

RAYMOND ARON

as etapas do pensamento sociológico

Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília

A sociologia da religião

No pensamento weberiano a moral da convicção aparece como uma das expressões possíveis da atitude religiosa. A moral do Sermão da Montanha é o tipo desta moral. O pacifista ideal se recusa a tomar armas, a responder à violência com a violência. Weber costumava citar a fórmula "oferecer a outra face", afirmando que se esta fórmula não for sublime, é covarde. O cristão que por um esforço de vontade deixa de responder a uma ofensa está agindo com grandeza; aquele que faz o mesmo por fraqueza, ou medo, é desprezível. A mesma atitude pode ser sublime, quando exprime uma convicção religiosa, ou vil, se traduz falta de coragem ou de dignidade. A análise da moral da convicção leva, assim, a uma sociologia da religião.

O pacifismo por convicção só se explica dentro de uma concepção global do mundo. O pacifismo do cristão só é inteligível, isto é, adquire seu verdadeiro sentido com referência à idéia que ele tem da vida, e aos valores supremos aos quais ele adere. Para ser compreendida, toda atitude exige a percepção da concepção global da existência que anima o ator e na qual ele vive. Este é o ponto de partida do estudo weberiano no campo da sociologia da religião. Essas atitudes respondem à seguinte indagação: em que medida as concepções religiosas têm influenciado o comportamento econômico das diferentes sociedades?

Tem-se afirmado muitas vezes que Weber procurou refutar o materialismo histórico e explicar o comportamento econômico pelas religiões, em vez de postular que estas são apenas a superestrutura de uma sociedade cuja infra-estrutura seria constituída pelas relações de produção. Na verdade, Weber não pensava assim. Ele quis demonstrar que a conduta dos homens nas diversas sociedades só pode ser compreendida dentro do quadro da concepção geral que esses homens têm da existência. Os dogmas religiosos, e sua interpretação, são partes integrantes dessa visão do mundo; é preciso entendê-los para compreender a conduta dos indivíduos e dos grupos, notadamente seu comportamento econômico. Por outro lado, Weber quis provar que as concepções religiosas são, efetivamente, um determinante da conduta econômica e, em consequência, uma das causas das transformações econômicas das sociedades.

Sobre estes dois pontos o estudo mais elucidativo é o que Max Weber dedicou às relações entre o espírito do capitalismo e a ética protestante.

Para interpretar corretamente este famoso estudo, é preciso partir da análise do capitalismo contida na introdução e no capítulo 2 do livro. Segundo Max Weber, não há um capitalismo, mas capitalisms. Em outras palavras, toda sociedade capitalista apresenta singularidades que não encontramos em outras sociedades do mesmo tipo. O método dos tipos ideais aplica-se portanto neste caso.

Se existe um objeto ao qual esta expressão (espírito do capitalismo) pode ser aplicada de modo sensato, só poderá ser um indivíduo histórico, isto é, um complexo de relações presentes na realidade histórica que, devido a sua significação cultural, reunimos num todo conceitual. Ora, este tipo de conceito histórico não pode ser definido de acordo com a fórmula *genus proximum, differentia specifica*, porque está associado a um fenômeno significativo considerado no seu caráter individual próprio; mas deve ser *composto* gradualmente, a partir dos elementos singulares que precisam ser extraídos um a um da realidade histórica. Portanto, o conceito definitivo não pode ser encontrado no início mas sim no fim da investigação. Em outras palavras, só durante a discussão se revelará seu resultado essencial; a saber, o melhor modo de formular o que entendemos por "espírito" do capitalismo; o melhor modo, isto é, o modo mais apropriado de acordo com os pontos de vista que nos interessam aqui. Além disto, estes pontos de vista, a partir dos quais os fenômenos históricos que estudamos podem ser analisados, não são absolutamente os únicos possíveis. Como acontece com cada fenômeno histórico, outros pontos de vista nos mostrariam outros traços como sendo "essenciais". Segue-se, portanto, que sob o conceito de "espírito" do capitalismo não é necessário compreender só o que se apresenta a nós como essencial para o objeto de nossa investigação. Isto decorre da própria natureza da conceituação dos fenômenos históricos, que não enquadra, para servir como metodologia, a realidade em categorias abstratas, mas procura articulá-la em relações genéticas concretas que assumem inevitavelmente um caráter individual próprio. (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, pp. 47-48.)

É válido, portanto, construir um tipo ideal do capitalismo, isto é, uma definição centrada em torno de certas características escolhidas porque nos interessam particularmente, e porque comandam uma série de fenômenos subordinados⁽¹⁶⁾.

Segundo Max Weber, o capitalismo é definido pela existência de empresas (*Betrieb*) cujo objetivo é produzir o maior lucro possível, e cujo meio é a organização racional do trabalho e da produção. É a união do desejo de lucro e da disciplina racional que constitui historicamente o traço singular do capitalismo ocidental. Em todas as sociedades conhecidas houve sempre indivíduos ávidos de dinheiro, mas o que é raro, e provavelmente único, é o fato de este desejo tender a satisfazer-se não pela conquista, especulação ou aventura, mas pela disciplina e pela ciência. Um

empreendimento capitalista visa o lucro máximo por meio de uma organização burocrática. A expressão “lucro máximo”, aliás, não é inteiramente justa. O que constitui o capitalismo não é tanto o lucro máximo, quanto a acumulação indefinida. Os comerciantes sempre quiseram auferir o maior lucro possível, em qualquer negócio; o que caracteriza o capitalismo não é o fato dele não limitar seu apetite de ganhos, mas de estar animado pelo desejo de acumular sempre, cada vez mais, de sorte que também a vontade de produzir se torna indefinida.

