

Desvendando a religião e as religiões mundiais em Max Weber

Revealing religion and the world religions in Max Weber

Arilson Silva de Oliveira*

Resumo

Apresentamos Max Weber como um dos sociólogos e historiadores mais importantes dentre aqueles que se dedicaram ao estudo do fenômeno religioso. Na verdade, é possível afirmar que a análise da religião compreende um dos aspectos mais fundamentais de sua obra sócio-histórica. De modo geral, esse tema aparece em seus textos de duas maneiras diferentes, quais sejam: enquanto um objeto analisado em sua singularidade e enquanto uma manifestação social que influencia de maneira significativa os demais aspectos da vida comunitária. Aqui, observamos como ele se muniu de um método particular e utilizou-o como parâmetro para compreender historicamente a religião. Ao se debruçar sobre as religiões mundiais (confucionismo-taoísmo, judaísmo-cristianismo e hinduísmo-budismo), Weber estuda a racionalização cultural de suas cosmovisões. Todavia, para ele, a influência da religião sobre a vida prática varia muito segundo o caminho da salvação/libertação que é prescrito e segundo a qualidade psíquica (ou imaginada) da salvação que se pretende alcançar.

Palavras-chave: Max Weber; Religião; Religiões mundiais; Racionalização.

Abstract

We present Max Weber as one of the most important sociologists and historians among those who dedicated themselves to the study of the religious phenomenon. Actually, it is possible to say that the analysis of religion involves one of the most fundamental aspects of his socio-historical work. As a whole, this subject appears in his texts in two different forms, i.e., as an analyzed object in its particularities, and as a social manifestation which influences, in a significant way, the other aspects of communitarian life. Here, we observe how he equipped himself with a particular method, rescued Kantian rationality and applied it as a parameter to historically understand religion. While he dedicated himself to study world religions (Confucianism-Taoism, Judaism-Christianity, and Hinduism-Buddhism), Weber analyzes the cultural rationalization of their cosmovisions. However, for him, the influence of religion over practical life varies a lot according to the path of salvation/liberation which is prescribed in terms of the psychological (imagined) quality of the salvation which is intended to be reached.

Key words: Max Weber; Religion; World religions; Rationalization.

Artigo recebido em 8 de maio de 2009 e aprovado para publicação em 1º de junho de 2009.

* Mestre em Sociologia e doutorando em História pela Universidade de São Paulo (USP), bolsista da Fapesp, e-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br

1 Definição da religião

É de suma importância iniciarmos nossa compreensão da religião sob o olhar weberiano, buscando entender como Max Weber, considerado por muitos o maior dentre os sociólogos da religião, analisou-a de maneira geral e classificou as diversas religiões que de uma forma ou de outra influenciam significativamente os homens até os nossos dias.

Inicialmente, podemos observar que, para outros teóricos diferentes de Weber, como Lévy-Bruhl, James Frazer e Émile Durkheim, o porquê da presença ou permanência da religião é o mesmo onde quer que haja religião. Todos eles trabalham com a busca da essência religiosa, questão que “fora por Weber afastada como sociologicamente irrelevante ou inoportuna, já no início de suas análises sobre a comunidade religiosa na obra *Economia e sociedade*” (NEGRÃO, 2005, p. 25). Nessa passagem indicada por Lísias Negrão, Weber é categórico ao dizer que se preocupa sócio-historicamente com as condições e os efeitos das ações comunitárias, e estas sob a compreensão das vivências, das representações e dos fins subjetivos, ou seja, do sentido dado às ações cotidianas.

Weber também é concludente ao afirmar que o porquê da presença e permanência da religião está relacionado com as circunstâncias sociais (econômicas, políticas e culturais). No entanto, para ele, a religião surge com a mesma finalidade que para Frazer: satisfazer as necessidades da vida. Consequentemente, a religião vem a proporcionar uma atmosfera existencial: “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra” (WEBER, 2000, p. 279).

Assim, ao falar das religiões, Weber indaga sobre as condições e efeitos desse tipo de ação comunitária. E ao afirmar que a religião é uma “ação comunitária”, ou seja, mais do que um conjunto de crenças, ou uma realidade que paira acima dos indivíduos, ela se transforma, na sua concepção, em um certo tipo de ação específica.

Cabe trazer aqui a definição de ação comunitária, tal qual formulada pelo autor. Em *Ensaio de sociologia*, ele escreve que “ação comunitária é aquela ação que é orientada pelo sentimento dos agentes de pertencerem a um todo”,¹ e que difere da ação societária, na medida em que esta é definida como “uma ação que é orientada no sentido de um ajustamento de interesses racionalmente motivados” (WEBER, 1979, p. 215). Enfim, ao definir a religião como “um determinado tipo de ação comunitária” (WEBER, 2000, p. 279), Weber ressalta seu aspecto congregador que tem

¹ Diz Weber: “só os virtuosos da religião, o asceta, o monge, o sufi, o dervixe, perseguiram um bem de salvação ‘extramundano’, em comparação com os mais consistentes bens intramundanos. E nem sequer este bem de salvação extramundano era de modo algum só transcendente” (WEBER, 1987, t. I, p. 244).

impacto sobre a ação dos indivíduos, na medida em que fornece parâmetros comuns para aqueles que pertencem a essa comunidade.²

2 Foco weberiano

Weber está preocupado com a motivação, religiosa ou mágica, da ação social, que em sua existência original está voltada para este mundo e que se orienta através da experiência. Assim, o *habitus* imanente (intramundano) representa para as religiões mundiais, em sua origem, uma primeira importância.

Ao se debruçar sobre as religiões mundiais (confucionismo-taoísmo, judaísmo-cristianismo³ e hinduísmo-budismo), Weber estuda a racionalização cultural de suas cosmovisões. Essas religiões mundiais que Weber aborda são aquelas nos seus primórdios, sempre focadas no período formador (*der alder*). Por exemplo, para comentar sobre o islã, Weber volta-se para os séculos VII e VIII e para comentar sobre o vaishnavismo, em seus diversos momentos, fala dos *bhagavatas*, do deus Krishna presente na *Bhagavad-gita*, do desenvolvimento de um culto criptoerótico, de seus divulgadores Ramanuja, Madhva e Caitanya, e dos seus momentos de reforma em torno da adoração do deus *Vishnu*.

Weber classifica também as religiões mundiais de acordo com o modo como avaliam o mundo. O confucionismo e o taoísmo, por exemplo, enfatizam o “aqui e agora” e advogam um estilo de vida de aquiescência passiva ao *status quo*. O judaísmo, o cristianismo, o budismo e o hinduísmo explicam a existência do dualismo do mundo temporal e da realidade última, e defendem a transcendência do primeiro no pensamento e na ação. Para o sociólogo e historiador alemão, o potencial de racionalização de uma religião depende de sua capacidade de representar a realidade fenomênica objetivamente, como natureza pura, ou eticamente, como o domínio de fins últimos. Ele argumenta que só a cosmovisão judaico-cristã possui uma estrutura interna que contrasta uma natureza objetiva com a teleologia ética, forçando, assim, uma interiorização, que representa um imperativo transcendente ao governar a solução dos conflitos sociais. Negar o mundo é necessário para a racionalidade ética judaico-cristã, mas não suficiente. Por outro lado, a contemplativa “fuga

² Vale salientarmos que alguns autores diferenciam a concepção de religião presente em *Ensaio de sociologia* e em outras obras de Weber, mas em toda a obra weberiana é central a discussão da teodiceia, o que as estatui em equipolência conjectural e epistemológica.

