Desconhece qualquer ‘direito sagrado’, exceto apenas uma ‘espiritualidade sagrada’ que, de acordo com a situação, pode sancionar diferentes máximas de comportamento, sendo, portanto, elástica e adaptável. Em vez de acuar pela estereotipação, ela pode produzir a partir de si efeitos revolucionários, dependendo do rumo que toma a condução da vida por ela criada. Mas adquire essa capacidade ao preço de uma problemática bastante agravada e ‘interiorizada’. Na verdade, a tensão íntima entre o postulado religioso e as realidades do mundo não diminui, mas aumenta” (WEBER, 2015, p. 386).

⁸⁷ Tal termo pode ser entendido como certeza de salvação: “Para eles a *certitudo salutis*, no sentido da *distinguibilidade* do estado de graça, haveria de assumir uma significação absolutamente prioritária, e bem assim, onde quer que a doutrina da predestinação vigorasse, não faltou a questão de saber se existiam marcas certas com base nas quais se pudesse reconhecer quem pertencia aos ‘*electi*’” (WEBER, 2004, p. 101).

ímpeto, conjuntamente às religiões de salvação, caracterizadas pela sistematização racional do estilo de vida, conduz a uma crescente racionalização religiosa.

Portanto, como visto, Weber situa a religião e o potencial do fenômeno religioso como elemento de forte atuação sobre as condutas e os modos de vida. Adiante, partindo do pressuposto de uma compreensão da religião como uma força social, pretende-se demonstrar que a tese de Weber sobre o protestantismo ascético revela, em alguma medida, um potencial regulatório, e conseqüentemente, um potencial jurídico da religião.

5.2 A ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO: UMA REVELAÇÃO DO FENÔMENO JURÍDICO COMO TRIBUTÁRIO DA RELIGIÃO

Max Weber preocupou-se principalmente com a racionalidade prática, referindo-se às orientações na conduta da vida; ele também estava preocupado com a necessidade do sujeito de compreender o mundo como um cosmos coerentemente estruturado e significativo⁸⁸. Esse significado “último” só pode vir, argumentou Weber, por meio da aceitação não racional das proposições dogmáticas embutidas na ética da salvação de uma religião. A salvação – a certeza de que o cosmos é, em última instância, significativo – parece ser mais psicológica⁸⁹ do que cognitiva. Há uma necessidade humana de exigir que à sua vida seja dado um significado coerente, e essa necessidade foi atendida tradicionalmente pela religião. Com efeito, a própria busca da *certitudo salutis* pode ser considerada a origem dos impulsos psicológicos de caráter religioso.

Os postulados religiosos podem entrar em conflito com o “mundo” de diferentes pontos de vista, e o ponto de vista em questão é sempre de grande importância para a direção e a forma pelas quais a salvação será buscada. Em todos os tempos e todos os lugares, a necessidade de salvação – cultivada conscientemente como a substância da religiosidade – resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida. Na verdade, essa conexão tem sido mantida com graus variados de evidência: nesse nível, todas as religiões exigiram, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja, de alguma forma, significativo, pelo menos na medida em que se relacione com os interesses dos homens (WEBER, 1982, p. 404).

⁸⁸ “[...] as necessidades metafísicas do espírito que é levado a meditar sobre questões éticas e religiosas, não pela miséria material, mas pela necessidade íntima de compreender o mundo como um cosmos com *sentido* e de definir sua posição perante este” (WEBER, 2015, p. 340).

⁸⁹ “É verdade que Weber fazia restrições terminológicas contra a expressão ‘psicologia’, quando usada para descrever a análise dos componentes que podem ser entendidos segundo o esquema de meios e fins e, portanto, de maneira pragmática. Essas restrições não significam, porém, que lhe faltasse uma ‘psicologia’ própria, embora, é claro, ela diferisse tanto da psicologia experimental como da ‘psicologia dos impulsos’. Karl Jaspers chamou-a de psicologia das visões do mundo” (SCHLUCHTER, 2011, p. 302).

A relação entre o comportamento ético religioso do puritano⁹⁰ e sua relação com o *ethos* econômico aparece nitidamente no célebre estudo de Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*⁹¹. Nessa obra, Weber procurou demonstrar que o capitalismo⁹² se desenvolveu como fenômeno significativo a partir de uma combinação de elementos devidamente identificados na realidade histórica e particular do Ocidente. Entre eles, pode-se citar o desenvolvimento da ciência, do direito racional e do Estado moderno. Essa combinação de elementos reunidos em um todo conceitual, Weber denominou de individualidade histórica⁹³.

A classificação da “ética protestante” na referida obra de Max Weber será objeto das explicações a seguir. O objetivo é apresentar os pressupostos básicos formulados nesta obra, no entanto, este capítulo não representará uma incorporação detalhada deste escrito de Weber, mas apenas oferecerá uma visão geral esboçada no ensaio, cujo propósito é abrir espaço para a ideia do fenômeno religioso estruturado em uma busca pela ordem, pelo sentido, de tal modo que o fenômeno jurídico se vê tributário de uma racionalidade religiosa.

5.2.1 A ética protestante

Nesse sentido, adentrando ao tema da ética protestante, Weber, em primeiro lugar, aparentemente pretendia uma relação de causa e efeito entre a ética protestante e o espírito

⁹⁰ Sobre o termo, Pierucci esclarece que o puritanismo foi caracterizado como o “movimento religioso inglês dos séculos XVI e XVII, inicialmente determinado a tornar o cristianismo na Inglaterra o mais ‘puro’ possível, praticado por uma Igreja ‘purificada’ de todo resíduo papista e de todo oficialismo estatal, uma Igreja de doutrina absolutamente ‘pura’ conforme a Sagrada Escritura – daí o nome ‘puritanos’. [...] Coloquialmente, é verdade, o termo ‘puritano’ seleciona em sua conotação moral as características de moralismo em excesso, austeridade formalista e rigidez em matéria de costumes, sobretudo em se tratando de comportamento sexual, contra toda liberalidade nessa área, até na maneira de vestir-se. No uso weberiano, o termo engloba os movimentos do protestantismo ascético que floresceram na Inglaterra e nos Países Baixos nos séculos XVI e XVII [...]. Para Weber, portanto, o puritanismo é cria (nem sempre direta) do calvinismo” (WEBER, 2004, p. 288, glossário).

⁹¹ Deixa-se de lado as inúmeras controvérsias intelectuais, polêmicas, contestações e refutações que esse livro levantou, pois isso exigiria um estudo especial, para ater-se aos propósitos deste capítulo por meio das intenções de Weber expostas nessa obra.

⁹² Cabe deixar claro que o intuito deste trabalho não é propor uma análise do aspecto econômico – capitalismo – associado aos principais estudos e comentários do pensamento weberiano, e expostos em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Há que se limitar a apontar algumas de suas implicações, sobretudo, no sentido de que o esforço se trata, precisamente, da tentativa de vislumbrar a religião enquanto força atuante e reguladora das ações, e dessa forma, possivelmente enxergar o fenômeno jurídico, enquanto regulação tributária da religião.