A “sede de adquirir” e a “busca do lucro”, do dinheiro, da maior quantidade possível de dinheiro, em si mesmas nada têm a ver com o capitalismo. Garçons, médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários venais, soldados, ladrões, cruzados, freqüentadores de jogatinas, mendigos, todos podem ser possuídos por esta sede. . . A avidez por ganhos sem limites não corresponde em nada ao capitalismo, e menos ainda a seu espírito. O capitalismo poderia ser identificado mais com a *dominação* (*Bändigung*), pelo menos com a moderação racional deste impulso irracional. Não há dúvida de que o capitalismo se identifica com a procura do lucro, de um lucro sempre *renovado*, numa empresa contínua, racional e capitalista — ele é procura da *rentabilidade*. Ele é obrigado a isso. Onde toda a economia está sujeita à ordem capitalista, uma empresa capitalista individual que não se orientasse (*orientiert*) pela procura da rentabilidade estaria condenada ao desaparecimento. . . Chamaremos de ação econômica capitalista a que se fundamenta na expectativa de lucro, pela exploração das possibilidades de *troca* — isto é, as possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro. . . Se a aquisição capitalista é objeto de uma procura racional, a ação correspondente será analisada por meio de um cálculo efetuado em termos de capital. O que significa que se a ação utiliza metodicamente materiais ou serviços pessoais como meio de aquisição, o balanço da empresa, expresso em dinheiro, ao fim de um período de atividade (ou o valor do ativo avaliado periodicamente, no caso de um empreendimento contínuo) deverá *exceder* o capital, isto é, o valor dos meios materiais de produção movimentados para a aquisição por meio da troca. . . O importante para nosso conceito, o que determina aqui a ação econômica de modo decisivo, é a tendência (*Orientierung*) *efetiva* a comparar um resultado expresso em dinheiro com um investimento avaliado em dinheiro (*Geldschätzunseinsatz*), por mais primitiva que seja tal comparação. Na medida em que os documentos econômicos nos permitem julgar, houve, neste sentido, em todos os países civilizados, um capitalismo, e empreendimentos capitalistas baseados numa racionalização aceitável das avaliações de capital (*Kapitalrechnung*). Na China, na Índia, na Babilônia, no Egito, na antigüidade mediterrânea, na Idade Média como nos nossos dias. . . Nos tempos *modernos*, porém, o Ocidente conheceu propriamente uma outra forma de capitalismo: a organização racional capitalista do *trabalho* (formalmente) *livre*, do qual em outros lugares só são encontrados vagos esboços. . . Mas a organização racional da empresa, associada às previsões de um mercado regular e não às oportunidades irracionais ou políticas especulativas, não é a única particularidade do capitalismo ocidental. Não teria sido possível sem dois outros fatores importantes: a *separação entre a família* (*Haushalt*) e a *empresa* (*Betrieb*), que domina toda a vida econômica moderna; e a *contabilidade* racional, que lhe é intimamente associada. Encontramos também,

aliás, a separação espacial da residência e da oficina (ou loja), como por exemplo o bazar oriental e as *ergasteria* de certas civilizações. No Levante, no Extremo Oriente, na antiguidade, encontramos associações capitalistas com sua contabilidade independente. Contudo, comparativamente à moderna independência das empresas, estas são apenas tentativas modestas. . . Houve sempre uma tendência a que as empresas que procuram lucros se desenvolvessem a partir de uma grande economia familiar, quer ela seja de príncipe ou seja de senhores de domínios (*o oikos*); como bem notou Rodbertus, elas apresentam, ao lado de um parentesco superficial com a economia moderna, uma evolução divergente, talvez mesmo oposta. Contudo, em última análise, todas essas particularidades do capitalismo ocidental só receberam seu sentido moderno por sua associação com a organização capitalista do trabalho. O que conhecemos de modo geral como "comercialização", o desenvolvimento de títulos negociáveis e a Bolsa, que é a racionalização da especulação, lhe estão também estreitamente ligadas. Sem a organização racional do trabalho capitalista, todos estes fatos, mesmo admitindo que fossem possíveis, estariam longe de ter a mesma significação, sobretudo no que se refere à estrutura social e todos os problemas próprios do Ocidente moderno, que lhe são conexos. O cálculo exato, fundamento de todo o resto, só é possível na base do trabalho livre. . . Em consequência, o problema central numa história universal da civilização, mesmo do ponto de vista puramente econômico, não será, para nós, em última análise, o desenvolvimento da atividade capitalista em si mesma, diferente de forma segundo as civilizações: ora aventureira, ora mercantil ou orientada para a guerra, para a política ou para a administração; será antes o desenvolvimento do *capitalismo de empresa burguês*, com sua organização racional do *trabalho livre*; ou, para nos expressarmos em termos de história das civilizações, nosso problema será o do nascimento da classe burguesa ocidental, com seus traços distintivos. (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *passim*, pp. 15 a 23.)

De acordo com Max Weber, a burocracia não é uma singularidade das sociedades ocidentais. O novo Império egípcio, o Império chinês, a Igreja católica romana, os Estados europeus, todos tiveram burocracias, como as têm as empresas capitalistas modernas de grandes dimensões. No sentido weberiano, a burocracia é definida por alguns traços estruturais: é a organização permanente da cooperação entre numerosos indivíduos, na qual cada um exerce uma função especializada. O burocrata exerce uma profissão separada da sua vida familiar, afastada, por assim dizer, da sua individualidade. Quando lidamos com um funcionário do correio, escondido atrás do balcão, não nos relacionamos com uma pessoa, mas com um executante anônimo. Chegamos mesmo a ficar um tanto chocados quando a funcionária do correio troca algumas observações de caráter pessoal com a colega. O burocrata deve cumprir uma função que nada tem a ver com seus filhos ou com as suas férias.

Esta impessoalidade é essencial à natureza da burocracia, onde, teoricamente, todos conhecem as leis, e agem em função das ordens abstratas de uma regulamentação estrita. E, por último, a burocracia assegura a

todos os que trabalham no seu seio uma remuneração determinada segundo certas normas, o que exige que disponha de recursos próprios⁽¹⁷⁾.

Esta definição do capitalismo, isto é, da empresa trabalhando em função da acumulação indefinida do lucro e funcionando segundo a racionalidade burocrática, difere da de Saint-Simon e da maioria dos economistas liberais. Aproxima-se da de Marx, apresentando porém algumas diferenças. Como Marx, Max Weber afirma que a essência do regime capitalista é a busca do lucro, por intermédio do mercado. Também ele insiste na presença de trabalhadores juridicamente livres que alugam sua força de trabalho aos proprietários dos meios de produção, e, por fim, mostra que a empresa capitalista moderna utiliza meios cada vez mais poderosos, renovando perpetuamente as técnicas para acumular lucros suplementares. O progresso técnico é, aliás, o resultado não procurado da concorrência dos produtores.

É notório que a forma propriamente moderna do capitalismo ocidental tenha sido determinada, em larga medida, pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Hoje, sua racionalidade depende essencialmente da possibilidade de avaliar os fatores técnicos mais importantes. O que significa que ela depende de características particulares da ciência moderna, em especial das ciências da natureza, fundamentadas na matemática e na experimentação racional. Por outro lado, o desenvolvimento dessas ciências e das técnicas delas derivadas recebeu e recebe por sua vez um impulso decisivo por parte dos interesses capitalistas que associam recompensas (*Prämie*) às suas aplicações práticas, embora a origem da ciência ocidental não tenha sido determinada por tais interesses. (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 23.)

