

Max Weber e a religiosidade atual

Rolando Lazarte (2)

"No se conoce al estilo de quien, permaneciendo en la playa, contempla maravillado la furia espumante de las olas, sino que es menester echarse al agua, hay que nadar, alerta y con todas las fuerzas, y hasta habrá un momento en que nos parecerá estar a punto de desvanecimiento..."

-Martin Buber-

Apontamentos iniciais (1)

Apresentamos aqui alguns aspectos do pensamento weberiano que nos parecem relevantes para tentar compreender sociologicamente a religiosidade da Nova Era. Uma revisão crítica da leitura domesticada do pensamento de Max Weber, aquela que o apresenta como um defensor de “uma ciência livre de valores”, é uma exigência ineludível. Em outro lugar[3], temos explicitado a nossa postura frente a esse Weber que Florestan Fernandes nos lembrava, é um Weber “norte-americanizado”, o Weber funcional aos interesses da oligarquia acadêmica que se perpetua ao sabor de favores e manobras muito pouco condizentes com a dignidade que para Weber tinha a vocação científica. Não se leiam estas páginas, então, como uma mera digressão erudita. Talvez seja mais um clamor, que tenta buscar nas palavras do sábio alemão, algo que a leitura oficial da sua obra não nos deixou ver.

Na primeira parte deste artigo, discutimos as relações propostas por Weber entre ciência e religião —através de uma discussão centrada na sua sociologia da religião, bem como nas suas digressões conceituais e metodológicas —, para confrontá-las com a versão domesticada. Na conclusão, traçamos rapidamente alguns aspectos conceituais e metodológicos a considerar em futuras pesquisas sobre a religiosidade da Nova Era.

Ciência e vida: duas vocações

Para Karl Jaspers, Max Weber foi antes de mais nada um filósofo. Um filósofo, para ele, é mais do que um simples conhecedor: é alguém que, na busca do saber, "não pode prescindir de si

mesmo"[4]. Se assim não o fizesse, prossegue Jaspers, "faltar-lhe-ia o material para o seu conhecimento mais original, e apenas realizaria movimentos intelectuais"

Como se sabe, Jaspers contava com um especial reconhecimento intelectual de Max Weber. O perfil intelectual de Weber, que o discípulo traçou, nos traz um Weber fortemente nietzscheano; o Weber que nos interessa resgatar: apaixonado, antiintelectualista, ciente, a todo momento, da gravidade das nossas escolhas enquanto homens. "Precisamente o maravilhoso era que este homem agarrasse com toda gravidade, com uma paixão incondicional, tudo que agarrava, e que sempre, onde quer que interviesse, o fazia com seu ser mais profundo".

É o Weber que, diante do desencantamento do mundo que a racionalização crescente introduzira em todas as esferas da vida — a ciência e a religião entre elas —, reage criticando os especialistas sem alma, denunciando a prisão em que os valores podem se transformar.

Na sociologia posterior, o apelo weberiano seria, entre outros, recolhido por C. Wright Mills. A *Imaginação sociológica*[5] traz uma apaixonada defesa da ciência inseparável da vida pessoal do cientista. O artesanato intelectual pressupõe a integração na atividade científica, das dimensões humanas excluídas pelo saber burocratizado: a intuição, a imaginação, um profundo e vital comprometimento com o tempo presente, e uma ousadia capaz de impulsar a criatividade nas tentativas de compreender cientificamente o mundo social dos homens.

O pluralismo metodológico weberiano, o seu relativismo, bem como a sua renúncia a fundamentar cientificamente uma ética universal, interessam-nos na medida em que o seu resgate pela sociologia atual é urgente. A urgência desse resgate está dada pela necessidade de reencantar a sociologia, reumanizando o nosso saber e a nossa prática, após a quebra do que foi chamado, na nossa profissão, de "consenso positivista".

O retrato oficial de Max Weber, um domesticado e resignado cultuador de uma ciência incapaz de ajudar o homem a eleger os valores que dão sentido à vida, pouco tem a ver com o autor das inflamadas exortações de A ciência como vocação ou A ética protestante e o espírito do capitalismo, a que iremos nos referir mais adiante com mais detalhe.

Mas seria este Weber "alternativo" — se me permitirem por um momento usar esta palavra— que aqui queremos pincelar, o resultado de uma escolha tendenciosa de trechos da sua obra? Certamente nossa leitura não pretende ser "neutra", o que seria no mínimo um contra-senso, em se tratando de uma interpretação de um autor que defendeu claramente a impossibilidade de tal tipo de leitura. O viés tendencioso destes argumentos é inevitável. Nossa pretensão é, modestamente, tentar obter a máxima verossimilhança do nosso retrato, da mesma forma como o fizeram outros interpretadores de Weber, sob outras perspectivas. O leitor julgará de acordo com seus próprios pontos de vista.

A religião atraiu a atenção dos clássicos da nossa disciplina — Comte, Durkheim, Marx, Weber —, embora apenas o último desenvolvesse propriamente uma Sociologia da Religião. Isto é: uma área de conhecimento com seus pressupostos, seu instrumental conceitual e seu próprio objeto empírico.

A religião como objeto da sociologia

O tema da religião ocupa maior espaço nas páginas de Economia e Sociedade que qualquer outra sociologia tópica. A preocupação do autor com o tema, no entanto, se espalha por várias partes da sua obra multifacetada. O seu estudo sobre a ética protestante, bem como o seu artigo sobre a vocação científica, são outras tantas leituras com que Weber contribuiu para a compreensão da questão dos valores supremos (últimos) no desencantado mundo moderno. Ninguém estuda nada impunemente: as afinidades do autor com o tema apontam para um interesse persistente pelo lado de lá da razão desencantadora do intelectualismo que combateu como seu pior inimigo. Certamente as circunstâncias familiares em que cresceu Weber, com os conflitos entre o pietismo da mãe protestante e o pragmatismo político-profissional do pai, direcionaram os estudos do jovem Max para a exploração da dimensão ética do cotidiano. A nossa pressuposição inicial era a de que poderíamos encontrar em Weber indícios de uma fé religiosa subjacente a suas preocupações científicas. Ou, ao menos, acreditávamos poder descobrir nos seus escritos sobre o tema, algum vestígio de atitude mística. Estas pressuposições e expectativas resultaram desconfirmadas. O que nos é possível afirmar é que a perspectiva axiológica weberiana, embora profundamente respeitosa do sobrenatural — por momentos evidenciando fortes saudades dos tempos mágicos e místicos da humanidade —, não sustenta a verdade dessas ordens. A ética weberiana se assenta nas escolhas que os indivíduos fazem dentre uma pluralidade de alternativas valorativas, nenhuma das quais pode reivindicar para si o título de única verdadeira, ou sequer mais verdadeira que as suas concorrentes. E, se isto é postulado para os atores sociais, vale também para esses atores sociais que tentam compreender e explicar cientificamente a ação social. A impossibilidade, para Weber, da fundamentação científica de qualquer valor — a ciência incluída —, contudo, não pode ser entendida como uma renúncia da ciência a um compromisso ético para com o homem. O fato de que não defendeu uma sociologia normativa, como Durkheim, ou teleológica — quase poderíamos dizer escatológica —, como Marx, entretanto, não significa que advogasse por uma ciência social desentendida dos dilemas valorativos dos homens. E, mais concretamente, do destino da civilização ocidental, tal como fica claro nas páginas finais de A ética protestante e o espírito do capitalismo:

“Desde que o ascetismo começou a remodelar o mundo e a nele se desenvolver, os bens materiais foram assumindo uma crescente, e, finalmente, uma inexorável força sobre os homens, como nunca antes na História. Hoje em dia -ou definitivamente, quem sabe- seu

espírito religioso safou-se da prisão. O capitalismo vencedor, apoiado numa base mecânica, não carece mais do seu abrigo. Também o róseo caráter da sua risonha sucessora: a Aufklärung parece estar desvanecendo irremediavelmente, enquanto a crença religiosa no 'dever vocacional', como um fantasma, ronda em torno de nossas vidas. Onde a 'plenitude vocacional' não pode ser relacionada diretamente aos mais altos valores culturais -ou onde, ao contrário, ela também deve ser sentida como uma pressão econômica- o indivíduo renuncia a toda tentativa de justificá-la. No setor do seu mais alto desenvolvimento, nos Estados Unidos, a procura da riqueza, despida da sua roupagem ético-religiosa, tende cada vez mais a associar-se com paixões puramente mundanas, que freqüentemente lhe dão o caráter de esporte.

Ninguém sabe ainda a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ou se, no fim desse tremendo desenvolvimento, não surgirão profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascimento de velhos pensamentos e idéias, ou ainda se nenhuma dessas duas -a eventualidade de uma petrificação mecanizada caracterizada por esta convulsiva espécie de auto-justificação. Nesse caso, os últimos homens' desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como 'especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado'." [6]

Parece-nos conveniente focalizar a nossa atenção por uns momentos nos pontos de partida da perspectiva weberiana no estudo científico da religião. Acreditamos que o leitor terá uma idéia mais concreta acerca do modo como o autor realiza sua prática científica, bem como acerca dos valores em que se apóia. Weber não chega ao mundo da religião partindo do pressuposto da sua inverdade, do seu caráter ilusório e reflexo (Marx) ou da sua funcionalidade para o todo social (Durkheim). Ao contrário, da sua perspectiva, "Não sustentamos a tese de que a natureza específica de uma religião constitua uma simples função da situação social do estrato que aparece como seu depositário característico, nem de que ela represente a 'ideologia do estrato ou seja 'reflexo' da situação de interesses, material ou ideal, de um estrato. Ao contrário, seria quase impossível dar uma interpretação mais fundamentalmente equivocada a estas digressões"[7]

Afirma Weber que, por decisivas que possam ser, em casos específicos, as influências sociais, econômicas e políticas sobre uma ética religiosa, "esta recebe primordialmente sua marca de fontes religiosas, e antes de mais nada, do conteúdo da sua anunciação e da sua promessa[8].

Desta forma Weber se afasta das perspectivas interpretativas que pressupõem saberem de antemão o que seja a religião. Ou, se se preferir, qual seja o status das práticas religiosas no conjunto das práticas sociais.

A sua Sociologia da Religião visa a um tipo de ação "cuja compreensão somente se pode alcançar a partir das vivências, representações e fins subjetivos do indivíduo — isto é, a partir do 'sentido' —, uma vez que o seu curso exterior é demasiado polimorfo."[9]

Diferentemente das perspectivas durkheimiana e marxiana — às quais o próprio Weber alude sem citar —, o ponto de partida do autor não são os caracteres externos do fenômeno, nem as condições estruturais ou funcionais das quais dependeria. Ao estabelecer para a sociologia compreensiva a tarefa de “entender, interpretando [a ação social] (...), para desta forma explicá-la causalmente em seu desenvolvimento e efeitos”, Weber localiza o objeto da nossa disciplina em território que não é somente "objetivo" — no sentido de "externo" ao sujeito e independente do mesmo — nem somente "subjetivo" — no sentido de existente apenas na interioridade ou no pensamento do sujeito, sem referência a outros —: é intersubjetivo.

Tanto a ação social em geral, quanto o tipo particular constituído pela atividade científica, assumem "sentidos" para os seus participantes, que a explicação sociológica pode descobrir. A compreensão desse nível interno (o "sentido") da ação somente pode ser apreendido pelo cientista enquanto portador — ele mesmo — de valores: interesses, motivações, e crenças. Ao menos, a crença pessoal na validade de se dedicar esforço e tempo à tentativa de ordenar conceitualmente a realidade social. Um empreendimento em que os valores do investigador estão presentes desde o momento da seleção dos aspectos empíricos, que ganham relevância pela sua relação com esses valores, até o momento das conclusões ou da interpretação científica propriamente dita. A pretensão weberiana de excluir do discurso científico — até onde isso fosse possível — os juízos de valor, foi interpretada como uma defesa de uma ciência neutra, que o autor considerava impossível.

Tem se chamado a atenção para a brecha insuperável, no pensamento weberiano, entre o existente e os ideais valorativos que nos movem a transformá-lo, por um lado, e, por outro, entre a ciência e esses mesmos valores. No dizer de Richard

Bernstein, "Weber (...) insistiu sobre a brecha última e intransponível entre o Ser e o Dever, entre o que a ciência pode nos ensinar sobre o mundo e as nossas normas morais últimas." [10]

Na interpretação de Bernstein, que endossamos neste particular, nenhuma disciplina racional poderia diminuir — na perspectiva weberiana — a responsabilidade pessoal que assumimos ao escolhermos os deuses e demônios a quem desejamos seguir.

A sociologia weberiana se propõe auxiliar ao homem nas suas escolhas, mas sem indicar qual deva fazer. É este respeito à liberdade individual, que a leitura

domesticada assume como uma indiferença ética. Para Weber, "A ciência pode lhe proporcionar a consciência de que toda ação, e também, naturalmente, segundo as circunstâncias, a inação, implica, quanto a suas conseqüências, uma tomada de posição em favor de determinados valores, e, desta forma, por regra geral contra outros — coisa que atualmente se desconhece com particular facilidade —. Mas praticar a seleção é assunto dele." [11]

A sociologia compreensiva pretende que o indivíduo chegue “a se explicar o significado último da sua própria conduta”[12]

E isto, conclui Weber, não é de pouca monta.

Racionalização e desencantamento

Uma breve incursão pelas páginas de um relato ficcional nos permitirá uma aproximação empática à visão weberiana do problema da escolha dos valores reitores da vida de cada indivíduo, em um mundo marcado pelo desencantamento.