⁹³ “Nas suas análises, Weber não opera apenas com indivíduos no sentido estrito do termo, mas também se ocupa de ‘individualidades históricas’; vale dizer, da construção de um todo unitário a partir de traços selecionados do próprio decurso histórico. O exemplo mais acabado disso é o da ‘civilização ocidental’ ou, mais particularmente, do *capitalismo*. Sabemos que, na realidade, é a busca e a análise da especificidade dessa configuração histórica individual que está no centro de toda a reflexão weberiana. E o núcleo de sentido que permite articular essa individualidade é o processo de *racionalização*” (COHN, 1979, p. 94).

capitalista. Contudo, uma limitação causal que coloca a questão como fator único de mudança histórica e social foi rejeitada por Weber, que enfatizou, ao invés, a complexidade inesgotável do pluralismo causal⁹⁴. E, na obra denominada *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, ele pretende tornar um pouco mais nítido a parte que as forças religiosas desempenharam na formação e desenvolvimento da cultura moderna especificamente mundana, na complexa interação de inúmeros fatores históricos diferentes: “[...] até que ponto, influxos religiosos contribuíram para a cunhagem qualitativa e a expansão quantitativa desse ‘espírito’ mundo afora, e quais são os aspectos concretos da cultura assentada em bases capitalistas que remontam àqueles influxos” (WEBER, 2004, p. 82).

Weber procura conhecer quais as motivações pessoais por trás do estilo metódico-racional de vida, e descobre traços de personalidade correlacionados a uma ética apoiada na religião e em princípios que se fizeram presentes no espírito capitalista; trata-se de investigar as motivações psíquicas que tornam a ética religiosa uma experiência religiosa de conduta de vida. Na introdução ao seu estudo comparativo, Weber (1981, p. 09) escreveu:

[...] o desenvolvimento do racionalismo econômico é parcialmente dependente da técnica e do direito racionais, mas é ao mesmo tempo determinado pela habilidade e disposição do homem em adotar certos tipos de conduta racional prática. Quando tais tipos de conduta têm sido obstruídos por obstáculos espirituais, o desenvolvimento da conduta econômica racional encontrou também séria resistência interna. As forças mágicas e religiosas, e as ideias éticas de dever nelas baseadas têm estado sempre, no passado, entre as mais importantes influências formativas da conduta. Nos estudos aqui coletados, ocuparemos nos de tais forças”.

No estudo de Weber sobre a ética protestante, a ideia de religião está associada à mente e ao espírito do sujeito⁹⁵. Nesse sentido, o protestante simboliza o pensamento racional ascético

⁹⁴ “[...]. Essa demonstração, contudo, visa ter o caráter de uma explicação causal, é verdade que não exaustiva, visto que, conforme a perspectiva de Weber, não há uma sequência causal única e abrangente na História e toda a causa apontada para um determinado fenômeno será uma entre múltiplas outras possíveis e igualmente acessíveis ao conhecimento científico. Levantar a ideia de que a ética protestante possa ser encarada como um componente causal significativo para o desenvolvimento do capitalismo moderno (entendido como tipo de orientação da ação econômica) implica sustentar que, na hipótese da sua ausência, o capitalismo não existiria na forma como o conhecemos. A contrapartida lógica disso é a hipótese de que, sempre que a ética religiosa de sociedades historicamente dadas tenha características significativamente diversas da protestante, isso deveria representar um empecilho ao desenvolvimento de uma orientação da conduta econômica análoga à capitalista racional. [...]. Assim, não é possível encontrar a explicação do desenvolvimento de uma delas em termos do desenvolvimento de qualquer outra. O máximo que se pode fazer – e é nos estudos sobre Sociologia da Religião que Weber faz isso mais claramente – é buscar as afinidades e as tensões no modo como a orientação da conduta de vida (ou seja, da ação cotidiana de agentes individuais) se dá em esferas diferentes. Por essa via pode-se encontrar, ou não, uma congruência entre os sentidos que os homens imprimem à sua ação em diferentes esferas da sua existência e expor essas descobertas a um tratamento causal” (COHN, 2003, p. 25).

⁹⁵ “Weber interessa-se pelos impulsos *internos* e não pelos externos, ou seja, pelo espírito e não pela forma, conforme ele se expressa em outro lugar. Ele também diz que se trata de considerar apenas um lado da relação causal, que pode ser analisada em relativo isolamento. Ele sublinha constantemente que sua análise, em princípio,

e caracteriza as atividades racionais, na medida em que se dedicava a vida interior, pois é em seu próprio espírito, e não por meio de outro ser humano, que ele compreende a palavra de Deus. Impulsionado pelo desejo de ter uma prova de sua salvação, busca uma vida ética racional, a fim de assegurá-la. O *ethos* protestante teria sido uma das razões da racionalização da vida em todos os campos, em virtude do rigor metódico de uma conduta pautada por princípios e autocontrole, como forma de assegurar a salvação. Nesse ponto, ele pressionará pela racionalidade em todos os domínios de suas atividades. Assim, de acordo com o diagnóstico weberiano, a maior racionalização das atividades práticas teria influenciado na formação do “espírito capitalista”⁹⁶.

Weber (2004, p. 43) oferece uma descrição do que entende por “espírito do capitalismo”, utilizando-se de sentenças retiradas de ensaios de Benjamin Franklin para caracterizar uma máxima orientadora da vida: “Lembra-te que *tempo é dinheiro* [...]. Lembra-te que *crédito é dinheiro* [...]. Lembra-te que – como diz o ditado – um *bom pagador* é senhor da bolsa alheia [...]”. Ou seja, um modo de vida voltado à obtenção de lucro. Contudo, o ganhar mais e mais dinheiro deve ser combinado à renúncia de todo o prazer, sobretudo destituído de todo caráter eudemonista, e até mesmo hedonista, pois deve ser pensado como um fim em si mesmo, ou seja, como “vocação”. A aquisição econômica não mais é vista pelo homem como um meio para satisfação de suas necessidades materiais, mas como expressão de cada um no exercício de sua profissão⁹⁷.

não inclui, em se tratando de religião, sua organização em forma de igreja ou mesmo seita, da mesma maneira que sua análise da economia não considera sua estruturação como sistema econômico. Para observar esse outro lado da relação causal, ele tinha em vista investigações posteriores. Portanto, ele ocupa-se exclusivamente do lado ‘espiritual do moderno desenvolvimento econômico’, ou seja, sob o ponto de vista daquele compromisso muito particular que se pode encontrar, em diversas correntes do protestantismo, entre ética religiosa, profissão e vida” (SCHLUCHTER, 2014, p. 92).

