

SECULARIZAÇÃO EM MAX WEBER

Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar* aquele velho sentido**

Antônio Flávio Pierucci

Estou certo de que não se presta nenhum
serviço a uma pessoa que "vibra" com a
religião quando se esconde dela, como
aliás dos demais homens,
que seu destino é viver numa época
indiferente a Deus e aos profetas.
(Max Weber, A ciência como vocação)

"Saber do que se fala sempre ajuda." Pés no chão do bom senso, assim abriu Jürgen Habermas a conferência que fez no congresso da Deutsche Vereinigung für politische Wissenschaft, reunido na cidade de Duisburg em outubro de 1975. O congresso havia sido aberto por Wilhelm Hennis, que em sua conferência abordou a questão da legitimidade. A ela replicou Habermas com um texto curto e grosso de mise au point do conceito: "Saber do que se fala sempre ajuda; de resto, se se trata do problema da legitimidade, é preciso sabê-lo de modo particularmente exato" (Habermas, 1983). A lembrança desta frase, sábia em sua simplicidade pragmática, chã, engraçada de tão óbvia, não me veio à cabeça em vão. Sua evocação serve, como nenhuma outra, para descrever sucintamente minha motivação mais profunda — se é que profundidade existe, duvidaria Foucault — ao escrever o presente ensaio, no qual pretendo, modesta mas decididamente, defender a necessidade inadiável de reabrirmos hoje no Brasil, entre os sociólogos da religião, a discussão conceitual do problema da secularização e argüir da utilidade de nos enfrentarmos de novo e seriamente com os velhos significados com os quais a coisa se pôs de pé, nos quais se levantou a questão. São referências que devem ser revalorizadas nos dias de hoje. Na América Latina principalmente. (E o Cone Sul não me deixa mentir.)

"Saber do que se fala sempre ajuda." O subtítulo deste ensaio remete a uma polissemia. No caso da secularização, a não explicitação da sutil multiplicidade de sentidos que acompanha o uso do termo desde suas origens tem atrapalhado seriamente a discussão do tema e desviado a atenção para aspectos não fundamentais da coisa. Evocar, portanto, a bem-humorada frase de Habermas faz evocar, junto, o tema de sua conferência e termina por se ajustar feito luva ao próprio conteúdo deste ensaio, uma vez que a discussão do conceito weberiano de secularização necessariamente invade o terreno da conceituação de legitimidade, do tratamento teórico dos problemas de legitimação da autoridade, problemas que todos sabemos recorrentes, permanentes, no Estado moderno. Sendo a recíproca também verdadeira: impossível discutir a fundo a legitimidade do ordenamento político nos quadros do moderno Estado constitucional e da democracia política — cuja legitimação não se pode propor nem proferir com pretensão de reconhecimento senão como justificação imanente à própria política (Lefort, 1972), numa operação que é de desencantamento da criação da lei — sem esbarrar, mesmo que tacitamente, neste outro complexo temático, o da secularização.

Faz 20 anos, nada menos que o lapso das duas décadas finais do século XX, já são 20 anos que o fundamentalismo islâmico, na defesa que faz da hierocracia radical, da teocracia total (ver Pierucci, 1992), não tem feito outra coisa senão recolocar sobre a mesa global a inescapável implicação mútua, mais que interface, entre secularização e legitimação da dominação política, reatualizando assim, para o Ocidente laico, em regime de urgência, a discussão pública das vantagens incomparáveis que a laicidade estatal representa para a diversidade da vida (e da vitalidade) social, para as liberdades públicas e os direitos de cidadania. Ambas, desde logo, desde pelo menos o Defensor Pacis de Marsílio de Pádua (c.1275-1343),¹ passariam a ser permanentemente tematizadas em mútua referência ao longo da produção do moderno pensamento político, até se transformarem numa espécie de inevitável hendiádis.² Foi preciso, entretanto, esperar o século XIX para que o uso das designações, mais do que apenas sua tematização, delas fizesse, uma da outra, palavra-chave (Matthes, 1967; Blumenberg, 1985).

É diante deste caráter hendiádico incontornável dos dois problemas que me permito constatar, lastimando sinceramente tal estado das artes, que no Brasil de hoje a abordagem da secularização por muitos sociólogos da religião simplesmente não satisfaz: os termos não andam bem postos. Com uma exagerada ênfase no significado psicossocial das adesões religiosas (dado que a religiosidade — comprazem-se em repetir — está em alta e a conversão religiosa tem estado na moda; cf. Taylor, 1976; Heirich, 1977; Beckford, 1978; Richardson, 1985), foi ficando fora do foco dos sociólogos (e a fortiori dos antropólogos) a dimensão verdadeiramente hard da secularização, aquela que se instala na esfera da normatividade jurídico-política. Com isso, em numerosos casos a coisa acabou por se perder naquela espécie de "planetário de erros" de que falava E.P. Thompson, causando sérios danos à mordência do conceito em seu conteúdo sistemático, assim como lesões ainda mais sérias ao status de irreversibilidade do processo mesmo, em sua factualidade bruta, alvo primeiríssimo do ataque que hoje, nos quatro cantos do mundo, tem sido feito contra a "teoria" (ou "tese") da secularização por um bom punhado de cientistas sociais (não-secularizados eles? dessecularizadores, então?) à procura, quiçá, do "reencantamento" de suas próprias vidas aparentemente sem encantos outros. Encantos "deste mundo", quero dizer, não os "do outro mundo", não os do Além.

Hoje, para muitos antropólogos culturais e sociólogos da religião, no Brasil, no Cone Sul, em toda a América Latina, na América do Norte, na Ásia, na Europa (a ocidental e a fortiori a pós-comunista, recém-saída de uma situação política de secularização forçada pela imposição do marxismo-leninismo via Estado), a secularização "já era". Os mais autoconfiantes falam em dessecularização; os mais astutos dizem pós-secularização.

Dessecularização? Pós-secularização?

Estaríamos vivendo hoje numa sociedade "pós-secular" — andam dizendo.