A diferença entre Marx e Weber está em que segundo este a principal característica da sociedade moderna e do capitalismo é a racionalização burocrática, que não pode deixar de ser procurada, qualquer que seja o estatuto da propriedade dos meios de produção. Max Weber evocava de bom grado a socialização da economia, mas não a considerava uma transformação fundamental. A necessidade da organização racional, para obter a produção com o melhor custo, subsistiria depois da revolução que tivesse dado ao Estado a propriedade dos meios de produção.

Os seguidores de Saint-Simon acentuavam o aspecto técnico da sociedade moderna, isto é, a ampliação prodigiosa dos meios de produzir. Em consequência, não atribuíam uma importância decisiva à oposição entre trabalhadores e empresários, e não acreditavam na necessidade da luta de classes para a realização da sociedade moderna. Como Marx, Max Weber se refere à organização típica da empresa moderna: "O proletariado, enquanto classe, não podia existir fora do Ocidente, por falta de empresa que organizasse o trabalho livre". (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 22.) Mas acaba, como os seguidores de Saint-Simon, por

reduzir a importância da oposição socialismo-capitalismo, porque a racionalização burocrática sendo essencial à sociedade moderna, e subsistindo em qualquer regime de propriedade, uma modificação deste regime não representaria uma mutação da sociedade moderna. Mais do que isso, Max Weber, aderindo a um sistema de valores individualista, temia os progressos da sociedade suscetíveis de reduzir a margem de liberdade de ação deixada ao indivíduo. Numa sociedade socialista, pensava ele, a promoção ao nível superior da hierarquia seria realizada de acordo com procedimentos burocráticos. Chegava-se a ser um homem político ou um ministro da mesma maneira como se chega a funcionário graduado de um ministério. Por outro lado, numa sociedade de tipo democrático a promoção se faz por meio do conflito e do diálogo, em outras palavras, por procedimentos que reservam um lugar mais importante para a personalidade dos candidatos.

Hoje, não há mais necessidade de motivação metafísica ou moral para que os indivíduos se conformem com a lei do capitalismo. Do ponto de vista histórico-sociológico, é preciso ainda distinguir entre a explicação da formação do regime e a explicação do funcionamento do regime. Hoje pouco nos importa saber se o indivíduo que se encontra à frente de uma grande sociedade industrial é católico, protestante ou judeu; se é luterano ou calvinista; se vê uma relação entre seu êxito econômico e as promessas de salvação. O sistema existe, funciona, e é o meio social que comanda os comportamentos econômicos: "Os puritanos queriam ser homens de profissão e nós estamos condenados a sê-lo. . . Hoje, o espírito do ascetismo religioso fugiu da gaiola — definitivamente? Quem poderia dizê-lo? . . . De qualquer forma, o capitalismo vitorioso não tem mais necessidade desse apoio, uma vez que se sustenta sobre uma base mecânica". (*Ibidem*, pp. 245-246.) Muito diferente, porém, é o problema de saber como este regime foi instituído. E não está excluído que motivações psico-religiosas tenham intervindo na sua constituição. A hipótese avançada por Weber é que uma certa interpretação do protestantismo criou algumas das motivações que favoreceram a formação do regime capitalista.

Para poder confirmar esta hipótese, Weber orientou sua investigação em três direções:

No início de seu estudo, realizou análises estatísticas análogas às de Durkheim em *O Suicídio*, para determinar o seguinte fato: nas regiões da Alemanha onde coexistem os grupos religiosos, os protestantes, e especialmente os protestantes de certas Igrejas, possuem uma porcentagem desproporcional da riqueza e das posições econômicas mais importantes. Isto não demonstra que a variável religiosa determine o êxito econômico, mas coloca a questão de saber se as concepções religiosas não exerceriam uma certa influência sobre a orientação que os homens e os grupos dão à sua

atividade. Max Weber passa rapidamente sobre estas análises estatísticas, que constituem apenas uma introdução a estudo mais profundo.

Outras análises procuram estabelecer a adequação intelectual ou espiritual entre o espírito da ética protestante (ou de uma certa ética protestante) e o espírito do capitalismo. Trata-se, neste caso, de relacionar de modo compreensivo um pensamento religioso com uma atitude a respeito de certos problemas da ação.

Por fim, desenvolvendo em outros trabalhos o estudo sobre o capitalismo e o protestantismo, Weber procura saber em que medida as condições sociais e religiosas seriam favoráveis ou desfavoráveis à formação de um capitalismo do tipo ocidental em outras civilizações, como na China, Índia, no judaísmo primitivo e no Islam. Embora existam fenômenos capitalistas em civilizações exteriores ao Ocidente, as características específicas do capitalismo ocidental (a combinação da busca do lucro com a disciplina racional do trabalho) só apareceram uma única vez no curso da história. Em nenhum lugar fora da civilização ocidental se desenvolveu esse tipo de capitalismo. Max Weber se perguntou, assim, em que medida uma atitude particular em relação ao trabalho, determinada por crenças religiosas, teria constituído o fato diferencial, presente no Ocidente e inexistente em outras regiões, capaz de explicar o rumo singular da história do Ocidente. Essa interrogação é fundamental no pensamento de Max Weber, que inicia seu livro sobre a ética protestante desde modo: "Todos aqueles que, criados na civilização européia de hoje, estudam os problemas da história universal, são levados, cedo ou tarde, a colocar, com razão, a seguinte pergunta: a que encadeamento de circunstâncias devemos atribuir o surgimento, na civilização ocidental, e unicamente nesta civilização, de fenômenos culturais que (pelo menos gostamos de pensar assim) se revestiram de significado e de valor *universais*?" (Ibidem, p. 11.)

A tese de Max Weber é a da adequação significativa do espírito do capitalismo e do espírito do protestantismo. Exposta em seus elementos essenciais, esta tese pode ser apresentada da seguinte forma: ajusta-se ao espírito de um certo protestantismo a adoção de uma certa atitude em relação à atividade econômica, que é ela própria, adequada ao espírito do capitalismo. Há uma afinidade espiritual entre uma certa visão do mundo e determinado estilo de atividade econômica.