⁹⁶ “O que se deve entender por isso? [Na tentativa de lhe dar uma “definição” ou algo assim, logo se apresentam certas dificuldades que pertencem à natureza do próprio objetivo da pesquisa.] Se é que é possível encontrar um objeto que dê algum sentido ao emprego dessa designação, ele só pode ser uma “*individualidade histórica*”, isto é, um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua *significação cultural*. Tal conceito histórico, entretanto, na medida em que por seu conteúdo está relacionado a um fenômeno significativo em sua *peculiaridade* individual, não pode ser definido (vale dizer: “delimitado”) segundo o esquema *genusproximum, differentia specifica*, devendo antes ser gradualmente composto a partir de cada um de seus elementos, extraídos da realidade histórica. Daí por que a apreensão conceitual definitiva não pode se dar no começo da pesquisa, mas sim no *final*: noutras palavras, somente no decorrer da discussão se vai descobrir, e este será seu principal resultado, como formular da melhor maneira – isto é, da maneira mais adequada aos pontos de vista que nos interessam – o que entendemos aqui por “espírito” do capitalismo” (WEBER, 2004, p. 41).

⁹⁷ “Acima de tudo, este é o *summum bonum* dessa “ética”: ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a “felicidade” do indivíduo ou sua “utilidade”, aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional. O ser humano 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. [...]. Na ordem

Desse ponto de vista, o objetivo do estudo de Weber foi mostrar afinidades entre sentimentos protestantes e capitalistas. Ele parte do pressuposto básico de que a atividade econômica é baseada em um *ethos*, de maneira que um espírito (capitalista) é inerente às ações econômicas de um indivíduo. Isso, por sua vez, corresponde ao entendimento de Weber de que as ações individuais são significativas e não sem sentido. Dessa forma, a ética protestante conferiu à ação econômica um significado subjetivo (valor racional) e funcionou como um fator propulsor para o desenvolvimento econômico. Nesse ponto, vale trazer a distinção das teorias do capitalismo, de acordo com Sell (2020, p. 9):

Outro lembrete importante é que mesmo na primeira versão da EP temos que localizar duas teorias do capitalismo em Weber. De um lado temos o capitalismo heroico, ou seja, a fase em que o capitalismo ainda trazia as marcas de certa motivação ético-normativa de base religiosa que lhe deu seu impulso inicial, como ilustra a conduta de Benjamin Franklin que, mais do que uma *técnica* de vida é uma *ética* de vida ou ainda uma forma de condução da existência. O capitalismo tardio não precisa mais deste base cultural/valorativa inicial e o próprio Weber é o primeiro a constatar que o cosmo econômico moderno funciona em bases automáticas. Na EP protestante temos, assim, a análise de um duplo processo de mudança social: a transição do *ethos* puritano para o *ethos* capitalista motivado eticamente (capitalismo heroico) e, deste, para o capitalista burguês (capitalismo tardio). Em termos de teoria da ação social, trata-se da seguinte sequência: 1) da ação racional com relação a valores (de fundo religioso), 2) passando pela ação racional com relação a valores (mas de fundo secular), 3) até chegar a ação racional com relação a fins de cunho utilitarista do capitalismo hodierno.

Deve-se ressaltar neste ponto que não era intenção de Weber mostrar a gênese do capitalismo moderno com este trabalho. Em vez disso, ele queria se dedicar a uma influência cultural específica que, como ele tenta provar, deveria ser levada em conta nas teorias do capitalismo. Essa variável foi a religião, mais especificamente, o protestantismo.

A suposição de Weber de uma conexão entre religião e economia foi baseada em suas observações do domínio protestante em regiões economicamente desenvolvidas. Isso o levou a examinar as seitas protestantes quanto à sua adequação a uma cultura capitalista moderna. Para esse fim, conforme exposto no capítulo anterior, ele construiu tipos ideais. Weber expressou a essência do capitalismo moderno com o tipo ideal do espírito capitalista. Assim, todas as características que, em sua opinião, constituíam o *ethos* econômico de sua época se resumiam na categoria do espírito capitalista.

Isso incluía um modo de vida sistemático e metódico com uma visão obrigatória e positivamente baseada no trabalho como profissão, bem como um cálculo de investimento

econômica moderna, o ganho de dinheiro – contanto que se dê de forma legal – é o resultado e a expressão da habilidade na *profissão*” (WEBER, 2004, p. 46).

visando maximizar os lucros. Ele afirmou que havia definitivamente um desejo de lucro nos tempos pré-modernos, mas isso não estava vinculado a um modo de vida específico, racionalizado, que caracterizava a economia atual. A busca pré-moderna pelo lucro baseava-se no uso inescrupuloso e sem normas das oportunidades situacionais, no próprio enriquecimento e era socialmente estigmatizada. Faltava-lhe um estilo de vida ordenado, totalmente voltado para a maximização dos lucros e planejado, uma domesticação de instintos, por assim dizer. Weber exemplifica: “faltava ao luteranismo, justamente por conta de sua doutrina da graça, o estímulo psicológico para a sistematização da conduta de vida, sua racionalização metódica” (WEBER, 2004, p. 116).

Weber concebeu o segundo tipo ideal importante de seu estudo, a ética protestante, a partir das características religiosas essenciais mais importantes de uma disposição conducente ao capitalismo. Ele então examinou até que ponto as várias seitas protestantes se encaixam nessa categoria pura.

Nesse sentido, surge a questão de como essa ética protestante foi composta. Seu núcleo era o ascetismo intramundano, que por sua vez resultou da doutrina da eleição pela graça. O luteranismo pode ser visto como um pré-requisito para essas ideias, pois Lutero usou pela primeira vez o conceito de profissão em sua tradução da Bíblia, ou seja, o conceito de trabalho como “vocação”⁹⁸, portanto, obrigatório. Isso levou a uma apreciação do trabalho, que deveria ser realizado a partir de uma posição social atribuída a Deus. Segundo a doutrina de Lutero, o homem deve viver para a glória de Deus não só em sua vocação religiosa, mas também em seu trabalho: “A vocação é aquilo que o ser humano tem de *aceitar* como desígnio divino, ao qual tem de “se dobrar” – essa nuance eclipsa a outra ideia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, *a* missão dada por Deus” (WEBER, 2004, p. 77).

Weber distingue os diversos movimentos do protestantismo até chegar ao calvinismo. Calvino eventualmente adotou o conceito de profissão como parte integrante de sua doutrina da eleição pela graça. O dogma da predestinação, caracterizado pela busca individual da salvação, é o decreto eterno e imutável de Deus pelo qual ele preordenou, para sua própria glória e para mostrar seus atributos de misericórdia e justiça, uma parte dos fiéis para eterna

⁹⁸ “No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em “*praecepta*” e “*consilia*” e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantando a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua ‘vocação profissional’” (WEBER, 2004, p. 72).

salvação, e outra parte, em justa punição de seus pecados, para a condenação eterna⁹⁹. Nada pode ser mudado nesta decisão. O único propósito da existência humana é adorar a Deus e isso é feito usando as habilidades econômicas dadas por Deus. Portanto, a moral calvinista pretendeu atingir integralmente a vida dos leigos. Visava “regrar por meio de leis propriamente cristãs todos os atos da vida temporal” (VILLEY, 2005, p. 344).