O termo "pós-secular", que mimetiza e comenta os outros "pós" com os quais se alinha — o pós-moderno, o pós-industrial, o pós-materialista, o pós-comunista, o post-histoire etc.—, até onde eu sei, foi usado pela primeira vez na Itália em 1990. Seu autor, Filippo Barbano, no prefácio que escreveu ao livro de Luigi Berzano, *Differenziazione e religione negli anni 80* (Barbano, 1990), identifica na pós-modernidade, entendida como crise globalizada da modernidade, o momento ideal para a reformulação das teorias sociológicas da religião, uma vez que elas seriam majoritariamente tributárias do doutrinário da teoria weberiana da secularização. O propósito é passar a fazer uma sociologia que reconheça a capacidade demonstrada pela religião de resistir ao ataque serrado da modernidade. Hoje, enquanto a modernidade faz água, volta à tona, revigorada, a religião. E junto com ela emerge, em certos círculos de sociólogos, a demanda por uma nova sociologia da religião. Menos injusta com seu pulsante objeto. Menos preconceituosa com o sagrado, posto que a crítica radical da religião seria constitutiva da modernidade, não da pós. O novo significante — "pós-secular" — pretende desdobrar a idéia de pós-moderno justamente nesta direção. Tudo se passa como se a própria "condição pós-moderna" estivesse se abrindo perante nós, sociólogos da religião, como a condição intelectual propícia ao abandono da hipótese da secularização. Que, convenhamos, é sempre uma hipótese pessimista para os religiosos, agora em fase risonha e franca de auto-afirmação (Berger, 1979).

E porque Weber, em sua sociologia, constatou, mais do que pensou, o retraimento da religião na razão direta do avanço da modernização capitalista, Barbanò et cetera não vacilam em postular explicitamente uma ruptura com Weber. Para uma sociedade dita "pós-secular", pretendem uma sociologia da religião pós-weberiana: "Esta nossa época atual, dos diferenciados efeitos pós-seculares da secularização, parece impor uma ruptura também com o ponto de vista weberiano que ligava estreitamente o desencantamento, isto é, a secularização com a modernização." (Barbanò, 1990; grifo meu). Para alguns, entre eles Stefano Martelli, não por acaso um outro italiano (ver também este outro: F. Crespi, 1988),

a condição pós-moderna representa uma fase ulterior à do processo de secularização, a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada. O 'pós-moderno' caracteriza-se pela ausência daquelas oposições fortes das quais a tese da secularização tomava vigor. [...] Noutras palavras, a sociedade 'pós-moderna' seria uma sociedade 'pós-secular' na qual a ênfase no trend secularizante foi finalmente deixada de lado, permitindo perceber numerosos fenômenos de dessecularização. (Martelli, 1995, p. 18)

Com efeito. Nesses três decênios finais do século XX, último quartel, por sinal, do século mais secularizado de todos os séculos, as religiões têm-se revitalizado, expandido e multiplicado consideravelmente. Visivelmente. São os tais fenômenos de dessecularização de que falam alguns autores com tal segurança que sou tentado a chamá-los de neoteístas.³ Basta olhar — dizem. Basta ver televisão — indicam. É fenômeno quase palpável em escala global o novo e heterogêneo "despertar religioso" — ou que outro nome se lhe dê, a saber, revival, reavivamento, revitalização religiosa, risveglio religioso, le retour du sacré, mobilização religiosa⁴ — que estaria a fermentar não só o Terceiro, mas também e principalmente o Primeiro Mundo, não sem registrar, nos anos 80, vigorosa irrupção no Leste europeu, o qual, andam dizendo, ter-se-ia tornado pós-comunista em larga medida por causa do fator religioso. O retorno do sagrado, no caso, uma re-energização religioso-comunitária da cultura e da sociedade civil na Europa central, teria precipitado lá o fim do socialismo real.

Se assim é, então a religião não morreu! — garante animadamente um sem-número de intelectuais e pesquisadores acadêmicos soi disant não-religiosos, entre os quais diversos cientistas sociais, mais especificamente sociólogos e antropólogos, pretendendo-se todos apenas e indistintamente interessados em observar empiricamente "o que de fato acontece", os fatos sociais. A religião não morreu, pelo contrário. O contrário é que se tornou "o" fato empírico a interessar legitimamente a alguém que, como sociólogo, escolheu como objeto de estudo a religião, as religiões, as formas de vida religiosa. Afinal, "a fé generalizada na existência de Deus é um fato social observável" (Dogan, 1995). "Os dados disponíveis para a Europa mostram que, mesmo nos países considerados mais 'secularizados', a porcentagem de indivíduos que crêem em Deus é elevada e supera amplamente a dos que se declaram ateus" (Frigerio, 1995; ver também Stark, 1993). Noutras palavras: a religião voltou e este voltar (Schlegel, 1986) é um dos grandes fatos sociais da contemporaneidade a sancionar precisamente o "pós" da pós-modernidade.

Porque uma das subáreas da Sociologia que mais crescem em todo o mundo, e o Brasil de hoje quanto a isto não faz exceção, é justamente a sociologia da religião, temos hoje maior acesso a dados e registros supostamente confiáveis e cada vez mais abundantes sobre as mais diversas formas de vida religiosa, muitas delas bem dinâmicas. Mas, e daí? Sem maiores perguntas, apressam-se os mais entusiasmados a comemorar o que também apressadamente identificam como "claros fenômenos de dessecularização" (Martelli, 1995, p. 412). E entre esses "claros fenômenos de dessecularização", o exemplo conspícuo normalmente citado é essa proliferação de formas de vida religiosa que a literatura sociológica tem agrupado sob o nome de New Religious Movements (NRMs), essa multiplicidade crescente de manifestações e formações religiosas extra-eclesiais, paraeclisiais e não-eclisiais que as sociedades mais modernas do Ocidente têm visto surgir e proliferar a partir dos anos 70. Isto significa que ainda hoje, no final dos anos 90, o carro-chefe dos "fenômenos de dessecularização" continua sendo o dos "cultos" e "seitas" (Beckford, 1985; Stark e Bainbridge, 1985; Robbins, 1988; Carozzi, 1994; Bruce, 1996) que em sua irrequieta vitalidade, cujo impacto midiático atingiu o pico na década de 1980, povoaram de deuses novos e velhos (Crippen, 1988; Robbins e Dick, 1991) nada menos que o cotidiano das abastadas classes médias do Primeiro Mundo e sua jeunesse dorée. Na literatura sociológica interessada em torpedear a teoria da secularização, o fenômeno generalizado dos NRMs vem normalmente lembrado junto com outros indefectíveis exemplos de "dessecularização" menos abrangentes: a recuperação da imagem do papado (Séguy et al., 1988), o impacto televisivo dos (tel)evangélicos de extração fundamentalista ou tradicionalista (Hunter, 1983; Stoll, 1990; Iannaccone, 1994),

o fundamentalismo islâmico com suas repúblicas teocráticas, estas sim, dessecularizadas ao pé da letra (Kepel, 1991; Pierucci, 1992).