Randolph Carter, a personagem de Howard Phillips Lovecraft [13], que viaja para o Além em busca dos perdidos reinos de magia que visitara em seus sonhos de criança, retorna à velha casa misteriosa em que passara seus anos moços. O velho Carter torna a percorrer as estranhas paisagens em que sopram ventos que os moradores mais antigos insistem em dizer não serem apenas ventos. Atendendo a um chamamento indefinido, o enfasiado Carter, que perdera o sentido do mágico e do inexplicável, "sentiu imperiosos desejos de fugir para as regiões crepusculares onde a magia moldava até os menores detalhes da vida..." Para Carter, os homens modernos, cegos pelas ilusões de um saber dessacralizado, "descartaram o antigo saber, as antigas vias e as antigas crenças, sem jamais terem se detido para pensar que esse saber e essas vias continuavam a ser (...) as únicas guias e as únicas normas de um universo carente de sentido..."[14]

O homem contemporâneo, desencantado, está “destinado a viver em uma época sem deus e sem profetas” [em que] “os valores essenciais e mais sublimes se retiraram da vida pública para refugiarem-se no reino transcendente da vida mística ou na fraternidade de relações humanas diretas e pessoais”[15]

Esta última citação não é de Howard P. Lovecraft, mas de Max Weber.

Julien Freund nos lembra que, para Weber, "Com os progressos da ciência e da técnica o homem deixou de acreditar nos poderes mágicos, nos espíritos e nos demônios: perdeu o sentido do profético e, sobretudo, do sagrado."[16]

Para Weber, diferentemente de Randolph Carter, era impossível um retorno a esse passado em que deuses e demônios eram presenças vivas e reais. Para Weber, não cabia à ciência a tarefa de preencher o vazio espiritual do homem moderno. Ele acreditava que "O destino de uma época de cultura que comeu da árvore da ciência consiste em ter de saber que podemos encontrar o sentido do acontecer do mundo, não a partir do resultado de uma investigação, por acabada que seja, mas sendo capazes de criá-lo; que as cosmovisões jamais podem ser

produto de um avanço no saber empírico, e que, portanto, os ideais supremos que nos movem com a máxima força abrem caminho, em todas as épocas, somente em luta com outros ideais, os quais são tão sagrados para outras pessoas, como o são, para nós, os nossos."[17]

O pluralismo weberiano

É este pluralismo que é necessário resgatar, revalorizando a multiplicidade -para não dizer infinitude- de mundos de significado e experiência criados pelos homens no devir histórico. Nas palavras de Sedi Hirano,

“Em termos epistemológicos e axiológicos a poli-historicidade dos conceitos weberianos advém do seu relativismo e dos pressupostos metodológicos assumidos pelo investigador, ou seja: a realidade é infinita (a primeira assunção); somente uma parcela desta realidade é passível de ser entendida e compreendida pelo sujeito da investigação (segunda assunção).”[18]

Os valores do investigador não desaparecem do processo cognoscitivo em momento algum: é a partir dos seus interesses que ele recorta um segmento do infinito fluir da realidade, que resulta significativo precisamente pela sua relação com esses valores. Para Weber, "sem as idéias de valor do investigador não existiria qualquer princípio de seleção do material nem conhecimento dotado de sentido do real enquanto individual; ademais, assim como sem a fé do investigador na significação de qualquer conteúdo cultural todo labor de conhecimento da realidade individual careceria simplesmente de sentido , do mesmo modo seu labor estará orientado pela direção da sua fé pessoal, pela refração dos valores no prisma de sua alma."[19]

Longe do objetivismo que dispensa o sujeito, mas também distante do subjetivismo que dispensa o empírico, o conceito weberiano está em algum lugar entre ambos os termos. O investigador tingem, com seus valores, segmentos do empírico que se tornam, assim, significativos. Mas não se trata — para Weber — de, no extremo oposto ao objetivismo, propor um sujeito que cria a realidade. De certa forma, isso é assim, uma vez que é a partir dos nossos valores que recortamos as parcelas do acontecer que adquirem significado, como dissemos mais atrás. Mas o sujeito do conhecimento, no caso o pesquisador social, não interpreta a realidade sócio-cultural em termos de perspectivas valorativas exclusivamente suas, pessoais, idiossincráticas. Se assim fosse, a ciência estaria fechando de antemão a possibilidade da sua própria existência, que pressupõe um código interpretativo necessariamente partilhado com outros. Esses outros, em sentido amplo, são os que partilham conosco os valores mais universais da nossa cultura, nosso tempo, nosso país, nosso mundo de relações. Em sentido mais restrito, que é o que nos interessa aqui, as nossas interpretações científicas — ou com pretensão de sê-lo —, apoiam-se em um terreno valorativo constituído, como todos sabem, pelos pressupostos da ciência.

Tais pressupostos — quer se trate dos conceitos de realidade, homem ou conhecimento — nada têm de objetivo, se com esta palavra entendemos alguma instância do real totalmente independente do sujeito que com ela se relaciona no ato de conhecer. Não poderíamos nos estender aqui sobre este ponto, já suficientemente explorado pela literatura recente sobre o que gostaria de chamar provisoriamente de "crise dos valores" nas ciências sociais. Apenas queremos indicar que a "solução" weberiana possibilita o exercício de uma sociologia que não separa a realidade na dicotomia "sujeito/objeto", sem no entanto atingir o extremo oposto de confundi-los. A realidade sócio-cultural, os eventos históricos sobre os que voltamos a nossa atenção enquanto cientistas sociais, não estão apenas fora de nós mesmos, como queria Durkheim, mas, também, dentro de nós.

Aonde e como traçar essa linha, bem como os contornos do que se nos mostra como realidade — quer interna, quer externa —, não é algo que esteja dado pela própria realidade.

Na perspectiva weberiana não há qualquer possibilidade de fundamentação objetiva dos valores, das normas que orientam nossa conduta — quer como cientistas sociais, quer como participantes de outra esfera qualquer de interação social no seio da sociedade mais abrangente. A validade das escolhas valorativas não depende — nem pode depender — de qualquer verificação empírica: é sempre uma questão de fé [20].

Max Weber é um autor refinado no uso dos conceitos. Utiliza-os com a mesma precisão com que o artista emprega as cores. As metáforas coloridas são recorrentes cada vez que o autor quer precisar suas construções conceituais. Elas são frequentes nos seus textos metodológicos.

No caso da ação social, as suas cores surgem pela relação com nossos valores: "Uma ação que, medida em função do seu 'valor intrínseco', é para nós algo absolutamente carente de valor e com isso de significado, pelo fato das suas consequências se inserirem na série de acontecimentos que constituem o destino histórico, pode vir a ser altamente 'criativa'. Por outro lado, há atos humanos que considerados isoladamente, são impregnados por nossa sensibilidade valorativa com as cores mais deslumbrantes, mas que, pelas consequências a que dão origem, acabam afundando na infinitude cinzenta do historicamente indiferente." [21]

Os limites do conhecimento discursivo

Weber soube se deter diante do não-investigável. Dedicou substancial esforço para distinguir os limites do conhecimento discursivo próprio das ciências sociais. Mas a consciência desses limites — que um imperialismo positivista e racionalista quis circunscrever ao território do real capaz de ser explicado por uma racionalidade medrosa frente ao que não pode alcançar —, longe de ter representado uma inibição ao impulso, à curiosidade insaciável do autor, parece

ter funcionado, ao contrário, como um poderoso estímulo para uma vocação investigadora à qual se entregou com devoção apaixonada.