Para Weber, o ensino de Calvino é expressão da racionalização religiosa, portanto, parte da racionalização de todas as áreas da vida¹⁰⁰. O indivíduo não pode esperar nenhum poder transcendental ou eclesiástico para alcançar a salvação. Nesse sentido, apesar das referências transcendentais inerentes, o calvinismo e as seitas protestantes subsequentes tinham uma forte referência a este mundo. Exigia-se um estilo de vida voltado para o desempenho econômico. Práticas mágicas voltadas para a vida após a morte, no espírito de desencantar o mundo, não faziam parte dessas crenças.

Depois que o presente esboço procurou deslindar a fundamentação religiosa da ideia puritana de vocação profissional, agora só falta acompanhá-la em seu efeito sobre a vida de *negócios*. Apesar de todas as divergências no detalhe e de toda a discrepância de acento que nas diversas comunidades religiosas ascéticas recaí sobre os pontos de vista que nos são decisivos, estes últimos mostraram-se presentes e eficazes em todas elas. Para recapitular: o decisivo para nossa consideração sempre foi a concepção do ‘estado de graça’ religioso, encontrada em todas as denominações, precisamente como um estado (*status*) que separa o homem do estado de danação em que jaz tudo quanto é criatura, ou seja, separa do ‘mundo’, mas cuja posse só se pode garantir – seja lá como tenha sido obtida, e isso depende da dogmática da respectiva denominação – [não por um meio mágico-sacramental de qualquer espécie, nem pela descarga na confissão nem por obras pias isoladas, mas somente] pela *comprovação* em uma conduta de tipo específico, inequivocamente distinta do estilo de vida do ‘homem “natural”’. É daí que provém para o indivíduo o *estímulo ao controle metódico* de seu estado de graça na condução da vida e, portanto, à sua impregnação pela ascese. Esse estilo de vida ascético significava, porém, como vimos, precisamente uma conformação *racional* de toda a existência, orientada pela vontade de Deus. E essa ascese *não* era mais um *opus supererogationis*, mas um feito exigido de todo aquele que quisesse certificar-se de sua bem-aventurança. [Essa singular vida dos santos, cobrada pela religião e distinta da vida “natural”, passava-se – o decisivo é isto – não mais fora do mundo em comunidades monásticas, senão *dentro* do mundo e suas ordens]. Essa *racionalização* da conduta de vida no mundo mas de olho no Outro Mundo é [o efeito d]a *concepção de profissão* do protestantismo ascético (WEBER, 2004, p. 138).

⁹⁹ “Para Calvino, não é Deus que existe para os seres humanos, mas os seres humanos que existem para Deus, e todo acontecimento – incluindo, pois aí o fato para ele indubitável de que só uma pequena parcela dos humanos é chamada à bem-aventurança eterna – pode ter sentido exclusivamente como um meio em vista do fim que é a autoglorificação da majestade de Deus” (WEBER, 2004, p. 94).

¹⁰⁰ [...] a exemplo do que fazia com seu próprio comportamento, mais tarde o puritano passou a controlar também o de Deus e enxergava seu dedo em cada pormenor da vida. E daí, contrariamente à genuína doutrina de Calvino, sabia por que Deus tomara tal ou qual disposição. A santificação da vida quase chegava assim a assumir um caráter de administração de empresa. Uma cristianização que penetrava a existência inteira foi a consequência dessa *metódica* da conduta de vida ética exigida pelo calvinismo, em contraste com o luteranismo (WEBER, 2004, p. 113).

A doutrina da eleição pela graça fundou assim um modo de vida sistemático e metódico, que Weber chamou de ascetismo intramundano. Não era apenas característico que a vida fosse voltada para maximizar os lucros, mas também que esse lucro deveria ser economizado. O capital acumulado não deve ser desperdiçado em prazeres de vícios, que desviam os crentes de sua real tarefa de adorar a Deus. É precisamente essa “auto restrição”, no sentido de uma moderação dos instintos, que foi exigida. Com efeito, o modo de vida ascético exigia uma domesticação das paixões: “[...] eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente; botar *ordem* na conduta de vida de seus seguidores, o mais importante da ascese” (WEBER, 2004, p. 108).

5.2.2 O fenômeno jurídico ontologicamente tributário do religioso

O impacto dessa racionalização do modo de vida – nesse ponto, impulsionador do desenvolvimento econômico – torna interessante perguntar como foi possível que uma ideia de base religiosa se tornasse parte do tecido social. E, como visto anteriormente, isso remete a própria abordagem de Weber, de uma autonomia da esfera religiosa, e ao seu posicionamento de que o fenômeno religioso é sociologicamente relevante na medida em que produz consequências sociais. A sociologia da religião weberiana, nesse sentido, tem como tema a ação social empírica, portanto, observável, que, no entanto, remete a uma dimensão transcendente¹⁰¹: a religião parece ser vista principalmente como uma ação observável, na medida em que esta conta como manifestação da substância religiosa; ou seja, a experiência religiosa representa sua subjetividade e sua dimensão empírica.

A questão ontológica em Weber – a qual contrasta com Durkheim, por exemplo –, é baseada na estrutura da sua sociologia da compreensão. Observa-se a partir dos seus estudos acerca das religiões, que a ontologia de Weber tenta dar conta da transcendência e da imanência do indivíduo, e indaga como os fatos subjetivados se tornam facticidades objetivadas e, eventualmente, como podem ser socialmente compartilhados. Vale lembrar que Berger e

¹⁰¹ “Porque evidentemente não nos importa aquilo que era ensinado teórica e oficialmente nos compêndios, por assim dizer, éticos da época – por mais que tivessem significação prática por conta da influência da disciplina eclesiástica, da cura de almas e da pregação – mas antes [algo totalmente diverso:] rastrear [aqueles] *estímulos* psicológicos [criados pela fé religiosa e pela prática de um viver religioso] que davam a direção da conduta de vida e mantinham o indivíduo ligado nela. Mas esses estímulos brotavam, em larga medida, da peculiaridade das próprias representações da fé religiosa. O homem de então andava preocupado com dogmas aparentemente abstratos numa medida que, por sua vez, só se torna compreensível quando identificamos sua conexão com interesses religiosos práticos” (WEBER, 2004, p. 89).

Luckmann se inspiraram, em alguma medida, nessa ontologia para construção de um método próprio.

E para responder a essa indagação sobre a interação entre o subjetivo e o transcendente que cria facticidades objetivas, Weber parte do pressuposto de que todos os seres humanos buscam uma orientação subjetivamente significativa para o mundo, um itinerário preenchido pela religião¹⁰². As orientações religiosas têm suas origens no desejo psicológico interior de buscar esse sentido e unidade para o mundo. Assim, a mente humana é levada a refletir sobre questões éticas e religiosas, e não por necessidade material, mas por compulsão interior de compreender o mundo como um cosmos significativo e de se posicionar em relação a si mesmo, ou seja, uma tentativa de conformar a compreensão humana incerta a uma realidade empírica inefável.