³ Cabe incluir neste grupo o islã. Em relação ao islã, Flávio Pierucci afirma que “Weber não teve muito tempo de vida bastante para escrever um tratado sistemático inteiramente dedicado” a essa religião, “como era sua vontade”. De certo modo, “um ensaio exclusivo sobre o islã de fato constava de seu programa de estudos comparativos sobre ‘A Ética Econômica das Religiões Mundiais’, mas [Weber] morreu antes da hora, tendo-os feito, e extensos, para o judaísmo antigo, para as religiões da China (confucionismo e taoísmo) e as da Índia (hinduísmo e budismo)” (PIERUCCI, 2002, p. 76).

da realidade” (ou fuga da ilusão que aparentemente se passa como realidade), característica da reação hinduísta e budista, da separação entre existência e essência, corresponde a um afastamento do conflito moral, e não à imposição de um controle sobre ele.

Em um segundo momento, em relação às religiões não protestantes, portanto, sacramentais ou mágicas, Weber afirma que as diversas formas de união mística e suas imersões contemplativas, das quais fazem parte as “atividades místico-sexuais” do amor a Krishna, em *bhakti*, a busca e imersão no *nirvana* (budismo), a meditação no símbolo *Yin-Yang* taoísta, a dança *darvish* (dervixe), entre outras, são especificamente sagradas e divinas por sua não cotidianidade psíquica e pelo valor intrínseco dos respectivos estados (WEBER, 1987, t. I, p. 245).

3 Exemplo

Vejamos o exemplo da união *darvish*. O ritual *darvish* é um ato de amor e um drama de fé para os sufis (místicos islâmicos). Ele tem uma forma altamente estruturada, passando de movimentos leves que vão aumentando dinamicamente até que o adepto atinja o estado de transe. A música que acompanha os rodopios desde o começo até o fim passa por tons vibrantes e o efeito é de um êxtase hipnótico. O cântico de poesias, a rotação rítmica e a música contínua criam uma síntese que, de acordo com os sufis, induz uma sensação de felicidade e uma espécie de vôo místico sinérgico.

O *mawlawiya* (agente da dança, membro das ordens sufis *tariqahs*) usa um chapéu de lã (= *suf*) de pele de camelo representando uma lápide, e uma camisa branca larga simbolizando uma mortalha – quando tira o casaco preto, ele nasce espiritualmente para a Verdade. Os *darvishes* permanecem de pé com os braços cruzados, postura que significa o número um, testemunhando a unidade de Allah. A cada rodopio passam em frente ao *shaikh*, que se veste com pele de carneiro pintada de vermelho. Este é o lugar de Jalal al-Din Rumi, 1207-1273 d.C., grande poeta místico de Konya, Turquia, e seu fundador; e eles sabem que o *shaikh* é um canal para a graça divina. Ao começar a série de quatro movimentos da cerimônia, os *darvishes* se curvam uns para os outros homenageando a presença do espírito em cada um. Quando descruzam os braços, abrem a mão direita para o céu, em oração, prontos para receberem a graça divina. A mão esquerda, na qual eles fixam o olhar, é voltada para a terra para deixar fluir esta mesma graça. E com os pés firmes no chão, fazem sua ligação com a terra através da qual a graça flui. Virando-se da direita para a esquerda, eles abarcam toda a criação enquanto entoam o nome de Allah no coração. Dançando em volta do próprio eixo (eixo físico localizado no centro do próprio *self*, do universo ou do seu

coração), eles chegam ao “olho do furacão”, local sossegado em meio à tormenta, e aí relembram o Divino Ser que vive em seu interior.

“Amai menos o jarro, e mais a água”, concluem. A água representa no sufismo a senda espiritual denominada *tariqah*, a qual simboliza o caminho no deserto de um oásis a outro. Obviamente, esse caminho não está demarcado claramente como uma estrada; ele não é nem mesmo visível, mas está lá para os iniciados e para todos que o procuram com sinceridade. Para encontrar o caminho das águas no deserto sem trilha, precisa-se conhecer intimamente a região, e a dança é o reconhecimento do terreno arenoso, ao mesmo tempo que o próprio sabor da água ansiada.

Para Weber, a busca

dos *darvishs* por salvação, derivando-se de fontes hindus e persas, pode ter características orgiásticas, espiritualistas ou contemplativas em diferentes instâncias, mas em nenhum caso ela constitui “ascetismo” no sentido especial deste termo, o qual nós temos empregado. (WEBER, 1966, p. 182)

Ou seja, a religiosidade dos *darvishs* nasce de fontes místicas, extáticas e distantes do ascetismo ocidental protestante.⁴

Através desse exemplo, vemos que a categoria que Weber utiliza para caracterizar o fenômeno religioso das religiões mundiais como um todo é o conceito de “divino”, que lhe parece mais fundamental que o de deus. Por isso, a ação religiosa, que é o seu interesse principal, é definida justamente como a relação do homem com esse divino, seja tal divino um símbolo, uma alma, os Deuses, um santo, um profeta, os antepassados, as entidades fantasmagóricas, os maus espíritos, etc.

4 Weber versus Durkheim

Para Weber, o conceito de deus está relacionado intrinsecamente ao culto religioso, e, de fato, esse conceito surge em decorrência de fenômenos casuais que são mantidos tão somente em virtude do culto:

Os “Deuses” representam muitas vezes, e não apenas em sociedades pouco diferenciadas, uma desordenada união de criações acidentais, casualmente mantidas pelo culto. Os Deuses védicos não constituem, todavia, uma réplica ordenada de Deuses. Mas, no geral, como uma reflexão sistemática sobre a prática religiosa, por um lado; e por outro, como a racionalização da vida em geral, com suas exigências típicas crescentes enquanto aos serviços dos Deuses, as quais hão alcançado um certo estado, que em cada caso pode ser muito diferente, surgindo a “formação do panteão”, isto é, a especialização e rigorosa caracterização de determinadas figuras divinas, por um lado; e, por outro, sua dotação com atributos fixos e alguma demarcação de suas “competências” respectivas. No entanto, a crescente personificação antropomórfica das figuras divinas não se identifica e nem marcha

⁴ Sobre os *darvishs* ver: Smith (1991), Baldick (1994) e Ernst (1999).

paralelamente com a crescente demarcação e garantia de suas competências. Poucas vezes ocorre o contrário. (WEBER, 1992, p. 334)

Nesse contexto, os símbolos são algo realmente importante, na medida em que são os meios capazes de dar uma significação às forças sobrenaturais nas quais o homem acredita, isto é, são um meio de tornar tangível algo que é puramente espiritual.