A ética protestante mencionada por Max Weber é basicamente a concepção calvinista, que ele resume em cinco proposições, inspirando-se sobretudo no texto da Confissão de Westminster, de 1647:

- Existe um Deus absoluto, transcendente, que criou o mundo e o governa, mas que não pode ser percebido pelo espírito finito dos homens.
- Esse Deus todo-poderoso e misterioso predestinou cada um de nós

à salvação ou à condenação, sem que, por nossas obras, possamos modificar este decreto divino.

- Deus criou o mundo para sua glória.
- O homem, que será salvo ou condenado, tem o dever de trabalhar para a glória de Deus, e de criar seu reino sobre a terra.
- As coisas terrestres, a natureza humana, a carne, pertencem à ordem do pecado e da morte; a salvação só pode ser para o homem um dom totalmente gratuito da graça divina.

Todos estes elementos, precisa Max Weber, estão dispersos em outras concepções religiosas, mas sua combinação é original e única. E as consequências são importantes.

Uma visão religiosa dessa ordem exclui, inicialmente, qualquer misticismo. A comunicação entre o espírito finito da criatura e o espírito infinito de Deus criador é interdita antecipadamente. Trata-se também de concepção anti-ritualista, que inclina a consciência no sentido de uma ordem natural que a ciência pode e deve explorar. Ela é, portanto, indiretamente favorável ao desenvolvimento da investigação científica, e contrária a todas as formas de idolatria.

Assim, na história das religiões, chegava à sua conclusão esse longo processo de “desencantamento” (*Entzauberung*) do mundo, iniciado com as profecias do judaísmo antigo e que, de acordo com o pensamento grego, rejeitava todos os meios mágicos de alcançar a salvação, como outros tantos sacrilégios e superstições. O puritano autêntico chegava à rejeição de qualquer suspeita de cerimônia religiosa nos funerais; enterrava seus próximos sem cânticos ou música, para não deixar transparecer nenhuma “superstição”, para não dar nenhuma impressão de acreditar na eficácia das práticas mágico-sacramentais com vistas à salvação. (*Ibidem*, pp. 121-122.)

Neste mundo de pecado, o crente deve trabalhar na obra de Deus. Mas, como? Neste ponto, as várias seitas calvinistas têm interpretações diferentes. Aquela que é favorável ao capitalismo não é nem a mais original nem a mais autêntica. O próprio Calvino se esforçou por edificar uma república de conformidade com a lei de Deus. Mas há outra interpretação que é pelo menos concebível. O calvinista não pode saber se será salvo ou condenado, o que é uma conclusão que pode se tornar intolerável. Por uma inclinação não-lógica, mas psicológica, procurará no mundo os sinais da sua escolha. Max Weber sugere que é assim que certas seitas calvinistas terminaram por ver no êxito econômico uma prova dessa escolha de Deus. O indivíduo se dedica ao trabalho para vencer a angústia provocada pela incerteza da salvação.

No fundo, Calvino só admite uma resposta para a pergunta sobre como o indivíduo pode ter certeza da sua eleição: devemos contentar-nos em saber que Deus decidiu, e perseverar na inabalável confiança em Cristo que resulta da fé

verdadeira. Por princípio, ele rejeita a hipótese de que se possa reconhecer, pelo comportamento de uma pessoa, se ela foi eleita ou condenada, pois seria temerário pretender penetrar nos segredos de Deus. Nesta vida, os eleitos não se distinguem em nada, exteriormente, dos que não o são; melhor ainda, todas as experiências subjetivas dos primeiros — que como *ludibria spiritus sancti* — estão igualmente ao alcance dos segundos, à exceção contudo da confiança perseverante e fiel, *finaliter*. Os eleitos constituem, assim, a Igreja invisível de Deus. Naturalmente, tudo era muito diferente com os epígonos — desde Théodore de Bèze — e com mais razão ainda para a grande massa dos homens comuns. A *certitudo salutis*, no sentido da possibilidade de reconhecer o estado de graça, se revestia necessariamente (*musste*), a seus olhos, de importância absolutamente primordial. Em toda parte onde se mantinha a doutrina da predestinação era impossível abafar a pergunta: há critérios pelos quais se pode reconhecer com segurança quem pertence ao número dos *electi*?... Na medida em que se colocava a questão sobre o estado de graça pessoal, era impossível aceitar a confiança de Calvino no testemunho da fé perseverante, que resultava da ação da graça sobre o homem — confiança que nunca foi formalmente abandonada pela doutrina ortodoxa, pelo menos em princípio. Sobretudo na prática do serviço das almas, os pastores não se satisfaziam com ela, porque se mantinham em contato direto com os tormentos engendrados por tal doutrina. A prática pastoral se acomodou portanto às dificuldades, de diferentes maneiras. Na medida em que a predestinação não sofria nova interpretação, não era suavizada e, no fundo, abandonada, surgiram dois tipos de conselhos pastorais, interligados. De um lado, considerar-se eleito constituía um dever; qualquer espécie de dúvida a este respeito precisava ser afastada como tentação do demônio, já que uma falta de confiança em si mesmo decorria de uma fé insuficiente, isto é, da eficácia insuficiente da graça. A exortação do apóstolo a consolidar a sua vocação pessoal é interpretada aqui como o dever de conquistar, na luta cotidiana, a certeza subjetiva da sua própria eleição e da sua justificação. Em lugar dos humildes pecadores a quem Lutero promete a graça, em troca de confiança em Deus, com fé e arrependimento, surgem os “santos”, conscientes de si mesmos, que nós encontramos naqueles comerciantes puritanos de têmpera de aço, dos tempos heróicos do capitalismo, e de que ainda hoje aparecem exemplos isolados. De outro lado, para ter confiança em si, o meio recomendado como o melhor é o trabalho sem descanso numa profissão. Isto, e só isto, dissipa a dúvida religiosa e dá a certeza da graça. Nas particularidades profundas dos sentimentos religiosos professados na Igreja reformada encontra-se a razão pela qual a atividade temporal é capaz de dar essa certeza e pode ser considerada, por assim dizer, o meio apropriado para reagir contra os sentimentos de angústia religiosa. Contrastando com o luteranismo, estas diferenças aparecem mais nitidamente na doutrina da justificação pela fé. (*Ibidem*, pp. 131-135.)

Esta derivação psicológica de uma certa teologia favorece o individualismo. Cada um de nós está só diante de Deus. O sentido da comunhão com o próximo e do dever com relação aos outros se enfraquece. O trabalho racional, regular, constante, termina sendo interpretado como a obediência a um mandamento divino.