Nessa perspectiva, como afirma Berger (1985), a religião é o empreendimento do homem para erigir um cosmos sagrado. Berger parte do pressuposto de que diante de um mundo que o ameaça porque não pode ser controlado instintivamente, o homem é desafiado a estabelecer a ordem. O *nomos* socialmente construído confronta o caos ameaçador, e assim a sociedade se torna a guardiã de uma ordem significativa. A necessidade antropológica de significado e proteção contra o caos e a falta de sentido pode ser satisfeita se o indivíduo participar da ordem social nominalizada. E é aí que entra a importância da religião. Esta tem a tarefa de garantir a qualidade de certeza e um status ontológico para o *nomos* socialmente construído, pois “a religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p. 41).

É possível fazer menção, nesse ponto, a abordagem de Luckmann (2014) acerca da experiência religiosa. Luckmann (2014) define o mundo religioso do pensamento como um universo simbólico, ou seja, como um sistema de sentido objetivado que se refere, por um lado, ao mundo da vida cotidiana e, por outro, àquele mundo que é experimentado como transcendendo a vida cotidiana. Enquanto as experiências subjetivas estão limitadas ao simples presente e desprovidas de qualquer significado, um sistema de significado objetivado é um fato social que integra a experiência subjetiva em um esquema interpretativo, dotando-a de significado e, assim, transcendendo-a. Um organismo humano, biologicamente constituído,

¹⁰² “[...] as necessidades metafísicas do espírito que é levado a meditar sobre questões éticas e religiosas, não pela miséria material, mas pela necessidade íntima de compreender o mundo como um cosmos com *sentido* e de definir sua posição perante este” (WEBER, 2015, p. 340).

torna-se uma pessoa ao formar um cosmos objetivamente válido, mas, ao mesmo tempo, subjetivamente significativo. Em outras palavras, para Luckmann (2014) todo o esforço de transcendência do homem para além de seus limites biológicos, é um esforço religioso porque é um esforço de atribuição de significado. Nesse sentido, a religião é um fenômeno antropológico universal.

Nesse contexto, destaca-se que o importante da análise do Weber é a análise que ele faz das estruturas sociais do fenômeno religioso. Convém, nesse ponto, retomar mais uma vez ao que já foi discutido, e mencionar as teorias de Berger e Luckmann (2002), de bases weberianas, para demonstrar esse processo mais precisamente do ponto de vista teórico da ação. A partir dos estudos de Weber sobre o protestante¹⁰³ (tópico 4.2.1) e o controle metódico de seu estado de graça na condução da vida, pode-se observar das explicações de Weber as dimensões da ética religiosa e das estruturas sociais, das quais o capitalismo faz parte.

Com base na compreensão teórica da ação de Weber, essas explicações significam que o ascetismo intramundano se tornou habitual como uma maneira comum de agir entre os seguidores das fés protestantes que buscavam a *certitudo salutis*. O modo de vida específico e racional com seu próprio *ethos* profissional característico do protestante foi elevado à norma pelos indivíduos, pois orientado pela vontade de Deus; portanto, como manifestação de significado subjetivo, adquire um caráter factual e naturalmente dado. Para eles, não havia dúvida de que o modo de vida transmitido tinha validade absoluta. Por meio da socialização, o comportamento econômico adquiriu um caráter objetivo e passou a fazer parte da estrutura social. Por consequência, através dessa socialização as novas gerações se aproximavam de um modo de vida racionalizado, considerado a norma e orientado para as condições do capitalismo.

Ou seja, observa-se a presença de momentos dialéticos nessa estrutura social-religiosa, cujo teor remete ao ponto de partida da abordagem fenomenológica de Berger (1985): a dialética social consubstanciada em uma realidade – seja objetiva ou subjetiva – composta por momentos de externalização, objetificação e internalização. As práticas religiosas do protestantismo ascético, juntamente com o modo de vida e a mentalidade a ele vinculados, tornaram-se parte da realidade social.

A autoridade dessa conduta de vida condicionada pela religião, por assim dizer, bem como a autoridade das pessoas de referência, que transmitiam normas e padrões de

¹⁰³ “[...] parece haver uma espécie de afinidade entre certos princípios conceituais importantes para a regulação racional da conduta e o modo de pensar protestante. É a existência dessa afinidade interna que o trabalho de Weber procura demonstrar” (COHN, 2003, p. 24).

comportamento, influenciaram os indivíduos desse meio a agir de acordo com as regras. Há, portanto, uma relação dialética entre esses três processos. Isso significa que a realidade produzida pelos sujeitos tem efeito retroativo sobre os indivíduos e influencia suas ações. Em termos abstratos, esse esforço regulatório que decorre da natureza do fenômeno religioso – produz um efeito sobre os indivíduos capaz de orientar suas ações – é eminentemente um esforço jurídico.

Para os fins objetivados por este trabalho, parte-se de uma proposta de tomar o fenômeno jurídico como objeto de uma ontologia, ou seja, partindo-se de uma perspectiva fenomenológica, em que a ordem jurídica é tida como expressão da situação existencial dos sujeitos. Essa compreensão proporciona uma abordagem diferenciada do direito, aqui considerado enquanto fenômeno (jurídico). A forma de compreensão do direito como ordem normativa, vinculada à concepção de coerção não consegue alcançar essa dimensão do direito.

Contudo, é preciso que o direito, enquanto fenômeno que determina possibilidades de vivência humana, leve em conta esta dimensão existencial. Aplicando-se a fenomenologia às aparências individuais e à constituição subjetiva de sentido, no contexto do fenômeno jurídico, fica claro que o que parecia ser um fato oriundo da regulação objetiva e das normas impostas externamente, envolve decisões subjetivas que não mais se baseiam em padrões predeterminados e incontestáveis simplesmente impostos por regras éticas ou legais.

Em primeiro lugar, é preciso que esses supostos padrões sejam esclarecidos fenomenologicamente. Mas também é importante que a transformação dos contextos normativos com que nos deparamos – considerando o conteúdo do presente trabalho – tenha, portanto, que ser abordada de maneira fenomenológica, ou seja, levando em consideração a interação entre os pontos de vista subjetivos e objetivos na constituição das configurações objetivas de sentido em que se baseiam as relações sociais.

Nesse sentido, é importante destacar a natureza do fenômeno jurídico como parte de um sistema complexo de padrões de comportamento. Isso porque seria difícil lidar com a multidimensionalidade dos fenômenos sociais, inclusive no campo jurídico, sem levar em conta uma abordagem fenomenológica. Com efeito, o direito enquanto fenômeno deve ser entendido no contexto da orientação de comportamento dos sujeitos.