Menosprezava o intelectualismo como o pior demônio, um intelectualismo cuja pretensão era "tomar consciência das esferas do irracional, as únicas que ainda não foram tocadas pelo intelectualismo, e analisá-las sob a lente deste." [22]

Entretanto, ao invés de fugir de tal demônio, Weber buscou descobrir os meios de que este se vale para conseguir seu objetivo, afim de compreendermos seu poder e limitações. A burocratização da ciência nas estruturas universitárias e estatais, a substituição da paixão pela rotina, enfim, o surgimento de funcionários do saber, rotinizados e desencantados, são outros tantos perigos sobre os quais este apaixonado quis nos advertir. Vale a pena refletirmos cuidadosamente sobre eles, uma vez que se trata de venenos que conspiram contra o espírito humano, mesmo que se apresentem sob rótulos convenientemente pasteurizados. As roupagens com que a mediocracia se disfarça, muitas vezes escondida por trás de toneladas de citações (que, entretanto, nunca poderão suprir a falta de alguma idéia própria), outras vezes sob rótulos enganosos na sua aparente neutralidade ("científico", "moderno"), não devem levar a subestimar o poder das corporações e oligopólios que existem no interior da comunidade científica. Tais grupos de poder disputam o controle das verbas para pesquisa, dispondo assim, de eficazes mecanismos de controle sobre o que se investiga, quem o faz, e em que condições. Identificar "a academia" com tais aparelhos seria, no mínimo, um grosseiro erro.

Agora, daremos atenção aos tão citados quanto freqüentemente mal compreendidos "tipos ideais" weberianos. O tipo ideal é um quadro conceitual que não contém a realidade nem a copia: pretende representá-la mediante construções que jamais podem ser encontradas empiricamente na sua pureza ideal. Os tipos ideais são

construídos "mediante o realce unilateral de um ou vários pontos de vista e a reunião de uma multiplicidade de fenômenos singulares, difusos e discretos, que se apresentam em maior medida em umas partes do que em outras ou que aparecem de maneira esporádica, fenômenos que se encaixam naqueles pontos de vista, unilateralmente escolhidos, em um quadro conceitual em si mesmo unitário." [23]

A advertência contra a substancialização dos conceitos é explícita. E o autor prossegue seu raciocínio a respeito das relações entre esses quadros conceituais e a realidade a que se referem, bem como a intersecção entre a necessária racionalidade dos primeiros e a fundamental irracionalidade da segunda. O conceito é "um recipiente provisório, (...) um útil auxiliar para descrever provisoriamente uma pluralidade de fenômenos particulares e concretos." [24]

A sociologia compreensiva utiliza tais construções conceituais de caráter racional — os tipos de ação social, dentre os quais centra a preferência na ação racional com arranjo a fins — como um instrumento para a explicação das ações reais. Para Weber, "A construção de uma ação rigorosamente racional com arranjo a fins serve nestes casos à sociologia — devido a sua evidente inteligibilidade e, enquanto racional, univocidade — como um tipo (tipo ideal), por meio do qual compreende-se a ação real, influenciada por irracionalidades de toda espécie (afetos, erros), como um desvio do desenvolvimento esperado da ação racional. Assim — prossegue Weber —, mas apenas em virtude destes fundamentos de conveniência metodológica, pode-se que o método da sociologia 'compreensiva' seja racionalista. Este procedimento não deve, portanto, ser interpretado como um preconceito racionalista da sociologia, mas somente como um recurso metódico; e muito menos, portanto, como se implicasse a crença de uma primazia na vida do racional" [25].(sublinhado nosso)

Causalidade: uma postura não determinista

O autor adota, frente ao problema da causalidade no devir histórico-social, uma postura distante do monismo causal (remissão a uma única causa) que, ao mesmo tempo, dispensa a possibilidade de construção de um sistema de proposições — com caráter de enunciados "legais" (uma teoria) — a partir do qual a realidade particular

pudesse ser deduzida. Na sua interpretação, "O conhecimento de leis da causalidade não pode ser um fim da investigação em si mesmo mas apenas um meio. Facilita-nos e nos permite uma imputação causal dos componentes dos fenômenos, culturalmente significativos na sua individualidade, às suas causas concretas." [26]

Quando se trata de saber a causa de um fenômeno singular, a pergunta do cientista não está endereçada ao conhecimento de leis, mas, de conexões causais concretas, cuja relevância explicativa pode ser determinada com o auxílio do saber

nomológico. Entretanto, o autor enfatiza que "Para o conhecimento dos fenômenos históricos em sua condição concreta, as leis mais gerais são comumente também as menos valiosas, por serem as mais vazias de conteúdo. Quanto mais amplo for o campo de validade de um conceito genérico — sua extensão —, tanto mais nos desvia da riqueza da realidade, uma vez que para conter o comum ao maior número possível de fenômenos deve ser o mais abstrato possível e, conseqüentemente, mais pobre em conteúdo." [27]

O tipo ideal, enquanto construção conceitual — racional — que pretende tornar compreensível alguma parcela definida do devir histórico-social — em que o racional e o irracional se mesclam em proporções impossíveis de serem determinadas—, nunca poderia esgotar o empírico a que se refere. O hiatus irrationalis, que todo conceito mantém em relação ao empírico a que se

refere, estabelece um dos limites do conhecimento discursivo da ciência social — explorado por Weber, como vimos, no artigo sobre Roscher e Knies —. A noção deste limite impossibilita a pretensão de validade supra-histórica de qualquer conceito proposto para explicar a realidade sócio-cultural, tanto quanto sua reificação — Weber se refere, no texto citado bem como em *A Objetividade...*, aos conceitos que se tornam "leis da história", forças efetivas produtoras da dinâmica sociocultural. Por outro lado, como sabemos, Weber concebe o conceito como uma construção relacionada com os valores que permeiam o empreendimento científico, necessariamente unilaterais na sua perspectiva de interpretação do devir histórico.

A preocupação weberiana com a individualidade dos fenômenos, objeto do olhar sociológico, não dispensa, contudo, o recurso — à hora da explicação — às "leis" dos fenômenos. O nosso saber "nomológico", o nosso conhecimento das regularidades do acontecer histórico-social permite-nos imputar, com maior segurança, as conexões causais gerais atuantes em circunstâncias concretas. Mas a elaboração de "leis" é somente uma tarefa auxiliar na tarefa do cientista social, e nunca um fim em si mesmo. Como sabemos, Weber não pretendia construir uma "teoria" da sociedade, entendida como um sistema de leis gerais da qual esta pudesse ser "deduzida", ou como a enunciação de fatores gerais determinantes em última instância do devir sócio-cultural, com caráter universal — lembremos suas críticas às pretensões do "monismo causal" em *A 'objetividade' do conhecimento ...*

O desencantamento do mundo que veio pela mão da racionalização crescente das relações sociais no contexto do capitalismo, arrancou da existência dos homens os deuses e demônios que em tempos passados foram presenças vivas e atuantes. Para Weber,

“O progresso científico é uma fração, a mais importante, do processo de intelectualização que experimentamos durante milênios, e que na atualidade costuma ser julgado de um modo sumamente negativo. Aclaremos primeiro o significado prático dessa racionalização intelectualista, criada pela ciência e pela tecnologia cientificamente orientada. (...) [A] intelectualização e racionalização crescentes não implicam em um maior conhecimento geral das condições em que vivemos.