Opera-se além disso uma surpreendente convergência entre certas exigências da lógica teológica e calvinista e determinadas exigências da

lógica capitalista. A ética protestante convida o crente a desconfiar dos bens deste mundo, e a adotar um comportamento ascético. Ora, trabalhar racionalmente tendo em vista o lucro, e não gastá-lo, é por excelência uma conduta necessária ao desenvolvimento do capitalismo, sinônimo do reinvestimento contínuo do lucro não consumido. É aí que aparece, com o máximo de clareza, a afinidade espiritual entre uma atitude protestante e a atitude capitalista. O capitalismo pressupõe a organização racional do trabalho; implica que a maior parte do lucro não seja consumida, mas sim poupada, a fim de permitir o desenvolvimento dos meios de produção. Como afirmava Marx, em *O Capital*: "Acumulai, acumulai; esta é a lei e os profetas". De acordo com Max Weber, a ética protestante proporciona uma explicação e uma justificativa deste comportamento estranho, de que não há exemplo nas sociedades não-ocidentais, a busca do lucro máximo, não para gozar a vida, mas para a satisfação de produzir cada vez mais.

Este exemplo ilustra claramente o método weberiano da compreensão. Pondo à parte o problema da causalidade, Weber tornou pelo menos verossímil a afinidade entre uma atitude religiosa e um comportamento econômico. Colocou um problema sociológico de grande alcance, o da influência das concepções do mundo nas organizações sociais e nas atitudes individuais.

Weber quer apreender a atitude global de indivíduos ou de grupos. Quando o acusamos de ser um analista, ou um detalhista, sob o pretexto de que ele não utiliza o termo totalidade, tão na moda, estamos ignorando que foi ele quem tornou evidente a necessidade de abranger o conjunto dos comportamentos, das concepções do mundo e da sociedade. A verdadeira compreensão deve ser global. Mas como Weber era um cientista, e não um metafísico, não acreditou que devia chegar à conclusão de que sua própria compreensão era a única possível. Tendo interpretado de determinada maneira a ética protestante, não quis excluir que outras pessoas, em outras épocas, pudessem perceber o protestantismo sob luz diferente, estudando-o de um outro ângulo. Não rejeitou a pluralidade das interpretações, mas exigiu a globalidade da interpretação.

Por outro lado, Weber demonstrou que, fora da lógica científica, há outras coisas além da loucura e da arbitrariedade. A meu ver, a fraqueza do *Traité de sociologie générale* reside no fato de que Pareto abrange sob a mesma etiqueta de não-lógico tudo o que não se ajusta ao espírito da ciência experimental. Max Weber mostra que há organizações inteligíveis do pensamento e da existência que, embora não sejam científicas, não são destituídas de significação. Tende a reconstruir estas lógicas, mais psicológicas do que científicas, pelas quais se passa, por exemplo, da incerteza

sobre a salvação para a procura de sinais de eleição. Trata-se de uma passagem inteligível, sem que no entanto se ajuste propriamente às regras do pensamento lógico-experimental.

Finalmente, Max Weber demonstrou por que a oposição entre a explicação pelo interesse e a explicação pelas idéias não tem sentido, pois são as idéias, e as idéias metafísicas ou religiosas, que comandam a percepção que cada um de nós tem dos seus interesses. Pareto põe os resíduos de um lado e, do outro, os interesses, no sentido econômico ou político. O interesse parece reduzir-se ao poder político e à fortuna econômica. O que Weber demonstra é que a direção do interesse de cada um é orientada pela sua visão do mundo. Que há de mais interessante para um calvinista do que descobrir os sinais da sua eleição? É a teologia que comanda a orientação da existência. Como o calvinista tem uma concepção determinada das relações entre o criador e a criatura, como tem uma certa idéia da eleição, vive e trabalha de um certo modo. Desta forma, a conduta econômica é função de uma visão geral do mundo, e o interesse que tem cada um nesta ou naquela atividade se torna inseparável de um sistema de valores, ou de uma visão total da existência.

Com relação ao materialismo histórico, o pensamento weberiano não representa uma inversão total. Nada mais falso do que imaginar que Max Weber sustentou tese exatamente oposta à de Marx, explicando a economia pela religião em lugar de explicar a religião pela economia. Ele não pretendeu derrubar a doutrina do materialismo histórico, para substituir a causalidade das forças econômicas pela causalidade das forças religiosas, embora tenha usado algumas vezes, em particular numa conferência pronunciada em Viena no fim da Primeira Guerra Mundial, a expressão "refutação positiva do materialismo histórico". Para começar, uma vez instituído o regime capitalista, é o meio que determina as condutas, quaisquer que sejam as motivações, fato de que temos muitas provas na difusão da empresa capitalista por todas as civilizações. Além disso, mesmo para explicar a origem do sistema capitalista, Weber não propõe uma outra modalidade de causalidade exclusiva. O que quis demonstrar é que a atitude econômica pode ser orientada pelo sistema de crenças, tanto quanto o sistema de crenças pode ser comandado, num dado momento, pelo sistema econômico. "Será necessário afirmar que nosso objetivo não é substituir uma interpretação causal exclusivamente 'materialista' por uma interpretação espiritualista da civilização e da história, que não seria menos unilateral? As duas pertencem ao domínio do possível. Na medida em que não se limitam ao papel de trabalho preparatório, mas pretendem chegar a conclusões, as duas servem mal à verdade histórica." (*Ibidem*, pp. 248-249.) Max Weber incita seus leitores, portanto, a admitir que não há determinação das crenças pela realidade sócio-econômica, ou pelo

menos que não é legítimo postular como ponto de partida uma determinação desse tipo. Ele próprio demonstrou que se pode às vezes compreender a conduta econômica de um grupo social a partir da sua visão do mundo, e abriu uma discussão em torno da proposição segundo a qual, numa conjuntura determinada, motivações metafísicas ou religiosas podem comandar o desenvolvimento econômico.

O essencial, para Weber e também para seus comentaristas é a análise de uma concepção religiosa do mundo, isto é, de uma atitude com relação à existência por parte de homens que interpretavam sua situação a partir de certas crenças. Max Weber quis demonstrar principalmente a afinidade intelectual e existencial entre uma interpretação do protestantismo e determinada conduta econômica. Esta afinidade entre o espírito do capitalismo e a ética protestante torna inteligível o modo como uma forma de conceber o mundo pode orientar a ação. O estudo de Weber permite compreender de forma positiva e científica a influência dos valores e das crenças nas condutas humanas. Mostra a maneira como opera, através da história, a causalidade das idéias religiosas⁽¹⁸⁾.