Considerando o fenômeno jurídico associado a esse esquema interpretativo, o papel da normatividade nas interações sociais e o fato de que, por exemplo, não se pode entender uma instituição sem entender o que ela significa para os indivíduos que orientam seu comportamento

em relação à sua existência, percebe-se que as normas não são apenas significados objetivos, mas principalmente perspectivas subjetivas.

Diante desse contexto, na medida em que o direito pode ser concebido como uma forma de regulação da vida por meio de normas, previamente à uma discussão sobre alguma especificidade necessária de suas normas, é possível também caracterizá-lo como fenômeno universal, conhecido por todas as sociedades humanas. Ou seja, embora não possa prescindir de seus aspectos formais – sua dimensão aspiracional, direcionando como se deve se comportar ou, seu aspecto prescritivo, declarando como se deve se comportar punindo aqueles que se afastam demais dos padrões estabelecidos –, tampouco o direito pode ignorar que a substância do modelo de ação que estabelece é fruto, também, de uma expressão da tradição cultural na qual está inserido, constituída a partir de princípios e fins construídos historicamente.

E como observado – a etnografia é representada aqui pelos estudos de Durkheim e Mauss, por exemplo –, a antropologia jurídica analisa o fenômeno jurídico de uma perspectiva comparativa e intercultural. Desse empreendimento é possível identificar os princípios gerais que caracterizam essa parcela da vida sociocultural para entender esse aspecto, então chamado de regulação normativa da sociedade: aquelas forças sociais que geralmente trabalham para criar e manter os laços de coesão que mantêm uma sociedade.

É com base nessas compreensões que se pretende reforçar a ideia de uma constituição do fenômeno jurídico como fenômeno socialmente implicado, pois inserido em uma abordagem antropológica e sociológica – a partir dos estudos de Berger, Luckmann, Durkheim e Weber – defronta-se com um outro patamar de complexidade do fenômeno jurídico, de modo que revela uma outra nuance do processo de normatização, a da fixação dos sentidos, e com isso a fixação de parâmetros de condutas por meio de padrões de comportamento.

Ante esse cenário, o fenômeno religioso ocupou posição preeminente no esforço de buscar um sentido universal para a ação humana, colocando-se como um elemento cultural que não só subjaz o fenômeno jurídico e às suas determinações normativas¹⁰⁴, mas é entendido aqui como expressão do próprio fenômeno jurídico orientando-lhe o conteúdo. Com efeito, Villey (2019, p. 299) destaca: “muito se afirma que o direito seria uma ciência normativa, teria por matéria as normas, ou regras de conduta, mas é preciso atribuir-lhe uma fonte espiritual. Tal é a origem dos textos do qual se infere o direito”.

¹⁰⁴ “Há tanto nas normas de direito – naquilo que se convencionou chamar de ‘lei’, quanto nas formas organizativas religiosas, elementos com caráter transcultural e universal” (PONZILACQUA; BELLO; SANTANA, 2020, p. 32).

Nesse ponto, apesar dos objetivos deste trabalho não abranger o direito em seu aspecto jurídico, nesse contexto, faz-se menção ao próprio Weber, o qual dirigiu-se para um estudo aprofundado da experiência religiosa e em parte de sua obra, interessou-se em entender os caminhos pelos quais o direito se racionalizou e assumiu características específicas de direito moderno. O seu pensamento denota uma visão dinâmica do direito, na medida em que busca analisar os fatores externos e internos que influenciaram no processo de racionalização. Assim, evidencia-se uma compreensão do fenômeno jurídico a partir da experiência religiosa.

Ponzilacqua, Bello e Santana reforçam a necessidade de inserir o fenômeno jurídico no contexto de sua dimensão ontológica, tendo em conta o nível teológico ou transcendental da experiência humana.

É possível definir, ao final, em que medida Direito e Religião se aproximam sob uma perspectiva fenomenológica? Parece que sim. E a resposta está no substrato existencial e não nas formas visíveis. Nem o direito nem a religião se explicam ou se reduzem às suas formas aparentes ou institucionais. O direito remete, em última instância, aos imperativos de justiça, que são metanormativos e perenes. Um direito que se esgota em expressões legais, positivadas perde-se em formalismos e, ao final, há um exagerado reducionismo e relativismo cultural. Descobrir o que lhe é próprio, essencial, conectados às exigências da intersubjetividade intacta, engendrada no desenvolvimento da pessoa em sua alteridade experimentada no âmbito de comunidades específicas e ampliadas, é o desafio do pensamento jusfilosófico. Igualmente, a religião não pode ser limitada ou reduzida às instituições, regulamentos nem tampouco a dogmatismo. Contudo, em todas as formas religiosas, como em todas as expressões de direito, há um grau razoável de institucionalização. Em perspectiva sociológica, estabelecem instituições, que não são equivalentes ao complexo organizativo e estrutural, mas como forma visível de expressão coletiva, exteriorizadas, em alguma medida regulamentada ou normatizada e com algum grau de coercitividade, a fim de promoverem valores e crenças assumidos coletivamente. Essa manifestação coletiva e institucional é o ponto de encontro entre direito e religião, que desempenham diferentes funções sociais, mas nem sempre colidentes ou excludentes. Esses elementos são mais ou menos presentes em determinadas expressões religiosas. Mas não se refere a todas as manifestações religiosas em mesmo grau e intensidade. Nem tampouco as define. A religião, como fora expresso, é algo para além do definível ou decifrável e que não se pode aprisionar aos estreitos limites da racionalidade jurídica. Apesar disto, há um núcleo comum de compreensão dos fenômenos direito e religião, e este parece concentrar-se no seu substrato de sentido e de expressão ético-normativa (PONZILACQUA; BELLO; SANTANA, 2020, p. 67).

Sob essa perspectiva, vê-se o direito não apenas como um fenômeno social, mas também psicológico, pois ele envolve o senso de ordem social, o senso de direitos e deveres, o senso de justo, que é sentido por membros individuais da sociedade, e não apenas sistema coletivo de regulação da sociedade. De outro lado, vê-se a religião como um fenômeno social, a qual envolve a preocupação coletiva de uma sociedade com valores transcendentais, e não

apenas com as crenças pessoais do indivíduo. Os fenômenos jurídico e religioso devem, portanto, ser vistos como dimensões da natureza humana e das relações sociais.

Os fenômenos jurídico e religioso são duas dimensões das relações sociais – bem como da natureza humana – que possuem uma relação ontológica entre si. Cada um é também uma dimensão do outro. O movimento de atribuição de significados à vida biológica leva a um propósito transcendente final, e sendo esse um esforço religioso, manifesta-se nos processos de ordenação social. Assim, o direito compartilha com a religião elementos normativos, na medida em que o esforço do homem para alcançar uma verdade além de si mesmo, remete-o a uma ordenação, e já vimos que, sob uma perspectiva mais ampla, as normas jurídicas funcionam como padrões de comportamentos, estabelecidos para servir como regras de ação.