Significam algo distinto; a saber, o conhecimento ou a convicção de que, se o desejarmos, poderíamos descobri-lo a qualquer momento. Portanto, significam que, no essencial, não intervém forças misteriosas incalculáveis, , mas que, em princípio, podemos controlar todas as coisas mediante o cálculo. Isto supõe um desencantamento do mundo. Já não é necessário recorrer a meios mágicos a fim de dominar ou implorar os espíritos, como fazia o selvagem, para quem existiam tais poderes misteriosos. Os meios técnicos e os cálculos cumprem essa função. É este o significado primordial da intelectualização.”[28] (Weber, 1975a: 172).

Tais processos de racionalização e intelectualização não pouparam a esfera da religiosidade: as grandes religiões se tornaram instâncias cada vez mais mediadas por teologias, instituições, hierarquias.

O desencantamento do mundo caracteriza-se, para o autor, por uma retirada da vida pública dos valores essenciais e mais sublimes. O homem moderno está destinado a viver em uma época desencantada, "sem deuses nem profetas".

O cotidiano: desafio da religião no mundo atual

A ressurreição dos antigos deuses e o recomeço das suas eternas lutas pouco pode oferecer a esse homem moderno cuja dificuldade maior é a de "estar à altura da existência cotidiana". As velhas igrejas abrem seus braços para acolher os que não puderem suportar com virilidade o destino da nossa época. O retorno religioso é superior — na perspectiva do autor — à tentativa de construir intelectualmente novas religiões sem uma profecia nova e autêntica. Na ausência desta, alguns intelectuais,

"...a modo de substituição, brincam de decorar uma espécie de capela doméstica com pequenas imagens sagradas procedentes do mundo inteiro, ou produzem substitutivos valendo-se de todo tipo de experiências psíquicas, às que atribuem a categoria de santidade mística e às quais oferecem no mercado editorial. Isto é mera charlatanice ou auto-engano. Entretanto, não pode se tratar de charlatanice, mas de algo muito sincero e autêntico, no caso de que alguns dos grupos de jovens que se reuniram silenciosamente nestes últimos anos, dêem à sua comunidade humana a interpretação de uma relação religiosa, cósmica ou mística, embora de vez em quando tal interpretação possa se basear em um falso conceito de si mesmo." [29]

Weber não acredita na possibilidade de se construir intelectualmente religiões que possam suprir a ausência de uma comunidade autêntica, nascida de uma profecia também autêntica. Isto se aplica também às tentativas de construção de tais referenciais valorativos a través do Estado.

"Se tal personagem [um profeta ou um redentor] já não existe, ou se já ninguém acredita na sua mensagem, então com toda certeza não forçarão sua aparição neste mundo por mais que obriguem a milhares de professores, enquanto privilegiados mercenários do Estado, a tentar adotar esse papel nas salas de aula, a modo de profetas menores." [30]

A profecia acadêmica apenas poderia criar seitas fanáticas, nunca uma verdadeira comunidade. É conveniente refletirmos sobre estas advertências, em momentos como o presente. Não apenas para mostrar, como esperamos tenha ficado claro para o leitor, que o Weber

domesticado difundido nas universidades pouco têm a ver com o pensamento e com a prática do autor, alguém intensamente comprometido com os desafios do seu tempo. A neutralidade da ciência significava, para Weber, que ela não devia estar a serviço da pregação de alguma doutrina, ideologia, ou visão de mundo. As dificuldades para se alcançar este desideratum parecem-nos enormes, dadas as circunstâncias em que o conhecimento científico é produzido. A própria deformação do pensamento de Weber, a serviço da legitimação dos estamentos intelectuais cooptados pelo sistema (via dependência de verbas estatais ou fundacionais privadas), ilustra essa dificuldade. Como produzir interpretações científicas alternativas às oficiais, quando a engrenagem dispõe de meios para encerrar carreiras de dissidentes, bloquear seu acesso à docência, à pesquisa e às publicações?

Para Weber, “O destino da nossa época caracteriza-se por uma racionalização e intelectualização, e sobre tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente os valores essenciais e mais sublimes retiraram-se da vida pública para refugiaram-se no reino transcendente da vida mística ou na fraternidade de relações humanas diretas e pessoais. Não é casual que a nossa arte maior seja íntima e não monumental, e tampouco é casual que, na atualidade, apenas pulse nos círculos mais íntimos e reduzidos, em situações humanas pessoais, em pianissimo, esse algo que corresponde ao pneuma profético, que em épocas anteriores arrasou comunidades inteiras, às que fundiu como uma chama incendiária” [31].

Qual seria a perspectiva de reencontro desses valores supremos para o homem que vive numa época desencantada? A resposta weberiana não oferece qualquer possibilidade de fuga: “Devemos trabalhar e satisfazer as ‘exigências do momento’, nas relações humanas bem como na nossa vocação. Isto, contudo, resulta simples se cada um descobrir e obedecer o demônio que sustenta os fios da sua própria vida.”[32]

Uma jaula de ferro

Esse mundo sem encanto, sem magia, submetido ao cálculo e ao interesse, esvazia de significado a vida cotidiana dos homens. É o mundo da razão instrumental, da razão subjetiva, o mundo que o Iluminismo ajudou a construir, e cujo destino se mostra incerto em virtude do desenvolvimento a que essa racionalidade conduziu. É, afinal de contas, o mundo que o capitalismo conformou, a cultura e a civilização construídas sob a égide do Deus Dinheiro. Parece-nos oportuno lembrar aqui as geniais intuições de Marx a respeito da alienação humana sob o império da propriedade privada e o dinheiro, desses mediadores que o capital institui entre nós e as nossas necessidades (desde as mais elementares de subsistência física, até as mais espirituais, passando pelo amor, os desejos, os sentimentos). Marx estende sua crítica a esse outro mediador universal, raras vezes questionado no âmbito acadêmico: a lógica. “A lógica é o dinheiro do espírito,” escreveu Marx certa vez.

A postura de Weber diante desse vazio de sentido da vida, que não poderia ser preenchido por uma ética racional (científica, teológica, burocrático-estatal, ou outra), pode parecer fraca para quem espera receitas, programas ou doutrinas que assegurem a posse final do valor almejado (justiça, verdade, bem, felicidade).