Nota-se que nesse aspecto a perspectiva de Weber diverge da de Durkheim. Em Durkheim, o símbolo é a expressão de uma realidade que realmente existe, a sociedade. Para o sociólogo francês, a própria existência de religiões arcaicas nos assegura que elas detêm uma realidade que se expressa no símbolo. É importante lembrar que Durkheim analisa o símbolo como a maneira pela qual a sociedade representa a si mesma e o mundo que a cerca, mudando conforme a visão e o sentimento de si mesma (DURKHEIM, 1996 p. XXIII-XXIV). Nesse contexto, os símbolos podem nos parecer absurdos, mas o nosso objetivo como cientistas, na visão durkheimiana, é descobrir a realidade que eles representam e seus significados mais profundos. Assim, para o autor das *Formas elementares da vida religiosa*, os mais ancestrais ritos e mitos traduzem necessidades humanas e aspectos da vida, sejam individuais ou sociais; e as razões com as quais o fiel as justifica podem ser adventícias para o pesquisador, mas, no fundo, são razões verdadeiras, influentes e consistentes. Para Weber, por outro lado, o símbolo é apenas uma forma de tornar concreta a ideia de uma força espiritual, que em sua representação plenamente desenvolvida caracteriza o “pensar mitológico” ou “pensar analógico” (WEBER, 1992, p. 333), ou seja, a magia simbolicamente racionalizada.

A consideração acerca do totemismo realça ainda mais tal divergência entre os autores. Se, para Durkheim, essa era a forma elementar e mais primitiva de religião, e o totem representava, na verdade, a importância atribuída à própria comunidade, mesmo que de maneira inconsciente, para Weber, o totem não é mais que o símbolo de uma fraternidade sob garantia mágica, que não está limitado a fins político-sexuais e nem ao clã. Na verdade, “se trata de uma relação específica entre um objeto – no tipo mais puro, um animal – e um círculo humano determinado; objeto que representa um símbolo de fraternidade, primitivamente à posse comum pelo ‘espírito’ do animal comido” (WEBER, 1992, p. 352).

Para Weber, não basta estabelecer que a função do totem é reproduzir o culto animista do divino nas comunidades clânicas, ou que as religiões e comunidades derivam em geral do totemismo, pois o totem não está limitado aos fins político-sexuais, nem em geral ao clã, tampouco nasceu necessariamente nesse campo, senão que representa um modo estendido de colocar as fraternidades sob garantia mágica.

Desta forma, em torno dos aspectos constitutivos da análise da religião em Weber, acreditamos ser importante insistir sobre sua concepção mais geral acerca do fenômeno, ou seja, sua concepção ontológica da religião. Assim como em Durkheim, o qual possui uma concepção ontológica estreitamente ligada com a concepção de sociedade, e mesmo com seus pressupostos, o mesmo ocorre na obra de Weber, embora tal fato não possa ser apreendido com tanta clareza. Sabemos que, para Weber, a sociedade não é vista meramente como uma entidade *sui generis*, a qual possui uma realidade concreta que se impõe ao indivíduo; e o que importa é o fato da interação, na medida em que influencia a conduta humana. Para Weber, não importa por que o homem recebe determinada identidade condutora, mas o que ele fez ou fará com ela.

5 Ação religiosa

As diferentes formas de interação, as quais têm lugar nas diferentes esferas da vida, são o fator determinante das ações humanas, e é justamente essa ação o elemento essencial da análise sócio-histórica weberiana, na medida em que o autor tem como preocupação maior compreender o sentido da ação, tal qual percebido pelos agentes, neste caso, religiosos.

Quanto às dicotomias religiosas, Weber identifica, entre outras diferenciações, a religião considerada como “puramente ritual” (como a indiana) ou aquela munida de uma “ética de responsabilidade”. Esta última, caracterizada por “aceitar” o mundo e tentar se adaptar a ele, como nas religiões chinesas e no monacato bizantino (WEBER, 1992, p. 461); e a “ética de convicção” [*Gesinnungsethik*] no valor ético da riqueza, como meio universal de aperfeiçoamento moral, orientada no sentido da salvação/libertação,⁵ que se caracteriza por uma *dominação racional do mundo*. Neste último caso, a religião se torna a finalidade da própria conduta de vida, e a ação no mundo depende do significado atribuído por ela (WEBER, 1992, p. 423).

Para Weber, a influência da religião sobre a vida prática varia muito segundo o caminho da salvação/libertação que é prescrito e segundo a qualidade psíquica (imaginada) da salvação que se pretende alcançar. Essa diferença existente entre as “éticas de convicção” faz com que ele apresente uma nova distinção no fenômeno religioso, que são o comportamento ascético e o comportamento místico.

De modo geral, as concepções de misticismo e ascetismo como termos contrapostos são pontos de partida essenciais no estudo das religiões em Weber, estando presentes em todas as suas análises sócio-históricas da religião.

⁵ Ressaltando que o termo “libertação” ao invés de “salvação” se encaixa melhor – é mais apropriado – ao contexto indiano (hinduísmo, budismo e jainismo), deixando “salvação” às demais religiões mundiais que possuem “éticas de convicção”.

Ele afirma que o misticismo não tende ao estado de ação, mas de “possessão”, pelo qual o indivíduo não é um instrumento, mas um receptáculo do divino. Desse modo, a ação mundana tem que se manifestar como um perigo para o transe religioso totalmente irracional e extramundano. O ascetismo racionalmente ativo, por outro lado, funciona no interior do mundo ao afirmar seu poder sobre o mundo, e tenta dominar o que é animal e perverso por meio do trabalho em uma “vocação mundana”. Para Weber, esse ascetismo contrasta radicalmente com o misticismo, se o segundo chega à conclusão de fuga do mundo. O contraste entre eles se reduz se o místico contemplativo não chega à conclusão de que ele deve fugir do mundo, mas, como os ascetas intramundanos, permanece nas ordens do mundo.

Weber discute esse tema de modo conclusivo, comparando o Ocidente e o Oriente:

A diferença histórica decisiva entre os tipos de religiões de salvação, predominantemente orientais e asiáticas, e aquelas encontradas primordialmente no Ocidente, é que as primeiras geralmente culminam em contemplação e as segundas em ascetismo. A grande importância desta distinção, mesmo para nossa pura consideração empírica das religiões, não é de forma alguma diminuída pelo fato de que a distinção é fluida: há recorrentes combinações de características místicas e ascéticas demonstrando que esses elementos heterogêneos podem se combinar, como na religiosidade monástica [católica] do Ocidente. (WEBER, 1966, p. 177).