Portanto, considerando uma perspectiva antropológica sobre o direito e a religião – uma perspectiva que leve em consideração o fato de que em todas as culturas conhecidas houve uma interação de valores jurídicos e religiosos –, em alguma medida, tudo é religião e tudo é direito. Em todas as sociedades, mesmo nas mais sofisticadas, há crenças compartilhadas em valores transcendentais; e em todas as sociedades, mesmo as mais rudimentares, existem estruturas e processos de ordenação social, métodos estabelecidos de atribuição de direitos e deveres.

Por fim, a partir da ideia de que a experiência jurídica é uma experiência normativa, e portanto, religiosa, pode-se concluir que o próprio ímpeto para a realização deste mundo, para uma realização histórica e mundana da graça, por parte das doutrinas salvadoras do protestantismo ascético, demonstra que Weber identificou a sistematização da crença como um aspecto da racionalização, de modo que, ao considerar a religião como uma força social que regula a vida dos fiéis, esta releva um potencial normativo, juridicizante. A partir dessas afirmações, podemos supor que tanto o direito quanto a religião possuem sentidos e práticas formadoras implicitamente epistemológicas. Tal transversalidade da religião e as reverberações em outras esferas da vida humana permite pensar o fenômeno jurídico como ontologicamente tributário do fenômeno religioso.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o que foi demonstrado nos capítulos que compõem o presente trabalho, pode-se perceber que o fenômeno jurídico apresenta uma relação de entrelaçamento com o fenômeno religioso; tanto no que se refere à juridicidade da experiência religiosa, quanto no que diz respeito ao elemento religioso da experiência jurídica. Não poderia ser diferente, pois de fato direito e religião são dois meios muito eminentes de conformação e regulação social. Assim, a compreensão da complexidade que define o fenômeno jurídico exige, em seu núcleo, a compreensão das relações e estruturas do fenômeno religioso.

O potencial normativo como uma espécie de poder coercitivo cuja fonte é transcendente aos indivíduos, é claramente simbolizado em sociedades cujo ordenamento jurídico é permeado pela religiosidade. Essa visão já está formulada nos primeiros capítulos de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Essa obra de Durkheim (1996) apresenta uma teoria do simbolismo, baseada no estudo concreto do totemismo. Forma simples de crença religiosa, no nível em que as características gerais da religiosidade são mais visíveis do que em qualquer outro lugar, o totemismo caracteriza-se como uma religião simbólica. A preocupação de Durkheim (1996), com relação às formas elementares da vida religiosa, portanto, foi a de apresentar uma sociologia do fenômeno religioso, de como ele surge e estabelece padrões de relações sociais, ou seja, estabelece um *nomos* religioso e, dessa maneira, com uma elevada carga de juridicidade.

Nesse sentido, pôde-se estabelecer um diálogo analítico (guardadas as devidas proporções) entre as reflexões de Durkheim e Weber. Não obstante, suas teorias revelarem diferença, ambas permitem perceber a força da religião na construção de um *nomos* no corpo social. Essa relação será retomada, anos depois, no século XX, por outra dupla de sociólogos, os quais revisitam justamente as obras dos dois pensadores do século XIX para apresentarem sua teoria da construção social da realidade e para, partindo dela, cada um à sua maneira abordar a questão do fenômeno religioso. Peter Berger e Thomas Luckmann, colocando em nova perspectiva a questão do fenômeno religioso, contribuem para o debate sobre suas potencialidades normativas.

Berger e Luckmann partem de uma concepção filosófica eminentemente fenomenológica, fundamentada (ressalvadas as suas divergências) na ideia de transcendência. Para Berger a religião é um esforço de exteriorização do que está dentro do próprio sujeito. Do ponto de vista de sua dialética, a religião é o resultado objetivado de um esforço subjetivo de

exteriorização, ou seja, é a tentativa de tornar o mundo como tal inteligível. Assim, a atitude religiosa do homem no mundo é uma atitude de atribuição de significados que exteriorizam aquilo que é inerente. Portanto, a operação religiosa é um discurso de transcendência.

Por seu turno, para Luckmann (2014), toda a obra que a humanidade desempenhou ao longo de sua história no intuito de transcender a sua condição biológica, de atribuir significado à sua existência, é em si um esforço religioso. Essa ideia foi interessante para os propósitos deste trabalho porque mostra que ontologicamente o homem não se contenta com sua condição biológica e busca atribuir significados sociais para sua vida.

Essa compreensão um tanto antropológica da religião; essa origem como resultado de um esforço de exteriorização do homem ou como resultado de um esforço de decodificação do mundo em padrões humanos, ou seja, uma tentativa de explicação que está para além dos limites humanos, é relevante porque traz para o espectro religioso esforços no sentido de afastamento da anomia – o *nomos* social, aquilo que afasta o sentimento de que não existe controle nem explicação. A religião então é situada como uma fonte de normatividade, de juridicidade, de organização do cosmos, o que demonstra uma relação amalgamada entre a ideia de direito e a de religião. Estes são, em linhas gerais, os principais postulados das teorias de Berger, Luckmann e Durkheim.

Foi a partir dessa base epistemológica do estudo do fenômeno religioso, atentando para a concepção do fenômeno jurídico como algo amalgamado ao religioso, que se buscou trazer um novo olhar às teses de Weber, presentes em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nesse sentido, foi demonstrado que o objetivo de Weber na pesquisa sociológica é compreender os motivos e objetivos subjetivamente significativos dos indivíduos que agem em um contexto social. Assim, foi possível perceber que Weber não pretendeu reduzir o protestantismo à sua função social; ele sempre reconheceu sua dimensão transcendente. Nessa perspectiva, analisou-se a sociologia da religião de Max Weber, destacando sua compreensão do fenômeno como força atuante nas estruturas sociais, sobretudo as maneiras pelas quais a religião regula e molda o comportamento dos sujeitos. Em especial, ressaltaram-se os efeitos da ética religiosa sobre a conduta de vida, tomando-se como exemplo a pesquisa de Weber sobre o protestantismo ascético.

Assim, ficou evidenciada a posição weberiana de edificar a religião e o potencial do fenômeno religioso como elemento diretamente atuante e regulador sobre as condutas e os modos de vida. E com base nessa premissa, verificou-se que tal potencial regulatório, é também, pois, manifestação do próprio fenômeno jurídico. Esse ponto é demonstrado na tese weberiana

acerca do protestantismo, cujas experiências religiosas possuem essencialmente uma normatividade. Portanto, o fenômeno religioso, em si, vincula-se a uma “estrutura interna de legalidade”, necessária para que a sua manifestação seja dotada de coerência, ordem e forma social.

Segundo a epistemologia de Berger e Luckmann, a partir da ideia da religião como esforço de transcendência, sendo que todo esse esforço é religioso, portanto, o direito como parte disso, é um elemento religioso, no sentido de dar o homem significado para além da sua condição biológica, a partir dessas afirmações, foi possível constatar que tanto o direito quanto a religião possuem sentidos e práticas em relação de simbiose. Tal transversalidade da religião e as reverberações em outras esferas da vida permitiram o desenvolvimento de elementos para uma consideração de que o fenômeno jurídico é ontologicamente tributário do fenômeno religioso.