Ao contrário, na *Ética protestante...*, encontramos a advertência de que os valores que libertam também aprisionam. O carisma se rotiniza, o crente torna-se militante do seu valor, o amante destrói a magia do erotismo. O próprio capitalismo, que libertara a humanidade do apego à tradição, destruiu os laços comunitários, deixou os homens entregues a uma vida sem sentido, presa a uma insatisfação permanente, a um tempo presente sempre esvaziado -enquanto expectativa de um logro a alcançar depois, mais adiante, algum dia, amanhã. Amanhã, como todos sabemos, é o dia que nunca chega. Só temos o presente para ser vivido. Quando vivemos na expectativa de alcançarmos algo, algo que não temos, o instante se esvazia, se torna um meio. Um meio para alcançar algum valor (econômico, religioso, afetivo, político, profissional)

Para Weber, “Hoje em dia, as rotinas da vida cotidiana constituem um desafio para a religião. Muitos antigos deuses ressuscitam dos seus túmulos; estão desencantados e por isso adotam a forma de forças impessoais. Lutam por adquirir poder sobre as nossas vidas e recomeçam mais uma vez suas eternas lutas mútuas. O difícil para o homem moderno, e sobre tudo para a jovem geração, é mostrar-se à altura da existência cotidiana. A busca ubíqua de ‘ experiência’ é conseqüência dessa fraqueza; pois é uma fraqueza mostrar-se incapaz de suportar a dura gravidade da nossa nefasta época.” [33]

A perda de sentido da vida cotidiana que o homem moderno experimenta — e que valeria a pena explorar nas noções marxiana de alienação e durkheimiana de anomia —, foi diagnosticada por Weber como resultado da racionalização desencantadora. Uma racionalização que, no âmbito da ciência, levaria ao predomínio dos especialistas sem alma, os burocratas do saber, os mandarins intelectuais.

A atitude weberiana, neste item de importância fundamental para a existência do homem moderno, é de estoicismo e coragem. É um apelo àquilo que o racionalismo intelectualista, a lógica da utilidade, a cultura do ganho e do cálculo, o desencantamento, pareciam ter varrido por completo do horizonte espiritual do homem: sua interioridade. Uma interioridade que o autor não define, não intelectualiza, não transforma em pregação. É curioso como a leitura domesticada de Weber é omissa a respeito desta exortação com que o velho sábio alemão encerra sua vida intelectual: a de escutarmos e obedecermos o daimon que dirige os fios da nossa vida.

Finalizando este artigo, gostaríamos de comentar alguns aspectos conceituais e metodológicos que nos parecem relevantes na hora de se estudar empiricamente a chamada “religiosidade da Nova Era”.

A “religiosidade da Nova Era”: esboço de algumas questões

Para tentarmos compreender a “religiosidade da Nova Era”, parece-nos conveniente caracterizar, mesmo que sumariamente, a transição[34] cultural dentro da qual se encontra inserido este polimorfo fenômeno. De uma civilização baseada nos valores yang (ganho, lucro, sucesso, racionalidade instrumental, controle, domínio, exploração, exclusão, burocratização e rotinização da vida), para uma cultura emergente que se caracteriza pela busca de um equilíbrio com os valores yin (comunidade, ecologia, vivência pessoal e direta do divino, reencantamento do cotidiano).

Por seus caracteres exteriores, trata-se de um fenômeno socio-cultural tão polimorfo que parece resistir às tentativas de penetrar na sua essência. Porém, por não haver outro caminho, iremos por ali, seguindo uma tradição que remonta aos procedimentos ensinados por Durkheim e Weber entre o fim do século passado e as primeiras décadas deste.

Costuma-se situar o anúncio da Nova Era entre o ano 1945 e os dias de hoje, embora a transição astrológica do signo de Peixes para o de Aquário somente ocorreu na última década do Século XX.

Exteriormente, surgem temas da Nova Era, que poderiam se resumir na analogia de Capra entre o desenvolvimento cultural Ocidental, unilateralmente yang, e uma harmonia cósmica que estaria em vias de se restabelecer a partir do movimento contracultural dos anos 60, com utopias que hoje se retomam sob outras roupagens.

De fato, Allan Watts[35], teólogo e profeta do movimento hippie, é resgatado como um dos autores que poderiam ajudar a entender a Nova Era como um tal movimento de reequilíbrio de valores, de reharmonização do homem consigo mesmo, com seus semelhantes, com a Terra, com a vida.

Numa analogia com o milenar T'ai Chi, Capra diz numa linguagem holística, aquilo que a Nova Era pressupõe como o terreno básico sobre o qual se estrutura essa nova forma de ser-no-mundo: o homem reencontra seu pertencimento a um mundo de que se tornou alheio, ao sabor dos ventos progressistas que inspiraram todo o desenvolvimento da civilização capitalista.

Em termos de uma aproximação sociológica ao fenômeno, é necessário munir-se dos instrumentos conceituais que permitam não se perder na descrição, adentrando na explicação. Nesse sentido, os desenvolvimentos weberianos sobre o desencantamento de mundo pelas mãos da racionalização da vida (mecanização, burocratização, perda de sentido, desencantamento, obcecação pelos ganhos materiais), propiciam um chão firme em que apoiar a tentativa de compreender sociologicamente a Nova Era como um fenômeno de emergência de uma nova cultura: novas formas de fazer, pensar, sentir e agir. Seus “tipos ideais”, bem como sua forma de abordar a religião como fenômeno social, oferecem possibilidades instigantes. Sem reducionismos, sem a pretensão de saber de antemão o que seja esse tipo de comportamento social, propõe definir operacionalmente qual seja o campo de fenômenos a pesquisar.

Para começar, digamos que nos interessa a Nova Era como fenômeno cultural, isto é, enquanto transformação profunda das nossas formas de ser, sentir, pensar e agir, marcadas pela imagem de um mundo sem sentido, sem futuro, sem perspectivas de ser outra coisa que a efetivação de vontades alheias à nossa: alguma autoridade, algum padrão, algum papa, alguém a nos dizer como devemos pensar, agir, sentir.

A luz interior, o caminho com coração, são outras tantas metáforas a apontar a orientação central da Nova Era: a luz vem de dentro do ser (Emmanuel Mounier: El Personalismo), da interioridade da própria pessoa. Não se necessitam mediadores como igrejas, sacerdotes, dogmas, pois que a revelação é interna, direta, experienciada por cada ser humano individualmente. Não é de se estranhar, portanto, o ataque de certa hierarquia católica à “Nova Era” em geral, e a Osho em particular -como expoente talvez exemplar dessa ética de “revolta interior”[36]-movimentos que certamente não de restar ovelhas ao seu rebanho, ao promover um retorno ad fontes, a esse deus escondido que é buscado desde os tempos em que os Vedas foram escritos por aquele místico que canta a dança dos sóis nos céus de Brahman. Cada ser individual, un sol. Mais: um universo em si mesmo. Não se necessitam “políticos” da espiritualidade, nesse contexto.

Novos movimentos religiosos

No estudo da emergência dessa religiosidade emergente, merece destaque o artigo de Jean-François Mayer, “El mundo de los Nuevos Movimientos Religiosos”, publicado em *Cristianismo y Sociedad*, (México DF, n. 93, 1987, pp. 21-36.)