Aliada ao fim do comunismo e à emergência dos regimes teocráticos islâmicos, há uma certa apropriação da onda pós-modernista que em muito contribui para reatualizar, pelo avesso, a questão do "fim da religião" como "não-fim", como volta, projetando nessa volta uma reviravolta antiluminista, algo como o "fim da secularização" (Hervieu-Léger, 1997) configurado em objetos religiosos sem conta, irredutíveis em sua heterogeneidade mas desejadamente convergentes, desconexos mas aparentados, dispersamente dispostos em cenários (novos ou originais) comprimidos pela globalização cultural, multidimensionais, poliédricos, entrecruzados em todas as direções por subculturas seletiva e aleatoriamente globalizadas, criando nas mais discrepantes audiências um mesmo efeito-demonstração: o de que a modernidade ruiu e com ela foi-se embora aquela "secularidade utilitária" (utilitarische Diesseitigkeit, diria Weber)⁵ responsável pelo retraimento do sagrado. O eclipse que o final do século XX estaria presenciando não é mais aquele que em meados do mesmo século se contemplava, cheio de razão, como o "eclipse do sagrado" (Acquaviva, 1961), mas o seu contrário, o "eclipse da secularização".⁶ Não é à toa que os mais entusiasmados estão chamando o famigerado "retorno do sagrado" de "revanche de Deus" (Kepel, 1991).

Além do mais, o sagrado recém-revigorado tem sido apresentado como um fenômeno que só surpreende aqueles que "por ideologia" embarcaram nos prognósticos equivocados, agora mortalmente frustrados, dos Aufklärer, racionalistas, positivistas, vitalistas e materialistas de todos os matizes, y compris os pais fundadores da Sociologia, que não só prediziam como pretendiam o "fim histórico do sagrado". A atual visibilidade midiática da religião massivamente professada, casada com o marketing religioso propriamente dito, tende a tornar o fenômeno ainda mais impactante, mais impressionante, mais irrefutável à medida que se aproxima o ano 2000, fim de século que ainda por cima — e para compor melhor o cenário propício à logomaquia pretensamente pós-moderna dos velhos e novos celebrantes do sagrado recidivo — é fim de milênio. Tudo se passa agora como se a evidência bruta dos fatos significasse já, em si, uma radical falsificação da teoria da secularização e indicasse com nitidez meridiana que a grande teoria sociológica perdeu, também neste caso, mais um paradigma, o paradigma da secularização (Tschannen, 1991; Warner, 1993), atribuído acriticamente a Max Weber. Não raro, a um Max Weber "superado".

Superado porque datado. Ou melhor, out of date. Vale a pena ouvir o que tem sido dito nos meios brasileiros de sociologia da religião, para termos uma idéia inicial dessa grande onda formada pelos defensores do reencantamento (religioso) do mundo:

As análises de Weber foram válidas para um período encerrado da história do Ocidente: o apogeu da racionalidade num mundo desencantado, em que o sagrado se exilou. Mais recentemente vivemos o período do chamado 'retorno do sagrado' ou 'revanche de Deus', em que este mundo, de alguma forma, se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista. (Negrão, 1994, p. 134)

Ou seja, se bem entendo, aqui na periferia do capitalismo nem chegou a se dar o desencantamento do mundo, é isto? Continuamos então a viver num jardim encantado, é isto? Enquanto isto, de seu lado as sociedades desenvolvidas vão sendo reencantadas pelo sagrado em contra-ataque. A revanche dos sociólogos da religião (não a de Deus) é mesmo para valer.

De acordo com a simplificação que fazem da teoria da secularização atribuída a um Weber evolucionista, a racionalização do Ocidente acabou não se cumprindo da forma linear tal como — alegam — estaria previsto na teoria weberiana. Mas, convém perguntar, estaria a religião marcada para morrer no capítulo final da "grande narrativa" weberiana do macroprocesso de racionalização ocidental, uma vez secularizado o cristianismo por força do seu próprio desenvolvimento interno, do desdobramento lógico de sua própria imagem de mundo religiosa, vítima da astúcia da introversão religiosa que ele produziu e que acabou dando na razão técnico-científica e tecnocrático-funcional? Não, de modo algum (cf. Séguy, 1986). Nunca é demais lembrar que Max Weber sempre foi metateoricamente avesso a previsões fechadas com pretensão nomológica no formato teleológico-hegeliano do gênero filosofia da história. Como, então, atribuir-lhe a tese do "fim histórico da religião"? Como falar em profecia weberiana não cumprida?

Resulta, portanto, que os críticos atuais da teoria da secularização fazem uma leitura de sua obra extremamente rala e tola, teleológica, que, digamos assim, "não combina com Weber", incoerente com tudo aquilo que o desenvolvimento recente da scholarship em torno de Weber tem produzido e nos tem sido fartamente entregue em crescente número de publicações. Atribuem a Weber, à sua revelia, um prognóstico fechado de definhamento da religião na sociedade moderna na razão direta do avanço linear da racionalidade formal-instrumental, profecia que, entretanto, não se cumpriu. Como se Weber não costumasse escarnecer das profecias acadêmicas... Em curto artigo no caderno Mais!, da Folha de S. Paulo, cujo título é já em si um compêndio, um epítome — "A profecia desmentida" —, Pierre Sanchis escreveu que "as impressões contemporâneas parecem, até dramaticamente, não confirmar semelhante profecia", referindo-se ao fato (empírico, por supuesto) de que "a modernidade não expulsou nem suprimiu a religião" (Sanchis, 1997). Dia desses, numa banca examinadora, ouvi de um candidato uma frase que imediatamente anotei, pela contundência da coisa dita e pela serenidade "científica" que o proferente ostentava: "Em lugar da anunciada secularização da sociedade moderna, o panorama religioso atual mostra que os deuses não foram apagados". Eis aí, comprimida em poucas palavras, a síndrome do auto-engano que hoje ronda a sociologia da religião, por mim diagnosticada noutra oportunidade (Pierucci, 1997). Isto significa que existem até mesmo sociólogos que não podem sequer apelar para a "pós-secularização", visto que, para eles, a "anunciada secularização" nem houve, assim como, para outros, não houve desencantamento no Terceiro Mundo. Estamos bem, como se vê.