Os outros estudos de sociologia religiosa feitos por Weber são dedicados à China, à Índia e ao judaísmo primitivo. Representam o esboço de uma sociologia comparativa das grandes religiões, de acordo com o método weberiano da relação aos valores. Max Weber coloca duas interrogações à matéria histórica:

Pode-se encontrar, fora da civilização ocidental, o equivalente da ascese no mundo, da qual o exemplo típico é a ética protestante? Em outras palavras, pode-se encontrar em outro lugar, além da civilização ocidental, uma interpretação religiosa do mundo que se exprime numa conduta econômica, comparável àquela com a qual a ética protestante se manifestou no Ocidente?

Como se pode pôr em evidência os diferentes tipos fundamentais de concepção religiosa e desenvolver uma sociologia geral das relações existentes entre as concepções religiosas e os comportamentos econômicos?

A primeira questão surge diretamente das reflexões que levaram à concepção de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Sabemos que o regime capitalista não se desenvolveu em nenhuma outra região, a não ser no Ocidente. Esta singularidade poderia ser explicada, pelo menos em parte, pelas concepções religiosas ocidentais?

Esta forma de análise vem a dar no que chamaríamos, dentro da lógica de J. Stuart Mill, de método da ausência. Se tivesse havido o mesmo conjunto de circunstâncias nas civilizações não-ocidentais e na civilização ocidental, e o único antecedente encontrado no Ocidente e ausente nas

outras civilizações fosse a religião, haveria uma demonstração convincente da causalidade do antecedente religioso com relação ao regime capitalista.

É desnecessário dizer que na realidade não é possível encontrar circunstâncias exatamente iguais às do Ocidente, onde o único fator diferencial seria a ausência de uma ética religiosa do tipo da protestante. A experimentação causal feita por comparação histórica não pode dar resultados tão rigorosos como no esquema ideal do método da ausência. Contudo, Max Weber constata que em outras civilizações, a chinesa, por exemplo, havia muitas das condições necessárias ao desenvolvimento de um regime econômico capitalista, e que uma das variáveis necessárias ao desenvolvimento desse regime, ou seja, a variável religiosa, estava ausente.

Por meio destas comparações históricas, que são experimentações intelectuais, Max Weber tem a ambição de pelo menos confirmar a tese de que a representação religiosa da existência e a conduta econômica por ela determinada foram, no Ocidente, *uma* das causas do desenvolvimento do regime econômico capitalista, sendo este antecedente, fora do mundo ocidental, um daqueles cuja ausência explica o não-desenvolvimento de um tal regime.

A segunda questão é retomada e desenvolvida em termos genéricos na parte de *Economia e Sociedade* dedicada à sociologia geral das religiões. Seria impossível resumir aqui as análises weberianas, que são extraordinariamente ricas, em especial as relativas à China e à Índia. Limito-me a indicar algumas das idéias essenciais, nesta exposição de conjunto.

Para Max Weber, o conceito de racionalidade material é característico da concepção chinesa do mundo. Num certo sentido, trata-se de concepção tão racional, e talvez mais razoável, do que a racionalidade protestante. Contudo, ela é contrária ao desenvolvimento do capitalismo típico.

Se uma sociedade vive de acordo com uma concepção de determinada ordem cósmica, e adota uma maneira de viver segundo a tradição, mais ou menos determinada pela ordem cósmica, os objetivos da sua existência estão dados, e seu estilo de vida está fixo. No quadro desta representação do mundo, há lugar para uma racionalização, isto é, para um trabalho eficaz. O objetivo não será, como no caso da ascese temporal protestante, produzir o máximo e consumir o menos possível, o que, de certo ponto de vista, é o grau extremo da insensatez, embora constitua a essência do capitalismo, visto por Marx, e a essência do sistema soviético, visto pelos não-comunistas. O objetivo será trabalhar tanto quanto for necessário para atingir um certo equilíbrio ou felicidade, que não tem nenhuma razão para se modificar. O surgimento do capitalismo ou, em outras palavras, de uma racionalidade da produção tendo por objetivo uma produção sempre crescente, exigia uma atitude humana à qual só uma moral ascética podia dar sentido. Em contrapartida, a racionalização do

trabalho e da existência, no contexto de uma ordem cósmica e tradicional, não comporta a abstenção do prazer, nem o investimento, nem o crescimento indefinido da produção que constituem a essência do capitalismo. Se o ponto de partida tivesse sido uma outra definição do capitalismo, por exemplo, uma definição pela técnica, as análises históricas teriam sido inevitavelmente diferentes.

Na Índia também ocorreu um processo de racionalização. Mas esta racionalização se operou dentro de uma religião ritualista, no contexto de uma metafísica cujo tema central era a transmigração das almas. De acordo com Max Weber, o ritualismo religioso é um princípio muito forte de conservadorismo social. As transformações históricas das sociedades tiveram como condição a ruptura do ritualismo. Na linguagem de Pareto, este último representava o triunfo dos resíduos da segunda classe, isto é, da persistência dos agregados e do relacionamento das coisas e dos seres, das idéias e dos atos. O ritualismo de Weber e a persistência dos agregados são duas conceituações do mesmo fenômeno fundamental. Para Weber, o ritualismo pode ser superado pela idéia profética; para Pareto, os resíduos da primeira classe, isto é, o instinto das combinações, são a força revolucionária, de caráter mais geral, mais abstrato e também (e sobretudo) mais intelectual. Na visão paretiana, é o instinto das combinações que quebra o conservadorismo dos agregados. Na visão weberiana, é o espírito profético que triunfa sobre o conservadorismo ritualista.

Na sociedade indiana, o ritualismo não era o único fator que tornava impossível o desenvolvimento de uma economia capitalista. A formação progressiva e a evolução da mais orgânica e da mais estável das sociedades que se poderia imaginar, onde cada indivíduo nasce em determinada casta, e fica limitado a uma certa categoria profissional, onde toda uma série de interditos limitam as relações entre indivíduos e castas, foram os obstáculos decisivos. Mas esta estabilização de uma sociedade de castas teria sido inconcebível sem a idéia da transmigração das almas, que desvalorizava o destino terreno de cada um, e fazia com que os desfavorecidos esperassem em outra vida uma compensação para a injustiça aparente da sua situação atual.