O autor situa os Novos Movimentos Religiosos como parte visível de um iceberg constituído pelo que denomina uma tradição de religiosidade paralela, um campo de valores formado pela contracultura dos anos 60 e a difusão das idéias Teosóficas e orientalistas nos Estados Unidos a partir de 1945. Um campo não-cristão (embora envolva também as Igrejas tradicionais),

sincrético, experimental. Não se trata de acreditar, de concordar intelectualmente, mas de vivenciar. De buscar em si mesmo o que se deseja encontrar fora. De realizar uma alquimia interior para se tornar o que se é. Isto é muito evidente na mística de Osho, o gurú indiano que a “grande imprensa” tornou célebre pela sua coleção de Rolls Royce tanto quanto pelas suas disputas com a Receita Fiscal norte-americana.

Uma presentificação do sagrado, feito instante, feito êxtase em meio da vida cotidiana, em meio a todas as coisas da vida. “Se não isto, que? Se não eu, quem? Se não agora, quando?” reza o milenar Talmud. Éste é o ponto crucial do credo de Osho/Rajneesh. A responsabilidade pessoal pelo mundo em que se vive, também é enfatizada por Osho, auto-denominado o “bufão de Deus”.

Mayer classifica os Novos Movimentos Religiosos segundo sua origem geográfica ou nas distintas tradições espirituais (islâmicos, indianos, budistas, esotéricos)

Ao levantar os temas da cultura da Nova Era, Campiche chama a atenção para os seguintes: 1) autodesenvolvimento pessoal, 2) universalismo, 3) integração do corpo na busca espiritual, 4) convergência da religiosidade com a ciência, 5) privatização da religião.

No caso do pensamento e da prática dos seguidores de Osho, se verifica claramente a integração corporal na busca de um desenvolvimento de estados de consciência superiores, bem como de formas de agir libertas dos condicionamentos de uma biografia pessoal marcada pela programação nos valores dominantes. A terapia respiratória de Renascimento, apoiada nas técnicas psicológicas de des-programação de Harry Palmer, é um claro exemplo disto.

Mayer destaca que os Novos Movimentos Religiosos são apenas a parte visível de um magma muito mais extenso que o número dos seus aderentes.

Ao nível de estudos empíricos, como resultado da nossa investigação, chegamos à conclusão de que seria necessário construir conceitos típico-ideais –no sentido e com as características dadas por Max Weber-- que permitissem confrontar a “nova religiosidade” com as formas mais comuns da religiosidade tradicional. Apenas com caráter indicativo, sugerimos prestar atenção aos seguintes itens: Tipo de religiosidade: (1) tradicional: rotinizada, institucionalizada, mentalista, moralista, culposa, altruísta, mecanizada, dogmática; (2) da Nova Era: personalizada, cotidiana, ecológica, comunitária, presentificada, corporificada.

Para concluir estas notas preliminares, comentamos aqui um outro estudioso da nova religiosidade, Campiche[37], que estabelece as diferenças entre dois tipos de fenômeno religioso, respectivamente as “seitas” e os “novos movimentos religiosos”. As primeiras, mais antigas, se desenvolveriam no interior de igrejas, de tradições religiosas institucionalizadas. Os segundos, surgidos entre 1945 y 1960, pertenceriam a um “campo cáltico” (Campbell) de religiosidade paralela, como mencionamos mais atrás.

O autor se pergunta se os Novos Movimentos Religiosos, mediante a individualização da religião, estariam efetivando uma ressacralização temporal caracterizada não por uma erradicação da religião, mas por uma transformação da sua função de controle social, em opção cultural alternativa.

Para Campiche, seitas e Novos Movimentos Religiosos oferecem, “cada um ao seu modo, uma tradução da espiritualidade em ações práticas diárias e uma explicação do mundo plausível, única e não relativa, que contrasta e se opõe ao pluralismo dominante.” [38]

Caracterização dos Novos Movimentos Religiosos

Segundo Campiche, sempre existiram. Porém, seu impacto mediático (exotismo, promiscuidade, escândalos, desprogramação) os faz aparecer como “novos”. Lembrar as espetaculares notícias sobre Jim Jones e o suicídio coletivo da sua comunidade na Guiana, assim como sobre a ação do FBI na destruição da comunidade de David Koresh nos Estados Unidos.

O novo parece ser a sua proliferação, bem como a sua propensão a “combinar elementos opostos presentes em outras religiões e a reorganizar prioridades enraizadas em outras tradições religiosas” [39].

Os Novos Movimentos Religiosos ofereceriam um refúgio ao relativismo que resulta da desintegração da ética na sociedade atual. Desintegração da identidade individual, perda de sentido de la vida, anomia pessoal. As adesões aos NMR costumam ser minoritárias em relação às confissões tradicionais e institucionalizadas, verificando-se uma circulação rápida de membros entre os distintos movimentos, ou o simultâneo pertencimento a mais de um.

Ao traduzirem a espiritualidade em ações práticas diárias, repensam e readequam a relação entre o espiritual e o temporal, diferentemente do que ocorre com a religiosidade esporádica, circunscrita a momentos extra-cotidianos, típica da religiosidade tradicional.

O autor sugere uma série de ítems a pesquisar no estudo das seitas e NMR:

- 1) Gênese: contexto da fundação.
- 2) Área geográfica.
- 3) Fundador.
- 4) Profetas, Revelações, Livros.
- 5) Estrutura organizacional. Hierarquias, funções. Membros: categorias.
- 6) Doutrina: Princípios. Ética (valores): Paraíso, Felicidade, Saúde, Harmonia, etc.

7) Práticas. Ritos e cultos.

8) Relações com a sociedade mais abrangente, outros movimentos ou instituições religiosas.

“Integrismo” e “fundamentalismo” são categorias criadas por adversários das seitas e dos novos movimentos religiosos. Como toda conceituação envolve tomadas de posição, preconceitos, pontos de vista, a sua explicitação aumenta a possibilidade de que o leitor “dessacralice” as argumentações do cientista social. Para isto, Campiche sugere ao estudioso:

a) Explicitar suas opções. Trata-se de um olhar desde dentro ou desde fora da comunidade religiosa estudada? Qual é a intenção da investigação, seus pontos de partida (supostos, crenças, afinidades ideológicas), sua finalidade?

b) Des-centrar o olhar. Pensar o fenômeno em outro contexto, outro país, outra cultura. Pode permitir ver desde outra perspectiva, mostrando como adaptações locais certos traços que poderiam se pensar como universais.

c) Conhecer mínimamente o contexto meio que os inclui. A sociedade abrangente em cujo interior agem: como são vistos? que pensa deles? Quantos são em relação às religiões dominantes?

d) Retomar periodicamente a análise. Auge e esquecimento dos estudos sobre os NMR. A banalização do carisma, o fracasso de um movimento, podem iluminar as relações entre inovação religiosa e mudanças sociais.

e) Dispor de uma teoria.