Por fim, o objetivo não foi realizar uma mera correspondência semântica entre direito e religião, ou então uma ancestralidade histórica, mas sim expor que o fenômeno jurídico, enquanto esforço de transcendência é umbilicalmente amalgamado ao elemento religioso, portanto, é uma aproximação ontológica, que não é meramente conceitual, metafórica ou analógica. Com efeito, a religião tem uma função normativa muito clara desde o início; uma função de criar espectros de sentido, de exteriorizações de experiência humana que conferem juridicidade, ordem e sentido à vida biológica. A partir desse pressuposto, do direito estruturado em uma racionalidade religiosa, que se depreendeu da obra weberiana elementos que justificaram um caráter normativo da religião; elementos que permitiram identificar a religião como uma fonte do direito.

REFERÊNCIAS

- ARON, Raymond. **As etapas do conhecimento sociológico**. Tradução de Sérgio Bath. 5. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ARON, Raymond. **German Sociology**. Translated by Mary and Thomas Bottomore. New York: Arno, 1979.
- BENDIX, Reinhard. **Max Weber, um perfil intelectual**. Tradução de Elisabeth Hanna e José Viegas Filho. Brasília: UNB, 1996.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter L.; PULLBERG, Stanley. Reification and the Sociological Critique of Consciousness. *In: History and Theory*, vol. 4, nº 2, p. 196-211, 1965.
- BERGER, Peter L.; KELLNER, Hansfried. **Sociology Reinterpreted: an essay on method and vocation**. 1. ed., Garden City NY: Anchor Press/Doubleday, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed., São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CAILLÉ, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais [online]*. São Paulo, vol. 13, n. 38, p. 5-38, oct. 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69091998000300001>. Acesso em: 12 jun. 2022.
- CORRÊA, Caetano Dias. As possibilidades de uma leitura do fenômeno jurídico a partir da religião: a proposta metodológica e o exemplo da teologia política de João Calvino. *In: Revista Sequência (UFSC)*, Florianópolis, vol. 38, n. 75, p. 189-218, abr. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/2177-7055.2017v38n75p189>. Acesso em: 01 jul. 2022.
- COULANGES, Numa-Denys Fustel de. **A Cidade Antiga**. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros, 2006. [e-Book]. Disponível em: <https://latim.paginas.ufsc.br/files/2012/06/A-Cidade-Antiga-Fustel-de-Coulanges.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2022.
- COHN, Gabriel. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: Queroz, 1979.
- COHN, Gabriel. **Max Weber: sociologia**. 7. ed., São Paulo: Ática, 2003.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. *Détermination du fait moral in Sociologie et Philosophie*. Paris: PUF/Quadrige, 1974. Disponível em: <https://eweb.uqac.ca/bibliotheque/archives/13894679.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2022.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Tradução de Luís Claudio de Castro e Costa. 4. ed., Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

GIGANTE, Lucas Cid. A sociologia da religião de Max Weber: santificação da vida dentro de ordens políticas, econômicas e sociais. *In: Estud. sociol.*, Araraquara, vol. 18, n. 34, p. 135-151, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5315/4661>. Acesso em: 01 jun. 2022.

GURVITCH, Georges. **A Magia e o Direito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

GURVITCH, Georges. **Sociology of law**. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1947.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madri: Taurus, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Ideas, general introduction to pure phenomenology*. Book I. New York: Collier Books, 1962.

HUSSERL, Edmund. The Amsterdam Lectures on Phenomenological Psychology. *In: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, vol. VI, p. 2013-253, Dordrech: Kluwer. 1997.

JASPERS, Karl. Método e visão do mundo em Weber. *In: COHN, Gabriel (Org.). Sociologia: para ler os clássicos*, p. 105-124, Rio de Janeiro: Azougue, 2005.

KALBERG, Stephen. **Max Weber: uma introdução**. Tradução de Vera Pereira. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KALBERG, Stephen. Max Weber's types of rationality: cornerstones for the analysis of rationalization process in history. *In: The American Journal of Sociology*, vol. 85, n. 5, mar. 1980, p. 1145-1179. Disponível em: <http://www.bu.edu/sociology/files/2010/03/Weberstypes.pdf>. Acesso em: 09 jul. 2022.

KALBERG, Stephen. The rationalization of action in Max Weber's sociology of religion. *In: Sociological Theory*, vol 8, n. 1, p. 58-84, 1990. Disponível em: <http://people.uncw.edu/ricej/SOC490/Rationalization%20of%20Action%20in%20Weber%27s%20Soc%20of%20Religion%20by%20Steven%20Kalberg.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2022.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho D'Água; Loyola, 2014.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. *In: Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], n. 73, 2005. Disponível em: <https://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/73/RCCS73-045-066-Paulo%20H.Martins.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2022.

MICELI, Sérgio. A força do sentido. *In: A economia das trocas simbólicas*, 5. ed., p. VII-LXI, São Paulo: Perspectiva, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. 3. ed., São Paulo: USP, Editora 34, 2013.

PONZILACQUA, Márcio Henrique Pereira; BELLO, Angela Ales; SANTANA, Cleiton Costa de. **Direito, Religião e Sociologia**: aproximação fenomenológica. Ribeirão Preto; Roma: FDRP-USP; Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, 2020.

RIES, Julien. **A ciência das religiões**: história, historiografia, problemas e método. Petrópolis: Vozes, 2019.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Tradução de Carlos Eduardo Sell. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Paradoxos da modernidade**: cultura e conduta na teoria de Max Weber. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SELL, Carlos Eduardo. A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo: uma síntese da sociologia de Max Weber. *In: Blog do Sociólogo*, 2020. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/06/18/a-etica-protestante-e-o-espírito-do-capitalismo-uma-sintese-da-sociologia-de-max-weber-por-carlos-eduardo-sell/>. Acesso em: 16 jul. 2022.

SELL, Carlos Eduardo. Racionalidade e racionalização em Max Weber. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 27, n. 79, p. 153-233, jun. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092012000200010. Acesso em: 30 jun. 2022.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico ocidental**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito**: definições e fins do direito, os meios do direito. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

WAGNER, Helmut R. (Org.). **Fenomenologia e relações sociais**. Textos escolhidos de Alfred Schütz. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1979. Tradução da edição inglesa de 1970, publicada em Chicago, The University of Chicago Press.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1981.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. A “Objetividade” do Conhecimento nas Ciências Sociais. **In:** COHN, G. (Org.). **Sociologia**: Max Weber, p. 86-126, São Paulo: Editora Ática, 2003.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Vol. 1, 4. ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. 5. ed., Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. Parte 2. Tradução de Augustin Wernet. 2. ed., São Paulo: Cortez; Campinas: Unicamp, 1993.