Em suma, no caso do misticismo, a religião propõe que o homem seja um “recipiente” do divino em contemplação, o que pressupõe uma abstenção de toda atividade mundana, para que se crie um vazio interior, que deve ser preenchido por esse divino contemplado. Nesse caso, há uma postura de renúncia do mundo e uma glorificação do ócio racional e contemplador e do rito purificador.

O ascetismo (ou ascese), por outro lado, é caracterizado como uma postura ético-religiosa em que o homem se concebe como um instrumento da vontade divina, e, dependendo do que a religião defende como sendo a vontade divina, a ascese pode se manifestar de duas maneiras distintas. No primeiro caso, temos uma ascese que postula uma recusa do mundo, pelo qual o adepto adota a postura de “estar no mundo sem ser do mundo”, e acredita que pela prática de orações e da caridade contribui para o “reino de deus”, como é o caso dos monges católicos medievais. No segundo caso, temos uma ascese que acontece no mundo, no qual o trabalho é visto como a possibilidade de glorificação de deus. Os calvinistas representam perfeitamente esse último caso e, como se sabe, Weber considera a conduta calvinista como o terreno mais fértil para o “espírito” do capitalismo, ou seja, para uma racionalização tecnocrata, mecanicista e desencantada.

Aos poucos, a ação religiosa, que era apenas uma coerção da divindade, passou a ser também um culto à divindade, especialmente à divindade responsável pela ética, na medida em que se tratava de um deus especializado na proteção da declaração do direito, bem como o deus que dispusera do oráculo. Inicialmente, os Deuses não tinham qualquer função ética, apenas a de proteger esse tipo particular de ação, a qual era claramente determinada pelos homens. Entretanto, houve uma seletiva importância à função ética dos Deuses, e em algumas religiões isso passou a ser uma determinação dos próprios Deuses em que “a elaboração conceitual deste postulado [...] dá lugar ao desenvolvimento de uma ética religiosa” (WEBER, 1992, p. 350). Com isso, a relação com a divindade deixa de ser uma relação de coerção por parte dos homens e de uma simples prática ritual, passando a existir a ideia de que se deve praticar os mandamentos, como garantia de assegurar a boa vontade dos Deuses. Há, por assim dizer, uma certa inversão de lugares: se antes o homem recorria às divindades para ordenar o mundo, agora orienta sua ação no sentido de obedecer à vontade delas, com vistas a obter sua complacência supramundana. Esse é, sem dúvida, um traço constitutivo das religiões monoteístas, que surgem justamente com a ideia de um deus universal, onipotente e onisciente.

Entretanto, tudo isso traz um questionamento que caracteriza as religiões mundiais: como pode ser a divindade uma entidade tão perfeita e poderosa, e o mundo, que ele criou, tão rodeado de misérias? Isso é o que Weber chama de “problema da teodiceia”, ou seja, a necessidade de explicação para o sofrimento, o qual tem consequências fundamentais para sua análise das religiões e da relação destas com as demais esferas da vida: doméstica, econômica, política, artística, erótica e intelectual.

Assim, seguindo seu método de explicação compreensiva, Weber procurou vincular o surgimento dessas religiões à problemática da teodiceia, que se interessa, *a priori*, pela justiça cósmica e pelas experiências, focalizando a mortalidade do homem.⁶ Exemplificando a estratégia teocêntrica, o judaísmo e o cristianismo, por exemplo, postulam a existência de uma divindade pessoal,⁷ caracterizada de vários modos em termos antropomórficos ou abstratos, os quais existem

⁶ A explicação de Weber sobre a racionalização das cosmovisões religiosas elucida aspectos importantes da teoria do valor de Habermas, pois ver a realidade social como constituída de algum modo por valores ideais tem sido um elemento fundamental da tradição neokantiana, na qual esses autores estão inseridos.

⁷ A ideia de divindade pessoal também é típica dos gregos, dos vikings, dos celtas, da América pagã, dos africanos, dos japoneses, dos chineses, etc., mas tais culturas não possuem um deus transcendente e único que está à parte da constituição imanente da criação, ou seja, que não é ao mesmo tempo o criador e a natureza de coisas criada. Na Índia, a ideia de uma divindade transcendente desse tipo surgirá com o advento do vaishnavismo e do shaivismo, no entanto, intrinsecamente divergente da ideia monoteísta judaica, já que no imaginário hindu a divindade, como Krishna, por exemplo, se expande em formas diversificadas, mantendo sua originalidade ontológica em variadas faces, mas, ao

independentemente da criação; divindade na qual o sofrimento é um dom. Para evitá-lo, o *ethos* do mundo judaico-cristão exige uma ação ajustada a comandos morais divinos. Por outro lado, as religiões orientais concebem a libertação como forma de participação em uma ordem cósmica, e minimizam o agir em relação ao conhecer ou contemplar, harmonizando-se, assim, mais com a experiência de vida dos monges mendicantes do budismo, da absorção no diagrama *Yin-Yang* taoísta, ou com a intelectualidade da ortodoxia brahmânica, do que com a vida intramundana puritana.

Segundo Weber, “em todas as partes, o problema está entrelaçado de alguma maneira com os fundamentos determinantes do desenvolvimento religioso e da necessidade de salvação [ou libertação, no caso indiano]” (WEBER, 1992, p. 412).

Portanto, a ideia de salvação surge como uma resposta para o problema da contradição entre o poder infinito da divindade e o sofrimento no mundo, na medida em que ela desloca a promessa de uma vida feliz para uma vida supramundana. A ação religiosa não tem como objetivo a felicidade nesta vida, mas na outra, o que depende da salvação. Com isso, tem-se a crença na Providência como um poder que se coloca acima dos homens e que é o responsável por seu destino, estando na origem da dissociação entre mundo e religião, os quais até então caminhavam lado a lado. De acordo com Weber, “precisamente porque esta crença [na Providência] não tem em si nenhuma solução racional do problema prático da teodiceia, acolhe as mais fortes tensões entre o mundo e deus, entre o dever ser e o ser” (WEBER, 1992, p. 415).

Weber se preocupa exatamente com a tensão existente entre a conduta religiosa e as demais esferas da vida. Na verdade, o autor se concentra especialmente sobre as religiões soteriológicas, as quais seriam responsáveis por manifestar uma ética fundada na ideia de uma fraternidade acósmica. Essas religiões de salvação, que em última análise são responsáveis por essa ideia, caracterizam-se, de acordo com Weber, como religiões cujas profecias têm por substância “dirigir um modo de vida para a busca de um valor sagrado” (WEBER, 1979, p. 376), incitando, assim, uma conduta metódica de vida orientada para a busca desse sagrado, o qual se sustenta na promessa de libertação do sofrimento. Desta maneira, os fiéis orientam sua conduta de modo a atingir um estado sagrado que lhes garanta a salvação, e esta atitude “é ainda mais provável quanto mais sublimada, mais interior e mais baseada em princípio é a essência do sofrimento, pois é importante colocar o seguidor em um estado permanente que o proteja intimamente contra tal sofrimento” (WEBER, 1979, p. 376).

mesmo tempo, sempre representada como a imanência manifesta, pois, sem ela, estaria desprovida da constituição de Absoluto, a qual abrange o Todo existente.