O propósito deste texto é o de ser necessariamente inconcluso. Seu caráter é exploratório, indicativo. Apenas tentamos clarificar certos pontos de partida que –acreditamos—podem ser úteis na hora de analisar sociologicamente experiências religiosas pontuais do nosso tempo a partir das sugestões e recursos teórico-metodológicos utilizados por Max Weber.

Bibliografia

BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983)

HIRANO, Sedi. *Castas, estamentos e classes sociais em Marx e Weber* (São Paulo: Alfa-Omega, 1974).

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber* (Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1987).

JASPERS, Karl. *Balance y perspectiva (Discursos y ensayos)* (Madrid: Revista de Occidente, 1953).

LAZARTE, Rolando. “A revolta interior de Osho”. IV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, Universidade Federal da Paraíba, Mestrado em Ciências Sociais, 28 a 31 de maio de 1995, João Pessoa, Resumos, p. 121.

LAZARTE, Rolando. “Los límites del conocimiento discursivo en la perspectiva de Max Weber”,

in: *Nómada*, San Juan de Puerto Rico (maio 1995), pp. 73-81.

LOVECRAFT, Howard Phillips. *Viajes al otro mundo: Ciclo de aventuras oníricas de Randolph Carter* (Madrid: Alianza Editorial, 1970).

MILLS, Carl Wright. *A Imaginação sociológica* (Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1975 [1959], 5a. ed.).

WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1944 [1922]).

WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973).

WEBER, Max. "La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", in *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973).

WEBER, Max. *Ensayos de sociología contemporánea* (org.) por Hans Gerth e Carl Wright Mills (Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1975)

WEBER, Max. "La ciencia como vocación", in Hans Gerth e Carl Wright Mills (eds.) *Ensayos de sociología contemporánea* (Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1975).

WEBER, Max. "Psicología social de las grandes religiones", in Hans Gerth e Carl Wright Mills (eds.), *Ensayos de sociología contemporánea* (Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1975) pp. 327-369. [Trata-se da introdução ao texto "A ética econômica das grandes religiões", publicado no *Archiv* em 1915].

WEBER, Max. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (org.) por José María García Blanco. (Madrid: Ed. Tecnos, 1985).

WEBER, Max. "Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía", in *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (org.) por José M. García Blanco (Madrid: Ed. Tecnos, 1985) pp. 3- 173.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (São Paulo: Ed. Pioneira, 1989, 6a. ed.).

Notas [1] Texto apresentado pelo autor, organizador do Workshop "Novos movimentos religiosos: o reverdecer da religiosidade no milênio", Utrecht, Holanda, 1996, reunião organizada pela International Society for the Study of European Ideas.

[2] Sociólogo, ensaísta e pintor. Autor de "Max Weber, ciência e valores (São Paulo: Cortez, 1996). Colaborou com [La Insígnia](#), [La NaciOn Line](#), [Los Andes On Line](#), *A Arte da Palavra*, *Pliegos 12*, *El Zahir* e outras publicações.

[3] "Los límites del pensamiento discursivo en la perspectiva de Max Weber", *Nómada*, San Juan de Puerto Rico, n. 1 (abril 1995), pp. 73-81.

[4] Karl Jaspers, "Max Weber" in: *Balance y perspectiva* (*Discursos y Ensayos*) (Madrid: Revista de Occidente, 1953), p. 5.

[5] Carl Wright Mills. *A Imaginação sociológica* (Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1975 [1959], 5a. ed.).

[6] Max Weber (1989). *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (São Paulo: Ed. Pioneira, 1989, 6a. ed.), p. 131.

[7] Max Weber. "Psicología social de las grandes religiones", in Hans Gerth e Carl Wright Mills

- (eds.), Ensayos de sociología contemporánea (Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1975) p. 330.
[Trata-se da introdução ao texto "A ética econômica das grandes religiões", publicado no Archiv em 1915]
- [8] Ibidem, p. 131.
- [9] Max Weber, "Conceptos sociológicos fundamentales" in: Economía y Sociedad (México: Fondo de Cultura Económica, 1944). p. 79.
- [10] Richard J. Bernstein, Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), p. 11.
- [11] Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", in Ensayos sobre metodología sociológica (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973), p. 43.
- [12] Max Weber, "La ciencia como vocación", in Hans Gerth e Carl Wright Mills (eds.) Ensayos de sociología contemporánea (Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1975), p. 187.
- [13] Howard Phillips Lovecraft, Viajes al otro mundo: Ciclo de aventuras oníricas de Randolph Carter (Madrid: Alianza Editorial, 1970), p. 38.
- [14] Ibidem, p. 40.
- [15] Max Weber, "La ciencia como vocación", in Hans Gerth e Carl Wright Mills (eds.) Ensayos de sociología contemporánea (Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1975), pp. 188-190.
- [16] Julien Freund, Sociología de Max Weber (Rio de Janeiro: Forense Editora, 1970), p. 24.
- [17] WEBER, Max. "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", in Ensayos sobre metodología sociológica (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973), p. 46.
- [18] Sedi Hirano, Castas, estamentos e classes sociais em Marx e Weber (São Paulo: Alfa-Omega, 1974), p. 17.
- [19] Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" in: Ensayos sobre metodología sociológica (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973), p. 70.
- [20] Ibidem, p. 43.
- [21] Ibidem, p. 62.
- [22] Max Weber, "La ciencia como vocación", ob. cit., p. 187.
- [23] Max Weber, "La 'objetividad' ..." p. 79.
- [24] Max Weber, "Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía", in El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales (org.) por José M. García Blanco (Madrid: Ed. Tecnos, 1985), p. 13.
- [25] Max Weber, "Conceptos sociológicos fundamentales", in: Economía y sociedad (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), p. 6.
- [26] Max Weber, "La 'objetividad'...", p. 65.
- [27] Ibidem, p. 68.
- [28] Max Weber, "La ciencia como vocación", in Hans Gerth e Carl Wright Mills (eds.) Ensayos de sociología contemporánea (Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1975), p. 172.
- [29] Ibidem, p. 190.
- [30] Ibidem, p. 188.
- [31] Ibidem, pp. 190-191.

[32] Ibidem, p. 192.

[33] Max Weber, "Psicologia social de las grandes religiones", in Hans Gerth e Carl Wright Mills (eds.),

Ensayos de sociología contemporánea (Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1975) pp. 327-369.

[Vide obs. à nota 7] .

[34] Ver Fritjof Capra, O ponto de mutação (São Paulo: Ed. Pensamento, 1984).

[35] Ver Allan Watts, Tabu. O que não deixa você saber quem você é (São Paulo: Ed. Três. Edição especial de Planeta, n. 53, s.d.p.)

[36] Ver Rolando Lazarte, "A revolta interior de Osho", IV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, Universidade Federal da Paraíba, Mestrado em Ciências Sociais, 28 a 31 de maio de 1995, Resumos, p. 121.

[37] CAMPICHE, Roland, "Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), divergencias y convergencias" in: Cristianismo y Sociedad, n. 93 (1987), pp. 9-19.

[38] Ibidem, p. 10. Sublinhado nosso.

[39] Ibidem, p. 11.