O tema central da sociologia weberiana das religiões é uma idéia simples e profunda. Para compreender uma sociedade ou uma existência humana é preciso que não nos limitemos, como Pareto, a relacionar as instituições ou as condutas a classes de resíduos; é necessário identificar sua lógica implícita, a partir das concepções metafísicas ou religiosas. Para Pareto só há lógica na ciência experimental ou nas relações entre meios e fins. Weber demonstra que existe uma racionalidade nas religiões e nas sociedades, nas existências vividas e pensadas, que não é uma racionalidade

científica, mas não deixa de ser uma atividade do espírito, uma dedução semi-racional, semipsicológica, a partir de princípios.

O leitor do *Traité de sociologie générale*, de Pareto, tem a sensação de que toda a história humana é comandada pela força dos resíduos que determinam o retorno regular do ciclos de mútua dependência, embora o setor do pensamento científico se expanda gradualmente. Max Weber nos dá a impressão de uma humanidade que propôs, e continua a propor, a questão fundamental sobre o sentido da existência, isto é, uma questão que não implica resposta logicamente imperativa, mas comporta muitas respostas significativas, igualmente válidas a partir de premissas aleatórias.

A sociologia da religião de Max Weber, tal como a vemos em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* e no capítulo de *Economia e Sociedade* intitulado "Typen Religiöser Vergemeinschaftung", se baseia numa interpretação da religião primitiva muito próxima da concepção de Durkheim em *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Talcott Parsons também notou esta semelhança, e é bem possível que se trate de um empréstimo. Há trinta anos falei sobre isso a Marcel Mauss, que me respondeu ter visto no escritório de Max Weber toda a coleção de *L'Année sociologique*. Discussões como esta se têm mantido vivas, através da história, pois os cientistas são homens. Weber considera como o conceito mais importante da religião primitiva a noção de *carisma*, muito próxima da noção de sagrado (ou de *mana*) de Durkheim. O carisma é a qualidade de quem está, nas palavras de Max Weber, fora do cotidiano (*ausseralltäglich*). Há seres, animais, plantas e coisas carismáticas. O mundo primitivo comporta uma distinção entre o banal e o excepcional (para me exprimir em termos weberianos) e entre o profano e o sagrado (para usar conceitos de Durkheim).

O ponto de partida da história religiosa da humanidade é portanto um mundo povoado de sagrado. Seu ponto de chegada, em nosso tempo, é o que Max Weber caracterizou como o desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*). O sagrado, ou excepcional, que na aurora da aventura humana se associava a coisas e a seres que nos rodeiam, desapareceu, expulso pelos homens. O mundo no qual vive o capitalista, em que todos vivemos hoje, soviéticos e ocidentais, é feito de matéria ou de seres que se encontram à disposição da humanidade, destinados a serem utilizados, transformados, consumidos, e que não têm mais os encantos do carisma. Neste mundo material, desencantado, a religião tem que se retirar para a intimidade da consciência, ou escapar para além de um deus transcendente e um destino individual depois da existência terrena.

A força religiosa e histórica que rompe o conservadorismo ritualista e os laços estreitos que unem o carisma e as coisas é o profetismo. Este é religiosamente revolucionário, porque se dirige a todos os homens e não

apenas aos membros de um só grupo étnico ou nacional, e porque estabelece uma oposição fundamental entre este mundo e o outro, entre as coisas e o carisma. Por isso, porém, o profetismo coloca alguns problemas difíceis para a razão humana. Se admitimos a existência de um Deus único e nosso criador, como podemos justificar a existência do mal? A teodicéia se transforma no centro da religião, exigindo a procura de uma razão para resolver as contradições, ou para ao menos lhes dar um sentido. Por que Deus criou o mundo, se a humanidade está entregue à desgraça e à infelicidade? Deus dará uma recompensa aos que foram injustamente atingidos? Estas são as questões a que o profetismo se esforça por responder, e que comandam a atividade racionalizante da teologia e da ética. "O problema da experiência da irracionalidade do mundo foi a força motriz do desenvolvimento de todas as religiões." (*Le Savant et le politique*, p. 190.)

A sociologia weberiana procurou estabelecer uma tipologia das atitudes religiosas fundamentais que constituiriam respostas aos problemas intelectuais de que estão carregados as mensagens proféticas. Weber opõe duas atitudes fundamentais: o misticismo e o ascetismo, que são duas respostas possíveis ao problema do mal, dois caminhos possíveis para a redenção.

O ascetismo, de seu lado comporta duas modalidades fundamentais: o ascetismo no mundo e fora do mundo. A ética protestante é o exemplo perfeito do ascetismo no mundo, isto é, da atividade levada além das normas ordinárias, não em busca de prazeres materiais ou espirituais, mas em vista do cumprimento de um dever terreno.

Além destas análises tipológicas, Max Weber concebeu e desenvolveu, em particular, um capítulo intitulado: "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" que se encontra no fim do primeiro tomo de *Sociologia da Religião*, uma análise do mesmo estilo, isto é, ao mesmo tempo racional e sociológica, da relação entre as representações religiosas e as diferentes ordens da atividade humana.

A oposição entre o mundo mágico dos primitivos e o mundo não-mágico dos modernos domina a evolução religiosa da humanidade. Uma outra idéia diretriz é a da diferenciação das ordens de atividade humana. Nas sociedades conservadoras e ritualistas não há uma diferenciação de ordens; os mesmos valores sociais e religiosos impregnam ao mesmo tempo a economia, a política e a vida privada.

O rompimento do conservadorismo ritualista pelo profetismo abre caminho para a economia crescente de cada ordem de atividade e, ao mesmo tempo, coloca os problemas da incompatibilidade ou da contradição entre os valores religiosos e os valores políticos, econômicos ou científicos. Como já vimos, não há tabela científica de valores. A ciência não pode estabelecer, em nome da verdade, as ações que devemos realizar.

Os deuses do Olimpo estão em conflito permanente. A filosofia weberiana dos valores é uma descrição do universo de valores a que chega a evolução histórica. O conflito dos deuses é o termo da diferenciação social, do mesmo modo como o desencantamento do mundo é o ponto de chegada da evolução religiosa. Cada religião precisou, em cada época, conciliar as exigências resultantes dos princípios religiosos e as exigências internas de um certo domínio de atividades. As interdições que pesam sobre os empréstimos com juros se opuseram, muitas vezes, à lógica intrínseca da atividade econômica. Assim também a política comporta o emprego da força. A conduta digna não implica que se ofereça a outra face ao agressor, mas ao contrário, que se responda à força com a força. Há portanto um conflito possível entre a moral cristã do Sermão da Montanha e a moral da dignidade ou da honra do combatente. Aparecem essas contradições à medida que as diferentes ordens de atividade tendem a se afirmar na sua essência própria e que a moral, metafísica ou religiosa, antes total, tende a ser recalcada fora da existência terrena.