É justamente esse sentimento comum de um sofrimento que existe ou que pode vir a existir que congrega os fiéis em torno de uma comunidade religiosa; comunidade na qual todos procuram agir orientados pelo princípio da fraternidade, com o intuito de se manterem livres do sofrimento. De acordo com Weber, esse “princípio da fraternidade” exige, por parte de todos, uma atitude de *caritas*, que por definição é um amor concreto, que visa ao bem de todo sofredor, do próximo, do homem em geral e até mesmo do inimigo. A *caritas* prescreve atitudes benevolentes, porque cada indivíduo deve amar o outro “de todo coração, com toda a mente e com toda alma”. Tal atitude é requerida dos indivíduos para satisfazer a divindade, e é para com ela que o primeiro dos dez mandamentos da tradição judaico-cristã exige esse amor, quando prescreve amá-la acima de tudo. Assim, o homem foi levado a um acosmismo do amor sem objeto, na medida em que não importa a quem dirige sua atitude benevolente, mas a atitude de agradar a divindade.

Tal como afirma Weber, esse amor acósmico, embora surja em meio às comunidades religiosas, não deve restringir-se aos “irmãos de fé”, pois “sua exigência ética tendeu sempre na direção de uma fraternidade universalista que ultrapassa as barreiras das associações comunais, incluindo frequentemente as de nossa própria fé” (WEBER, 1992, p. 379).

Assim concebido, o princípio da fraternidade acósmica se configura enquanto uma ética que orienta a ação humana, pregando a caridade para com todos os homens. É justamente esse princípio de amor universal que não encontra mais terreno para ser cultivado em uma cultura racionalmente organizada para a vida vocacional do trabalho cotidiano.

6 Racionalização religiosa

Para Weber, essa nova configuração cultural que surge em contraposição a um mundo no qual vigorava a ética da fraternidade é marcada por um intenso processo de racionalização que, segundo a interpretação de Habermas, corresponde à *racionalização cultural* ou conduta metódica da vida, inserida em um conjunto complexo de casos que envolvem a progressiva diferenciação e formalização das esferas culturais de valor (HABERMAS, 1987, p. 189).

Essa nova conduta racional da vida teria surgido como consequência do modo de vida proposto pelas religiões protestantes, e seria caracterizada por alguns traços essenciais, que são sintetizados a seguir, a partir da análise de Habermas (HABERMAS, 1987, p. 189) a esse respeito.

Em primeiro lugar, a cultura racionalmente organizada implicou total rejeição dos meios mágicos e de todos os sacramentos enquanto meios de salvação, o que teria como consequência um desencantamento da vida. Uma segunda condição para o processo de racionalização decorreu do

isolamento do crente em meio a um mundo que diviniza a criatura (e não mais deus), e no seio de uma religião que se nega a identificar de maneira prévia os “eleitos” de deus, e que propõe, em decorrência disto, a ideia de vocação do trabalho: é pelo êxito no trabalho que se reconhecem os eleitos de deus. Assim, instaurou-se uma ascese intramundana do trabalho profissional, que se contrapõe à negação do mundo proposta pelas tradições católica e oriental. Uma última característica desse processo de racionalização da cultura moderna apontada por Habermas, do ponto de vista da conduta humana, refere-se ao rigor metódico de uma conduta regulada por princípios, autocontrolados por um “eu” autônomo (“razão substantiva”, em contraposição à “razão objetiva” antes predominante), e que penetra sistematicamente em todas as esferas da vida. Assim, cada esfera da vida passa a ser regida por princípios que lhe são próprios, desvinculando-se gradualmente da religião, que antes englobava todas as esferas em sua totalidade.

Para Weber, essa autonomização das esferas de valor é um aspecto fundamental do processo de racionalização, é ela que caracteriza esse processo e, ao mesmo tempo, é o princípio do agravamento da tensão entre as condições mundanas da vida e a ética fraternal, pois, como ele afirma:

A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque. A divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis. (WEBER, 1979, p. 379)

Assim, Weber promove um encontro entre a religião e os demais elementos ou esferas de sua teoria sócio-histórica, que aqui estão em tensão.

7 As esferas da vida diante da religião

A primeira das esferas abordadas por Weber é a *esfera doméstica* ou clã natural, cujos laços comunais sofrem uma desvalorização pela profecia, pois quanto mais amplas e interiorizadas forem suas metas de salvação, maiores serão as distâncias do fiel em relação a seus parentes e matrimônios, surgindo uma relativa desvalorização dos laços mágicos e uma transferência da ética econômica parental para uma ética entre irmãos de fé (WEBER, 1979, p. 377-378). A segunda é a *esfera econômica*, considerada o campo no qual a tensão com a religião é mais evidente. Uma economia que se desvincula da religião e se torna uma economia racional e técnica é definida por Weber como sendo “uma organização funcional voltada para os preços monetários que se originam nas lutas de interesse dos homens no mercado” (WEBER, 1979, p. 377-378). Assim, o traço

característico da *esfera econômica* é a impessoalidade das relações – na medida em que são mediadas pelo dinheiro, o mais impessoal dos elementos – e a busca do lucro, considerado um fim em si mesmo. A contradição essencial dessa esfera com a religião se evidencia na medida em que a religião incita ações orientadas com relação a valores, ao passo que a esfera econômica exige que as ações sejam orientadas com relação a fins, ou seja, é impregnada pela instrumentalidade. A tensão se agrava na medida em que o mundo econômico se fecha em sua própria lógica, radicalizando seus princípios mercadológicos de ampliação do lucro, ou seja, minando qualquer possibilidade de que imperativos fraternais permeiem as ações dos homens quando agem neste campo.

Da mesma maneira, a *esfera política* se contrapõe à ética da fraternidade por tratar-se de um campo que se move de acordo com sua própria dinâmica consciente-racional, e na qual os homens devem agir de maneira impessoal, tal qual na *esfera econômica*, não obstante essa impessoalidade tenha justificativas de outra natureza. Segundo Weber, o princípio da tensão entre Estado e religião se deu com a instituição das religiões universais, as quais passaram a transcender as barreiras locais, e se agravou no momento em que o deus único foi também considerado um deus de amor. E isto é em si um ponto de divergência, na medida em que a política se caracteriza por algo que é diametralmente oposto ao amor fraternal: a violência. Assim, o cerne da tensão reside na própria essência do Estado moderno, no que se refere à sua função de “salvaguardar (ou modificar) a distribuição externa ou interna de poder” (WEBER, 1979, p. 383), bem como no que se refere aos meios para cumprir tal função, que não é outro senão o uso da violência.