Weber, as palavras e o motiv dos dois tempos

Dá para contar nos dedos as vezes que Max Weber falou em secularização. Em seus escritos de Sociologia é quase incessante o tratamento da coisa, do fenômeno, do processo. Processo de secularização, se quisermos desde já designar a coisa por um dos nomes que lhe deu Max Weber no ensaio *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*; por duas vezes aí, e com duas grafias diferentes no mesmo ensaio, ele assim a nomeou, chamando de processo o desenvolvimento da sociabilidade e de modos de socição característicos das modernas sociedades euro-norte-americanas de matriz puritana forte: *Säkularisationsprozess* (Weber, 1988b, doravante Psek, p. 217); ou então, com aspas pelo meio, "*Säkularisations*"-Prozess (idem, p. 212).

A secularização como parte do processo societário de diferenciação de esferas culturais-institucionais, não há como dizer que não faça parte do leito principal em que caudalosamente Max Weber escoia seu perturbado pensamento (Weber, 1988c, doravante ZB), na assumida e obstinada vocação de cientista a cumprir, no plano existencial da personalidade e da profissão, o fatum mesmo da civilização ocidental: o de curvar-se ao valor inquestionável, assim como aos limites, da ciência. Em nome da ciência o cientista Weber abdica do supra-sensível em decidida recusa ao "sacrifício do intelecto" (Weber, 1973, doravante WB), sem contudo abrir mão do valor dos valores irracionais "deste mundo", tais como os ideais políticos, a arte, o erotismo, a vida (ZB).

O exame lexicográfico de seus textos revela escasso uso do nome secularização, esse prosaico nome já então, pelo jeito, sem grande appeal. Sem medo de exagero, porém, pode-se dizer tranquilamente que Weber "dava de barato" o fato — fato histórico realmente experimentado em seu tempo — de que na modernidade capitalista "de hoje", na ordem capitalista do tempo dele, na geração dele (*die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung [...] der heutige Kapitalismus [...] heute [...]*), a religião havia perdido muitíssimo do valor cultural que tivera no passado, no nascedouro da moderna cultura capitalista. Once. Era uma vez. Olhadas, pois, em retrospectiva — já que prospecções e predições não faziam lá o gênero de Weber —, a religião e a religiosidade se mostravam muito menos valorizadas no início do século XX do que na alvorada dos tempos modernos. Neokantianamente falando, a religião, antes uma força central na vida cultural, andava agora desvalorizada. Com muito menos valor do que outrora, muito menos peso cultural. Exorcizada de seu pensamento toda implicação de filosofia da história, a situação para a religião naquele momento — *für die Gegenwart* (Weber, 1988a, doravante PE, p. 24) — era a de um poder em declínio. Dentro do horizonte da época, a experiência cotidiana era a de uma ordem social e uma vida cultural cada vez mais secularizadas. A tal ponto que "nós, homens modernos", homens do "nosso tempo" — expressões caras a Weber, um homem preocupado em ser honesto com o seu tempo —, somos simplesmente incapazes de nos fazer sequer uma

representação", de nos desenhar uma imagem mental "daquela época em que o Além era tudo": einer Zeit, in welcher das Jenseits alles war (PE, pp. 163-164).

Antes, porém, de prosseguir neste ponto, cumpre notar que a abordagem que Weber faz do tema da secularização no bojo de sua teoria macrosociológica do desenvolvimento histórico do racionalismo ocidental tem uma embocadura decididamente científica, ainda que não positivista (pelo contrário!), portadora, por conseguinte, de uma exigência de objetividade substantiva, évènementiel, pretensão que a distancia muito de outras abordagens teóricas seriamente contaminadas de filosofia da história à maneira de Hegel, Spencer, Comte... Perante o avanço e o aperfeiçoamento das metodologias científicas aplicadas à Sociologia por cientistas sociais profissionais no início do século XX, era mesmo de esperar que mudasse também a maneira de olhar o processo de secularização, desde agora não mais apenas considerado ou pensado, mas também observado. E o registro weberiano é de feitiço historiográfico tanto quanto sociológico, bem dotado em exigências de objetividade científica, empenhado em não mais montar visões de mundo, em evitar a tentação das Weltanschauungen. Depois de Hegel, passando pelo determinismo evolucionista de Comte e Spencer, o processo de secularização cai sob o exame do sociólogo Weber, que agora, na entrada do século XX, na "etapa superior do capitalismo" (Lênin), era do "capitalismo triunfante" (Weber), aventura-se em emaranhadas pesquisas, em análises cada vez mais complexas, dedicadas ao campo das transformações objetivas que afetam a religião e seu estatuto cultural e, simultaneamente, aos processos de racionalização das diferentes esferas culturais de valor e dos modos de levar a vida (Lebensführungen).

A atenção maior ao registro factual da multiplicidade de modos de viver religiosamente a que Weber se dedica como cientista vai resultar, como nunca dantes, numa imagem bem mais matizada e complexa dos diferentes ritmos da secularização (Guizzardi e Stella, 1990). E vai permitir o que de mais precioso, a meu ver, existe na contribuição weberiana à tese da secularização, a saber, a capacidade de pôr à mostra de modo convincente a interface entre racionalização religiosa e racionalização legal. A racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, embora não se identifique com, a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como domínio da lei.