A ética religiosa se ajustou de diferentes maneiras à situação fundamental que faz com que nos situemos em regimes de vida diferentes, subordinados a leis igualmente diversas. O politeísmo helênico oferecia sacrifícios a Afrodite e a Hera, a Apolo e a Dionísio, sabendo que esses deuses freqüentemente se davam combate. O sistema de vida hindu regulava cada profissão com uma ética particular, um *dharma*, separando-as por meio de castas e integrando-as numa hierarquia imutável. O indivíduo nascido numa certa casta não tinha mais possibilidade de desertá-la, a não ser mediante uma reencarnação, numa vida futura. Em consequência, cada profissão estava a uma distância diferente, maior ou menor, da salvação suprema. Cada casta tinha seu *dharma*, desde a dos ascetas e brâmanes até a dos ladrões e prostitutas, dentro da hierarquia baseada em leis imanentes, próprias a cada profissão. A guerra e a política encontraram naturalmente um lugar nessa estrutura. Lendo no *Bhagavad Gîtâ* o diálogo entre Krishna e Arjuna vemos que a guerra é parte integrante da vida. "Faz o que é necessário", o que quer dizer: cumpre o dever que te impõe o *dharma* da casta dos guerreiros e as prescrições que a regulam, em suma, realiza "a obra" objetivamente necessária ao objetivo de tua casta, a saber, fazer a guerra. Segundo esta crença cumprir a obrigação de guerreiro estava longe de representar para este um perigo à sua salvação; era, ao contrário, benéfico para a alma. Sempre o guerreiro hindu teve tanta certeza de alcançar, depois de uma morte heróica, o céu de Indra quanto o guerreiro germânico de ser acolhido no Walhala; teria tanto desdenhado o nirvana quanto o germânico o paraíso cristão com os seus coros angélicos. Esta especialização da ética permite à moral hindu considerar a arte real da política como uma atividade perfeitamente conseqüente, sujeita a suas próprias leis, sempre mais consciente de si própria. A literatura hindu nos oferece mesmo uma exposição clássica do "maquiavelismo" radical, no sentido popular de maquiavelismo; basta ler o *Arthasâstra* de Kautilya, escrito muito antes da era cristã, provavelmente na época de Chandragupta. Comparado a ele, *O Príncipe* de Maquiavel é inofensivo. Sabemos que na ética católica os *consilia evangelica* constituem uma moral especial, reservada aos que têm o privilégio do carisma da

santidade. Ao lado do monge, proibido de buscar lucros ou de derramar sangue, encontramos as figuras do cavaleiro e do burguês piedoso que tinham estes direitos, o primeiro podia derramar sangue, o segundo enriquecer. Indubitavelmente a diferenciação ética e sua integração num sistema de salvação são menos marcantes do que na Índia. Contudo, dadas as pressuposições da fé cristã, podia e devia ser assim. A doutrina da corrupção do mundo pelo pecado original permitia integrar com relativa facilidade a violência na ética, enquanto meio para combater o pecado e as heresias que constituem precisamente perigos para a alma. Entretanto, as exigências acósmicas do Sermão da Montanha, sob a forma de uma pura ética da convicção, assim como o direito natural cristão, compreendido como uma exigência absoluta baseada nesta doutrina, conservaram sua força revolucionária, retornando sempre à superfície com toda sua fúria em quase todos os períodos de convulsão social. Notadamente, deram nascimento a seitas que professam um pacifismo radical; uma delas tinha mesmo tentado instituir na Pensilvânia um Estado que se recusava a utilizar a força nas relações exteriores — experiência que foi aliás trágica, pois, quando estourou a guerra da Independência, os Quakers não puderam intervir num conflito cujo objetivo era a defesa de ideais idênticos aos seus. O protestantismo comum, pelo contrário, em geral legitima o Estado, e assim o recurso à violência como uma instituição divina, e justifica particularmente o Estado autoritário legítimo. Lutero retirou do indivíduo a responsabilidade ética pela guerra, atribuindo-a à autoridade política, de modo que a obediência às ordens dos poderes políticos não pode implicar culpa, exceto nas questões de fé. O calvinismo reconhecia também, em princípio, a força como meio de defesa da fé, legitimando em consequência as guerras de religião. Sabe-se que estas guerras foram sempre um elemento vital do Islam. Vê-se agora, portanto, que não é a incredulidade moderna, nascida do culto renascentista dos heróis, que levantou o problema da ética política. Todas as religiões debateram este problema com maior ou menor êxito, e nosso estudo demonstrou suficientemente que não podia ser de outro modo. (*Le Savant et le politique*, pp. 191-194.)

Há, finalmente, um duplo conflito implícito entre o universo da religião e o da ciência. A ciência positiva, experimental e matemática, expulsou gradualmente deste mundo o sagrado, deixando-nos num universo utilizável, mas sem sentido. “Em toda parte onde a aplicação sistemática dos conhecimentos empíricos racionais retirou do mundo seus aspectos mágicos, fazendo dele um mecanismo sujeito às leis da causalidade, o postulado ético segundo o qual o mundo é um universo ordenado por Deus, tendo em consequência um certo sentido no plano moral, foi definitivamente contestado, pois uma concepção empírica do mundo, e principalmente matemática, exclui por princípio todo modo de pensar que procura um ‘sentido’ qualquer que ele seja, nos fenômenos do mundo interior.” (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 564.) Por outro lado, a ciência leva a uma crise espiritual, pois, na medida em que os homens se lembram da religião, a ciência os deixa insatisfeitos. Uma concepção religiosa do mundo dava um significado aos seres, aos acontecimentos e ao destino individual. O cientista sabe que jamais encontrará

uma resposta definitiva; não ignora que seu trabalho será ultrapassado, pois a ciência positiva é por essência um processo, que nunca chega ao fim.

Há portanto uma contradição fundamental entre o saber positivo, demonstrado mas inacabado, e o saber nascido das religiões, que não pode ser provado mas que dá resposta às questões essenciais. Segundo Max Weber, os homens hoje só encontram resposta a tais questões através de uma decisão individual, arbitrária e incondicional. Cada um de nós deve escolher seu Deus, ou seu demônio.