A *esfera estética*, assim como a *esfera erótica*, caracteriza-se por um comportamento irracional, e isto assume um significado particular na sociedade moderna, quando se agrava a tensão com a ética da fraternidade. O foco dessa tensão não reside simplesmente na valorização, por parte da religião, do conteúdo da obra em detrimento da valorização da forma por parte da arte, nem mesmo na crítica religiosa ao conteúdo demasiado profano das obras de arte. Weber afirma que a competição se dá de maneira mais veemente em razão da própria função assumida pela dimensão estética no mundo moderno: em uma cultura tomada por processos racionais e instrumentalizantes, a arte surge como um refúgio para o espírito, proporcionando “uma *salvação* das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático” (WEBER, 1979, p. 391). É a arte pela arte.

Assim, a arte não só compete com a religião em sua função redentora, como também mina a possibilidade de existir uma ética da fraternidade em seu domínio, porque a ética da fraternidade se impõe de maneira objetiva e possui uma dimensão universalizante, enquanto a salvação

proporcionada pela arte é intramundana e refere-se a critérios estéticos e não divinos – critérios esses que são essencialmente subjetivos, na medida em que o gozo estético depende da sensibilidade do artista e daquele que contempla a sua arte.

Na *esfera erótica*, “a maior força irracional da vida”, existe uma profunda tensão com as religiões de salvação, a qual tem origem com a instituição do celibato monástico (budismo) e que se agrava quando o erotismo passa a assumir um significado em si próprio, desvinculando-se do controle e das nuances religiosas. No âmbito da religião, a prática sexual era concebida quase como uma “concessão” especial aos cônjuges, que deveriam entender essa prática ou como prazer divino (religião oriental) ou como uma contribuição para a perpetuação da humanidade, ou seja, que deveria ter como finalidade única a reprodução (judaísmo-cristianismo), e não apenas o prazer carnal ou prazer pelo prazer. Entretanto, ao desvincular-se da religião, o erotismo passou a ser considerado um valor em si.

O erotismo, dessa maneira aplicado e com esse sentido tão intramundano, significou um ataque frontal aos princípios religiosos, particularmente porque, para a religião, a plenitude do amor só poderia ser atingida na relação do fiel com sua divindade, e tal amor pressupunha uma doação constante do indivíduo a todos os homens. A comunhão propiciada pelo erotismo seria demasiado individual e demasiado mesquinha para uma religião que propunha ações pautadas por uma ética baseada na ideia de uma fraternidade universal, pois, como afirma Weber:

Aos olhos dessa ética, o mais sublime erotismo é o polo oposto de toda a fraternidade orientada religiosamente, nesses aspectos: deve, necessariamente, ser exclusiva em sua essência interior; deve ser subjetiva no mais alto sentido imaginável; e deve ser absolutamente incomunicável. (WEBER, 1979, p. 399)

Em suma, a essência do erotismo é diametralmente oposta à essência da ética da fraternidade, e concorre com esta na medida em que oferece uma experiência “redentora” neste e para este mundo.

Se na *esfera erótica e estética* a religião compete com forças não racionais, tentando negar, racionalmente, a validade dessas esferas, na *esfera intelectual* a religião encontra forças absolutamente racionais, na medida em que se defronta com princípios racionalmente fundamentados e que oferecem explicações para o mundo divergentes das explicações sobre as quais se sustentam as próprias crenças religiosas. Em suma, o cerne dessa tensão não reside apenas no conteúdo dessas explicações, mas na própria lógica que as inspira: enquanto, por um lado, a religião apresenta o mundo como um todo coerente, cujo sentido é dado pela própria existência de uma

divindade, como um ser perfeito que ordena o Cosmos, por outro lado, as explicações dadas pelo conhecimento intelectual se restringem a explicar as causas dos fenômenos, sejam eles naturais ou sociais, sem qualquer explicação para o sentido do mundo.

Entretanto, aquilo que o pensamento racional logrou demonstrar, ou ao menos pôr em questão, foi justamente a falta de significado do mundo, colocando, pois, uma questão crucial para a explicação religiosa: como é possível que uma divindade perfeita tenha criado um mundo com sofrimento? Obviamente, a religião tentou buscar respostas para tal questão, mas, segundo Weber, quanto mais se esforçava em buscar essas respostas, tanto mais contribuía para o desenvolvimento do pensamento racional.

Como resultado desse embate na modernidade, a religião sai desacreditada e a ciência se fortalece. Mas esta tampouco é capaz de explicar as causas e o significado de todas as coisas⁸ e, em consequência,

arrogou-se a representação da única forma possível de uma visão racional do mundo [...] e criou uma aristocracia baseada na posse da cultura racional e independente de todas as qualidades éticas pessoais do homem. A aristocracia do intelecto é, portanto, uma aristocracia não fraternal. [Em efeito] O homem do mundo considera a posse da cultura como o maior bem. (WEBER, 1979, p. 406)

E, diante dessa posse da cultura, surgem as lutas culturais, lutas por autonomia e lutas de poderes heterogêneos por autojustificação em si mesmo, independentemente das concordatas ou acomodações possíveis.

Na avaliação de Weber, a substituição de valores religiosos pela posse da cultura, ou seja, do conhecimento racionalmente produzido, traz como grave consequência a dissolução da possibilidade de que os homens do mundo moderno possam agir guiados pela ética da fraternidade, e que também já não encontrem nenhum sentido para a vida, a não ser o sentido particular que cada indivíduo possa conferir a sua própria vida e a suas ações. Dessa forma, consolida-se a destruição de uma ética fundada sobre valores objetivos, passíveis de guiar a ação de todos os homens, e inaugura-se um período no qual a única ética possível é aquela fundada na razão subjetiva, ou seja, aquela cuja validade repousa na consciência de cada homem e que é ineficaz como parâmetro regulador da ação coletiva. Nesse momento, o altar do individualismo se instala com força total, e entrona-se o egocentrismo como via de salvação e autossatisfação.

⁸ O que gera a dominação estatal e jurídica em casos de uma não resposta satisfatória ou definitiva, isto é, sem uma razão cabível. Surge a vontade como ação última e, sem convencimento racional, a decisão cabe a quem tem o poder.

A partir desta discussão sobre a autonomização de cada uma das esferas da vida, foi possível delinear o processo pelo qual a ética da fraternidade foi aprofundando a tensão com o mundo e como foi sendo gradualmente expulsa dessas esferas. Como consequência disto, Weber apresenta um diagnóstico bastante crítico e pouco esperançoso: o mundo moderno, que não deixa mais lugar para o cultivo da fraternidade acósmica, é um mundo sem sentido e no qual não existe, nem poderá existir, um parâmetro ético eficaz que oriente a ação humana, pois este mundo rejeitou a única fonte capaz de gerar uma ética objetiva: a religião encantada. Tudo isto, segundo Weber, produz uma ambição de lucro que tende a associar-se a paixões puramente agonísticas, um real “desenvolvimento monstro” no qual apenas novos profetas ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais podem estorvar os “especialistas sem espírito, gozadores sem coração” (WEBER, 2004, p. 166); “os nada”, que se iludem com o racionalismo humanista e o empirismo filosófico e científico, um ser (os “últimos homens”) com pleno dispor utilitarista.