A insistência com que a plácida certeza da perda de valor cultural da transcendência religiosa — o Além — retorna nos textos de Weber acabou inscrevendo este modo de dizer no parágrafo final de sua mais impactante obra, A ética protestante e o espírito do capitalismo. De fato, lá está, bem no fecho e em tom de ressalva, o seguinte fraseado: "embora o homem moderno [leia-se `atual'] seja de modo geral incapaz, mesmo com a maior boa vontade, de atinar com o significado que os conteúdos de consciência religiosos tiveram [no passado] para a conduta de vida, a cultura e o caráter nacional [...]" (PE, p. 205). Segundo Weber, os homens de seu tempo simplesmente não conseguiam fazer idéia de como o Ocidente já foi religioso. Bate muitas vezes nesta tecla a sociologia de Max Weber, a tecla da secularização como algo que já ocorreu e que, portanto, não comporta mais, da parte do sociólogo, juízos de valor ou de deseabilidade. A pretensão é mais modesta. Não se trata mais de predizer, de projetar, mas sim de constatar objetivamente a mudança.

E Weber se põe a realizar essa tarefa pela via da comparação entre dois momentos da história do Ocidente: entre o ponto de partida de seus estudos de sociologia da religião, a saber, "essa época de vívida religiosidade que foi o século XVII" [jene religiös lebendige Epoche des 17. Jahrhunderts] (PE, p. 198) e o seu próprio tempo, o início do século XX na Alemanha guilhermina, em que ele próprio faz a experiência da secularização e, ao fazê-la, experimenta juntamente o "efeito iron cage", essa perda de sentido (Sinnverlust) que é a conseqüência lógica, a experiência consumada do desencantamento do mundo. Que, contudo, não coincide com a experiência da secularização, que é a de alguém poder sentir-se construindo uma comunidade política sobre os próprios e mundanos pés da política, com leis racionais, discutíveis e, portanto, revisáveis (revidierbar) (cf. Schluchter, 1979, p. 146). Quem quer que, pessoalmente, no nível das tomadas de decisão mais substanciais ou mais significativas, percebe que experimenta a secularização do Estado7 (Säkularisation des Staates) como efetiva emancipação e conquista humana, e ainda por cima valoriza esta experiência, não pode senão tratá-la como um dado. Weber fez isto. Tratou a coisa como um dado de modernidade. Mostrou que a secularização, afinal, está na esfera do sein, não do sollen — na esfera do "ser" e não do "dever ser". Não dá para ter dúvidas quanto a isto. Os conteúdos temáticos da obra de Weber estão perpassados por este motiv dos "dois tempos", motiv já explícito em 1904-05, quando da publicação de A ética protestante e o

espírito do Capitalismo, e recorrentemente encontradiço em toda a subsequente teorização acerca do processo de secularização, dentro e fora de seus Ensaio de sociologia da religião (GARS).

Dois tempos: (1) um tempo perempto, de religiosidade influente e eclesialidade forte,⁸ no qual "o Além era tudo" para os seres humanos e; (2) o tempo de agora, o agora de Weber no início do século XX mas também este nosso agora de agora, tempo no qual vivemos nós, cientistas sociais a trabalhar por vocação (Berufsmenschen), nós, "utilitários herdeiros" [utilitarischen Erbin] dessa "época de religiosidade louçã" que foi o século XVII.⁹

Secularização & desencantamento

"Desencantamento do mundo" tem muito mais encanto como fórmula do que o vocábulo "secularização". E, ao que parece, faz muito mais sentido para Weber. Afinal, ele é o autor do conceito de desencantamento do mundo (Entzauberung der Welt) e é muito mais freqüente em suas obras o uso deste nome muito particular do que o da palavra secularização.

Segundo consta, para cunhar tão marcante sintagma ele teria se inspirado numa locução análoga, de autoria do poeta Schiller, referente ao efeito de des-divinização ou des-endeusamento da natureza (Entgötterung der Natur).¹⁰ Uma vez pelo menos, e assim mesmo como adjetivo, Weber usa a idéia de des-divinização para se referir ao "mecanismo des-divinizado do mundo". É quando, na "Introdução" (Einleitung) à Ética econômica das religiões mundiais, ele discute a diferença entre, de um lado, o conhecimento e a dominação racional do mundo natural e, do outro, as experiências místicas individuais, inexprimíveis, incomunicáveis, "cujo conteúdo indizível permanece como o único Além ainda possível junto ao mecanismo des-divinizado do mundo" [als einziges neben dem entgotteten Mechanismus der Welt noch mögliches Jenseits] (GARS I, p. 254).¹¹

Mas é o novo termo — desencantamento — o predileto de Weber, a ponto de se tornar uma das marcas registradas de sua escritura e de sua teoria. Com ele Weber descobriu ser possível designar com propriedade o longuíssimo período de racionalização religiosa por que passou a religiosidade ocidental em virtude da hegemonia cultural alcançada por essa forma "eticizada" de religião desencantadora "deste mundo": o judeo-cristianismo. Na obra de Weber, este processo aparecerá sucintamente descrito e datado numa inserção tadia, feita em 1919-20 pelo próprio Weber para a última edição de A ética protestante (cf. Tenbruck, 1980), cuja versão original, como todos sabem, é de 1904-05.¹² A inserção consiste de apenas um período e diz o seguinte: "Aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que começara com os profetas do antigo judaísmo e, em associação com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de busca da salvação como superstição e sacrilégio, chegou aqui à sua consumação" (EP, p. 72) [Jener grosse religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenistischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwart, fand hier seinen Abschluss; PE, pp. 94-95]. Weber quis situar precisamente o ponto de partida do processo de desencantamento: seus criadores, arautos, primeiros portadores e propagadores (Träger) foram os profetas de Israel, florão do judaísmo antigo.¹³ E foram as seitas puritanas seus radicais e autoconfiantes portadores na época pioneira da gestação histórica da moderna civilização do trabalho, seu ponto de chegada religioso, depois do qual, então, se transitou até a primazia da ciência moderna, "o destino do nosso tempo", que reduz o mundo a um mero mecanismo causal (WB).

Secularização e desencantamento: existe entre os comentaristas a tendência a tomar os dois por sinônimos, a aceitação tácita (mas nem sempre) de sua equivalência.¹⁴ Por isto mesmo, é sempre bom lembrar aos intérpretes teoricamente mais incautos que os dois diferentes termos têm, também em Max Weber, significados diferentes, embora a diferença pareça só uma sutileza. É mais que isto, bem mais. Ambos os nomes não dizem a mesma coisa, não recobrem a mesma coisa, não tratam da mesma coisa. Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedades profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação, conforme fica explicitado nesta outra passagem de A ética, na qual Weber estabelece estilisticamente, com o uso dos dois pontos, a seguinte equação: "o desencantamento do mundo: a eliminação

da magia como meio de salvação" (PE, p. 114; EP, p. 81). Por isto, por mais de uma vez Weber lhe agrega o adjetivo religioso: o "desencantamento religioso do mundo" [die religiöse Entzauberung der Welt; PE, p. 156]. Secularização, por outro lado, implica abandono, redução, subtração do status religioso; significa sortie de la religion (Gauchet, 1985); é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela.

É com este conteúdo que Weber se refere, no ensaio sobre as seitas, ao processo de secularização. O que outrora começaram a fazer as seitas protestantes, nos Estados Unidos dos tempos de Weber — e ele pôde testemunhar isto —, já o faziam igualmente os clubes e outras associações voluntárias secularmente fundamentadas e motivadas: "a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recrutamento por votação, é em grande parte produto de um processo de secularização" [Produkt eines Säkularisationsprozesses] (Psek, p. 217; Spro, p. 358). Neste sentido, ela é resultado, conseqüência, de certa maneira um ponto de chegada, uma conclusão lógica do processo histórico-religioso de desencantamento do mundo. Em Weber, o processo de racionalização é mais amplo e mais abrangente que o desencantamento do mundo e, neste sentido, o abarca; o desencantamento do mundo, por sua vez, tem a duração histórica mais longa, mais extensa que a secularização e, neste sentido, a compreende. O importante a reter é que Weber realmente distingue os diferentes processos. Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas levada a cabo por profetas e hierocratas, vale dizer, a repressão político-religiosa da magia (Thomas, 1985), a secularização, por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência in temporalibus, seu disestablishment (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social. Encavalando-se ambos os processos no processo de modernização, o efeito deste sobre a religião não pode não ser senão negativo, já que consolida e faz avançar o desencantamento do mundo através de uma crescente racionalização da dominação política que é, como adiante veremos ao tratar da sociologia do direito de Weber, irresistivelmente laicizadora. Não obstante, tornou-se común y corriente nos dias atuais embaralhar os dois conceitos, ao mesmo tempo que virou quase unanimidade considerar Max Weber como o autor, o propositor principal da teoria da secularização ou, quando menos, seu maior representante (Matthes, 1967; Rendtorff, 1971; Luhmann, 1977; Martin, 1978; Seyfarth, 1980; Dobbelaere, 1981, 1984 e 1987; Wilson, 1966, 1976, 1979 e 1982).

A opinião corrente entre os cientistas sociais interessados em religião está neste pé: falou em teoria da secularização, falou em Weber. É bem verdade que alguns preferem dizer "tese" da secularização, jamais "teoria" da secularização, um pouco para deixar claro que estão lhe recusando o status de um corpo teórico distinto, ou que dele duvidam seriamente.¹⁵ Havemos de convir com Frank Lechner que esta crítica — "ai não há teoria" — é a mais pesada que se pode fazer à (hipó)tese da secularização (Lechner, 1991, p. 1.104). É como se quisessem dizer "o rei está nu", mas para tanto lhes falta inocência; carecem daquela espontaneidade da criança do conto de Andersen, uma vez que, no fundo, também os críticos da secularização já se apercebem de que estão irremediavelmente desencantados. Gostariam de ironizar, mas o que fazem é "projetar", no sentido psicanalítico do termo: a teoria (científica) da secularização não passaria ela mesma de uma crença, um credo, "uma doutrina mais que uma teoria" (Hadden, 1987, p. 588). Quem formula de modo mais contundente esta pseudocrítica é Jeffrey Hadden, para quem "um cuidadoso exame revela que realmente ali não há teoria de modo algum" (Hadden, 1987, p. 607), querendo dizer que, na verdade, a teoria da secularização não passa de uma ideologia acadêmica (Acquaviva e Stella, 1989). Quando não, de um embuste intelectual. Ou um mito (Ferrarotti, 1984). Um dogma sociológico: "Este dogma sociológico [sic] assumiu formas diferentes, dependendo da perspectiva teórica específica da qual surgiu, mas sua ubiquidade levou a que dentro da sociologia se instalasse a certeza de que a sociologia da religião estudava uma forma de vida com os dias contados" (Swatos, 1993, p. X; ver também Frigerio, 1995).

De seu lado, também os partidários da teoria, aqueles que a aceitam, seguem e aplicam como se se tratasse de um paradigma teórico no sentido próprio, filiam-na volentieri à grande teoria weberiana. Aqui, a tese da secularização é tratada por estudiosos e pesquisadores como a coluna mestra de toda e qualquer abordagem sociológica da religião que se queira weberiana (cf. Dobbelaere 1981, 1984 e 1987; Lechner, 1991; Crippen, 1988 e 1992; Wilson, 1966 e 1982) e que, além disso, se pretenda cientificamente respeitável, pelo fato de reflexivamente lançar suas fundações não só nos dados empíricos mas também, e preeminentemente, numa teoria geral. No caso, a teoria geral da mudança estrutural das sociedades tradicionais para a sociedade moderna que, no fim das contas, segundo Habermas,¹⁶ coincide com a própria definição da Sociologia como

disciplina acadêmico-científica. É um bom resumo o comentário que Frank Lechner faz da filiação weberiana da teoria da secularização:

A teoria da secularização é uma teoria geral da mudança societal e consiste de um corpo empírico coerente de generalizações empíricas que repousa sobre premissas weberianas fundamentais. De acordo com essas premissas familiares, em certas sociedades as visões de mundo e as instituições ancoradas na transcendência perdem influência social e cultural como resultado da dinâmica da racionalização. [...] Porque as sociedades ocidentais foram as mais afetadas por processos de racionalização, elas se tornaram profundamente secularizadas. (Lechner, 1991, p. 1.104)

Faltou apenas lembrar, como ressalva, o escasso uso do nome por Weber. Meu ponto de partida neste ensaio está justamente nisto, em sublinhar que o Weber que temos pela frente costuma, neste terreno específico, falar da coisa sem usar-lhe o nome, traço que teve por efeito aguçá-lo em mim o apetite próprio do filólogo.