8 O sagrado tipologizado em ação

Por conseguinte, Weber define e defende a ideia de uma ação racional do sagrado, enquanto instituição que é guiada por homens (agentes-tipos ideais) detentores de um carisma que promove uma verdadeira divisão do trabalho: os profetas. Essa divisão se dá pela existência desses profetas, que detêm o carisma individual, e do sacerdote, que atua como um funcionário a serviço das ideias interpretativas do profeta anterior, ou seja, contrário a qualquer ideia profética nova.

Além destes, Weber (2000, p. 307-308) ainda distingue os mistagogos (particularmente na Índia) – que ministram libertações mágicas sem doutrina ética e se caracterizam pelo carisma de sacramento hereditário e por reunirem comunidades especiais – dos mestres éticos (WEBER, 2000, p. 306) – os quais se conectam com os profetas, renovam as escrituras, reúnem discípulos em volta de si, ensinam a magia e o heroísmo e são geralmente intelectuais de libertação – e, finalmente, dos leigos – os quais, por sua vez, exercem o papel de consumidores do sagrado, caracterizando-se também por só eventualmente entrarem em transe religioso e por serem adeptos que cooperam com os cultos. Todos são, de alguma maneira, responsáveis pela coordenação da atividade religiosa.⁹

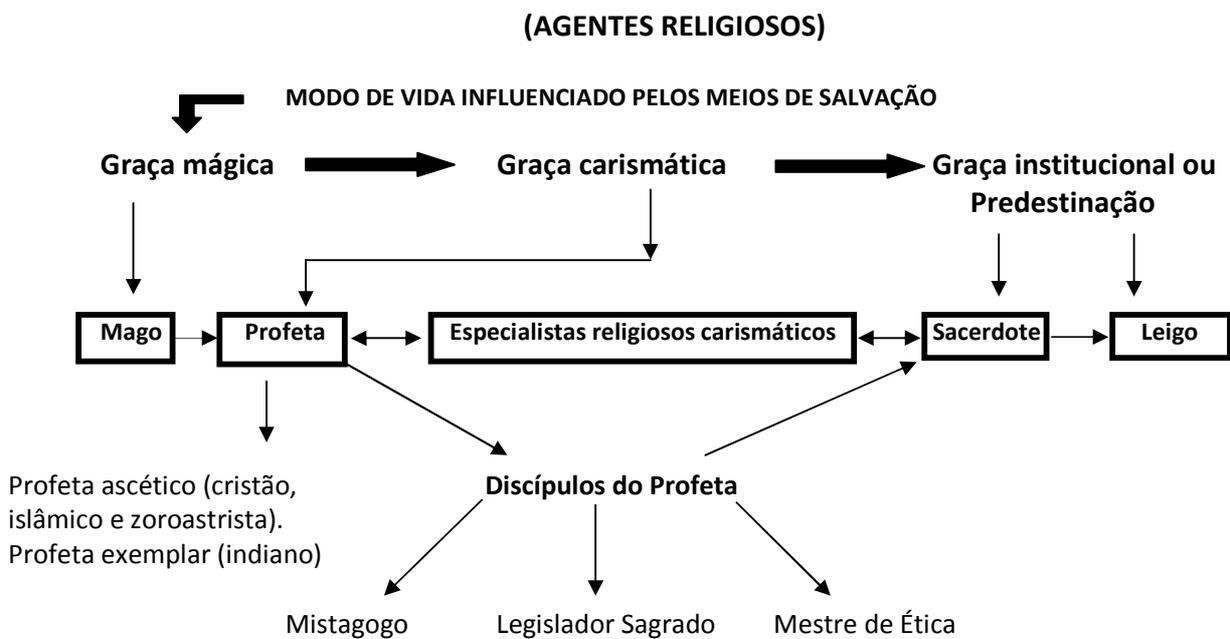
Em outras palavras, o profeta é definido como aquele que é portador de um carisma especial, sendo esse carisma entendido como um dom natural (em aptidão) e inserido por meio da nomeação comunitária. O profeta também é um líder carismático, na medida em que a sua tarefa não se limita a

⁹ Certamente, essas características são mais bem validadas como tipos ideais, pois, no plano real, encontram-se práticas mágicas no exercício do sacerdócio (bem presentes no catolicismo com o milagre da transubstanciação, por exemplo), ou magos intelectualmente bem instruídos (como os *brahmanas* indianos) – fato bem lembrado por Weber.

reproduzir a tradição, mas sempre possui uma revelação nova – diferente do que acontece com o mago ou o sacerdote – na contribuição da renovação ou fundação de uma nova comunidade “puramente religiosa”. O profeta pode ser tanto um legislador como apenas um mestre, mas o relevante é que, enquanto profeta, sua atividade não é remunerada. Ele se divide em profeta ascético (obediência como dever moral) e profeta exemplar, próprio da Índia: um homem-modelo que ensina pelo exemplo pessoal, como o fez Buddha (WEBER, 2000, p. 308). Esse profeta possui ainda representantes legislativos, os quais atuam em seu nome: são os legisladores sagrados.

Conclusão

Em suma, vejamos esquematicamente como poderíamos organizar cada um dos agentes religiosos de acordo com a teoria weberiana apresentada acima.