Secularização na sociologia do direito

Voltemos, pois, ao nome, ao vocábulo em tela, a fim de especular um pouco mais acerca do ensinamento que podemos tirar de seu uso por Max Weber.

Na língua alemã, secularização se diz *Säkularisierung*, podendo-se também articular como *Säkularisation*. Já vimos que Weber chega a falar em *Säkularisationsprozess*, processo de secularização, e há quem diga que ele foi o primeiro a usar este sintagma (cf. Marramao, 1997, p. 47). Já sabemos, por outro lado, que estas formas léxicas de nomear o declínio da religião na modernidade — declínio que também já foi chamado de *l'eclissi del sacro* (Acquaviva, 1961), *la sortie de la religion* (Gauchet, 1985), *la quiebra de la religión* (Wackenheim, 1973) etc. — não são nada abundantes na vasta e fragmentada obra de Max Weber (Kalberg, 1979). Para quem é quase unanimemente considerado o "pai da matéria", não deixa de ser intrigante o número escasso, rarefeito mesmo, de empregos que Weber faz do termo. Mas exatamente porque é pequeno o uso, fica mais fácil dar conta de suas aparições ao longo das obras de Weber. E foi o que fiz, esperançoso de que a mera distribuição de sua frequência nos escritos weberianos pudesse ter, já de si, algo de importante a dizer.

É que a maior parte das poucas vezes que Weber usou a palavra "secularização" está concentrada em sua sociologia do direito, contida no comprido (e quase nunca inteiramente lido) capítulo VII da 2ª parte do primeiro tomo de *Economia e sociedade*, intitulado *Rechtssoziologie* (Weber, 1972, doravante WuG, pp. 387-513). À cata da palavra secularização, foi possível localizar neste capítulo pelo menos oito passagens, muito ricas nos diferentes aspectos e níveis em que referem a coisa. E concentradas todas num espaço de aproximadamente 40 páginas, quando na verdade o capítulo todo tem mais de 120 páginas de extensão.

Apesar de árdua a leitura,¹⁷ sabemos todos que em sua sociologia do direito, dada a insistência com que Weber toca este motiv, o decisivo para ele (e, segundo ele, decisivo também para todos nós, "filhos da moderna civilização ocidental") é o fato de que no Ocidente, e só no Ocidente, ocorreu um desenvolvimento da racionalidade jurídica que veio dar no conceito (moderno) de ordem jurídico-legal formalmente legítima e legitimamente revisável. Para meus propósitos aqui, interessa ressaltar que foi crucial nesse desenvolvimento o fato de a igreja cristã e as leis sagradas terem se tornado cada vez mais nitidamente diferenciadas e separadas da jurisdição secular (cf. Bendix, 1960; Trubeck, 1972; Walton, 1976; Schluchter, 1979; Zeitlin, 1985; Treiber, 1985; Habermas, 1987; Colliot-Thélène, 1992). A nitidez com que se apresentava, já no início da modernização capitalista, esta específica separação de esferas normativas desobstruiu o caminho para a imposição de leis emanadas legitimamente apenas da autoridade secular e, além disso, pavimentou a estrada para o desenvolvimento lógico do formalismo jurídico, em íntima afinidade eletiva com os "interesses ideais" (ou, para usar jargão ainda mais marcadamente weberiano, com as "intrínsecas necessidades intelectuais") dos juristas teóricos e seus discípulos nas Faculdades de Direito, em voga já na Baixa Idade Média. Não por acaso Weber salienta como traço essencial da racionalidade do direito moderno seu caráter sistemático, e isto em função de ser o direito moderno, mui particularmente, "um direito de juristas" (Habermas, 1987, p. 267).

Na seção final do capítulo, dedicada às qualidades formais do direito moderno, o próprio Weber nos oferece um quadro sintético da racionalização das práticas e conceitos jurídicos no Ocidente. Esboça, em grossas pinceladas, um resumo em quatro etapas da racionalização do direito, que é, sob muitos aspectos, análoga à racionalização religiosa que opera no Ocidente a eliminação da magia como meio de salvação, a sistematização teológico-racional da doutrina revelada e a sublimação ética que, por assim dizer, estica a duração dos estados sagrados, via de regra efêmeros. Eis os quatro estágios do esquema weberiano para a racionalização jurídica:

O desenvolvimento geral do direito e do processo pode ser disposto nas seguintes 'etapas de desenvolvimento' teóricas: (1) primeiro, a revelação carismática do direito através de 'profetas jurídicos' (Rechtspropheten); (2) segundo, a criação e a aplicação empíricas do direito por notáveis (criação do direito mediante jurisprudência cautelar ou criação de acordo com os precedentes); (3) terceiro, a outorga do direito pelo imperium mundano e pelos poderes teocráticos; (4) e, por último, a codificação sistemática do direito (systematische Rechtssatzung) e o exercício do mesmo por juristas profissionalizados (Fachjuristen), formados em Escolas de Direito com base numa educação literária de tipo lógico-formal. (WuG, p. 504; EyS, pp. 649-650)

Estas são as linhas gerais do processo e, ao mesmo tempo, os traços rudimentares do roteiro geral seguido por Weber na elaboração de sua sociologia do direito. A trajetória dos processos de racionalização na sociologia de Weber não é mecânica nem linear, mas também não deixa de ser "evolucionária" (evolutionary; cf. Seyfarth, 1980), "desenvolvimental" (developmental; cf. Schluchter). As etapas não são dadas previamente, ocorrem desvios, e o resultado final não se caracteriza como um telos predeterminado a alcançar. O processo vai se fazendo no caminho e as etapas, assim como os desvios, são identificáveis ex post e objetivamente pelo pesquisador.