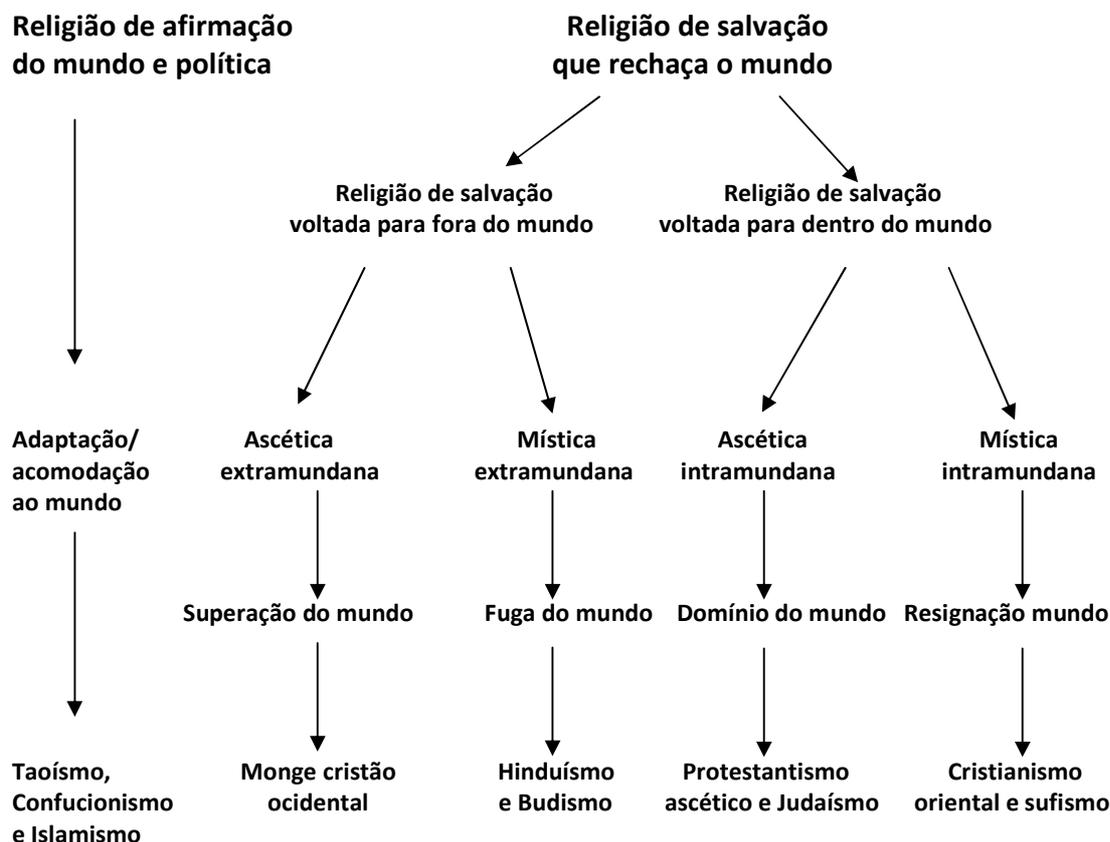


Desta forma, Weber desenvolveu uma teoria do processo de racionalização em relação às diversas imagens do mundo e ao grau de desencantamento,¹⁰ presentes em cada uma das religiões mundiais. E, “mesmo convicto de que o ponto de chegada da análise sociológica eram as realidades coletivas, apegou-se à ação social vista como exclusivamente individual” (NEGRÃO, 1997), ou seja, desenvolveu o individualismo metodológico. Mas ele temia que seu método se reduzisse ao econômico, e para solucionar a questão instituiu o que Negrão chama de “homologia de

¹⁰ Entendendo esse desencanto, a princípio, como desmagificação das práticas religiosas e também como conferição de sentido intramundano.

espiritualismo metodológico”, pela qual a religião “tem como referencial um transcendente definido simbolicamente em termos espirituais pelos próprios agentes” (NEGRÃO, 1997).

Agora vejamos, esquematicamente, a classificação das religiões mundiais por tomada de posição diante do mundo de acordo com a teoria weberiana.



Conclui-se que a diferença histórica e decisiva entre a religião asiática ou oriental e a ocidental é que a primeira conduz, prioritariamente, à contemplação e a segunda, ao ascetismo racionalizante. Como fundamentos dessa diferença, devemos anotar que: 1) a concepção de um deus onipotente é enfatizado pelas intersubjetividades religiosas do Oriente próximo, o que implica que, aqui, se fecha ou não se prioriza o caminho à autodivinização ou à união mística com a divindade; 2) existe um paradoxo na religião ocidental: um deus perfeito cria um mundo imperfeito, paradoxo do qual escapa o adepto da teoria do *Karma*; 3) a relação com deus no Ocidente é decidida juridicamente ou por leis morais; 4) o caráter racional da técnica de salvação é de procedência em parte romana e em parte judia; e, por fim, 5) a Igreja cristã tem no Ocidente uma cabeça monárquica ao lado do deus pessoal, ao contrário das religiões asiáticas, com um controle centralizado na magia ou no *dharma* (dever ritual).

Notadamente, as religiões da Índia, como o hinduísmo e o budismo, por exemplo, são semelhantes ao judaísmo-cristianismo por causa da comum atitude de “recusa do mundo”, contudo são profundamente diferentes nos resultados ético-práticos de tal recusa: elas propõem aos seus seguidores a “fuga do mundo” de fato, enquanto o judaísmo-cristianismo lhes propõe o “domínio do mundo”. Todavia, as religiões indianas, como todo o passado humano antes do advento do protestantismo, segundo Weber, não desenvolveu uma racionalidade “com sua ‘vocação profissional’ entendida como missão, exatamente como dela precisa o [espírito do] capitalismo” (WEBER, 2004, p. 68). Mas Weber não encara tal fato como desenvolvimento ou evolução, pelo contrário, vê nessa empreitada única, do ocidental puritano, um desencanto, o qual provocará a retirada dos valores mais sublimes e essenciais da vida pública, surgindo o que ele denomina de “especialistas sem espírito” e “gozadores sem coração: esse Nada [homem moderno que] imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado” (WEBER, 2004, p. 166). Para Weber, tal homem moderno, esse Nada, em tais circunstâncias, está destinado a viver em uma época desencantada (amoldada politicamente, como no islamismo; ou tentando impor-se moralmente ao mundo, como no judaísmo e no protestantismo) e racionalizante (economizando e tecnicizando o mundo ou transformando o encanto mágico em encanto tecnológico): “sem Deuses nem profetas” (WEBER, 1975, p. 191).

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey C. **Theoretical logic in sociology: the classical attempt at theoretical synthesis: Max Weber**. Berkeley: University of California Press, 1983. v. 3.
- BALDICK, Julian. **Imaginary muslims: the uwaysi sufis of Central Asia**. Irvington: New York University Press, 1994.
- BENDIX, R. **Max Weber: um perfil intelectual**. Brasília: Editora da UnB, 1986.
- CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus: mitologia oriental**. São Paulo: Palas Athena, 1994.
- CAPRA, Fritjof. **O tao da física**. São Paulo: Cultrix, 1986.
- DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Edusp, 1997.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. v. 1, t. 2.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, I. P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

ERNST, Carl W. **Sufismo**. Barcelona: Oniros-Paidós Ibérica, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Théorie de l'agir communicationnel**. Paris: Fayard, 1987. t. 1.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetória do sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 63-74, 1997.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem 'Jardim Encantado', nem clube dos intelectuais desencantado. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 59, p. 23-36, 2005.

OLIVEIRA, A. **Max Weber e a Índia: o vaishnavismo e seu yoga social em formação**. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Máquina de guerra religiosa: o islã visto por Weber. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 62, mar. 2002. p. 73-96.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito**. São Paulo: Editora 34, 2003.

SMITH, Huston. **As religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria**. São Paulo: Cultrix, 1991.

SUBRAMANIAM, Venkateswarier: the status and function of intellectuals in State and Society in India and China, some critical comparisons. **International Sociology**, England, v. 2, n. 3, p. 301-314, 1987.

WEBER, M. **The religion of India: The Sociology of hinduism and buddhism**. New York: Glencoe, 1958.

WEBER, Max. **The sociology of religion**. London: Methuen, 1966.

WEBER, Max. **The religion of China: Confucianism and Taoism**. Canada: MacMillan, 1968.

WEBER, Max. La ciencia como vocación. In: GERTH, Hans; MILLS, Carl Wright (Ed.). **Ensayos de sociología contemporánea**. Barcelona: Martínez Roca, 1975.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, 1987. t.1/2

WEBER, Max. **Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UnB, 2000. v. 1.

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