O ponto de partida é sempre sacral; o ponto de chegada, dessacralizado. Cada esfera cultural de valor, em seu processo de racionalização interna, faz o mesmo trânsito mas com outro roteiro (cf. ZB). Sem nenhuma necessidade histórica de que assim seja. O desencantado formalismo lógico-racional assumido pelo direito na reta de chegada da alta modernidade começou a se desenvolver "a partir de uma combinação" de irracionalidades instalada já no procedimento jurídico primitivo: "uma combinação de formalismo magicamente condicionado e de irracionalidade condicionada pela revelação". Desvios, Weber identifica pelo menos um: "a passagem eventual [sic] pelo desvio de uma racionalidade que é com relação a fins, só que de natureza substantiva, material — logo não-formal —, promovida por poderes ou motivos teocráticos ou patrimoniais". Torna a predominar em seguida a tendência ao formalismo, que retoma a direção do processo no sentido de uma "sistematização crescente e crescente especialização da racionalidade jurídica". Na etapa final, as qualidades formais do direito, "pelo menos de um ponto de vista puramente exterior", atenua Weber, acabam se concretizando na forma contemporânea de "crescente sublimação lógica e crescente força dedutiva, e desenvolvem uma técnica crescentemente racional do procedimento jurídico" (WuG, pp. 504-505; EyS, p. 650). Com isto, Weber está descrevendo com outras palavras os estágios já identificados. Mais de uma vez, portanto, ele se deu o trabalho de identificar e definir quatro passos nesta longa trajetória.

O quadro geral da racionalização jurídica, cujos desdobramentos Weber procura seguir ao longo de um texto que não prima pela clareza e no qual se distribuem irregularmente as oito passagens que aqui nos interessam, bem que poderia levar o subtítulo de "desencantamento do direito". Ou então, "desencantamento da lei". Colliot-Thélène (1992) preferiu falar de "desencantamento do Estado". Schluchter, por analogia com o "desencantamento das vias da salvação", forjou antes de todos nós a expressão simétrica "desencantamento das vias do direito". Que Habermas, por sinal, aplaudiu (Habermas, 1987, p. 268).

Habermas consegue a façanha de retraduzir os quatro estágios em três: "Weber reconstrói uma evolução que parte do direito revelado, passa pelo direito tradicional e termina no direito moderno" (Habermas, 1987, p. 269). Diferentemente porém do esquema ternário de Habermas, o de Weber traz, sim, os passos mais importantes desse desenvolvimento, que são ao mesmo tempo objetivos e teoricamente construídos, mas que, convém notar, não se sucedem na realidade histórica na mesma ordem nem com a mesma índole que os três momentos apontados por Habermas, podendo nem mesmo ocorrer um que outro dos quatro estágios.

O importante, do meu ponto de vista, é a direção em que aponta o processo: no rumo de uma autonomização crescente do direito em relação à irracionalidade do antigo direito religiosamente revelado. Acompanhando a

linha do desenvolvimento ocorrido no campo do direito e da legislação, Weber vai identificar nas inovações jurídico-legais produzidas no Ocidente um elemento comum: a adoção de técnicas sempre mais racionais no lugar das fórmulas mágicas estereotipadas e da "revelação carismática do direito", noutras palavras, no lugar da lei divinamente revelada, abandonando-se assim velhas formas procedimentais do antigo direito, desvalorizadas agora como práticas irracionais, incertas, incoerentes, arbitrárias (Walton, 1976; Brubaker, 1984), além de engessadas pela sacralidade (às vezes absoluta) da tradição.

O importante, do ponto de vista de Weber, também é a direção seguida pelo processo, com ênfase, porém, na sistematização interna dos enunciados normativos, na estruturação coerente da prática jurídica, na crescente racionalização formal do corpo de normas, até se atingir — endlich — o estágio caracteristicamente moderno da constituição de uma esfera de valor autônoma. Esta "esfera cultural" é dotada de um dinamismo próprio, uma lógica própria, e gira em torno do Satzungsprinzip, característico da instituição — positiva no sentido estrito — de um direito formulado e exercido por juristas profissionais, por especialistas em direito, e, last but not the least, capaz de fundamentar-se a si mesma de modo reflexivo sem ter de recorrer a forças supra-sensíveis ou a normas já dadas de qualquer natureza. Tal estágio "só no Ocidente foi alcançado em plenitude" (WuG, p. 504; EyS, p. 650).

Isto posto, passemos ao exame dos diferentes sentidos com que secularização comparece neste capítulo. Vejamos as conotações que acaba assumindo nos diferentes contextos do mesmo texto weberiano.

Passagem 1. "O conceito de instituto [Anstalt] era completamente estranho ao direito antigo, no qual os bens dos templos, a partir da secularização do culto pela pólis, eram considerados como propriedades desta." (EyS, p. 573) [seit der Säkularisation des Kults durch die Polis [...]; WuG, p. 429]. Em sua primeira aparição, a palavra secularização vem com um conteúdo eminentemente técnico: expropriação dos bens eclesiásticos. Conteúdo, aliás, circunscrito ao plano das sempre tensas relações entre comunidade religiosa e comunidade política, e, mais especificamente ainda, ao plano das intrincadas relações materiais "de direito" entre a liga de sacerdotes e a pólis. Secularização do culto significa, aqui nesta passagem, a expropriação dos bens dos templos, considerados depois disto propriedade da pólis. São os bens dos hierocratas que se tornam secularizados. Veremos adiante que é precisamente com esta acepção técnica que o termo passou a ser usado no alvorecer dos tempos modernos, durante as guerras de religião. É portanto o velho sentido técnico-jurídico do termo Säkularisation, enquanto secularização dos bens do estamento hierocrático, que possibilita a Weber empregá-lo fora do contexto do mundo moderno, tal como faz nesta passagem, sem aspas e sem a implicação semântica de megaprocessos histórico-cultural de longa duração, numa terminologia isenta de toda aquela grandiosidade axiológica que o vocábulo adquiriu no decorrer do século XIX, tanto positiva quanto negativa. (E por falar em século XIX, vale a pena registrar, ao menos como uma curiosidade, que Marx, quando fala de secularização na Crítica da filosofia do direito de Hegel, de 1843, usa o termo com esta explícita determinação semântica de "secularização dos bens" [Säkularisation der Güter] eclesiásticos.18)

Passagem 2. "Mas, como são difusos os limites entre regulamentação técnica, interpretação judicial da tradição e revelação [carismática] de novas regras, e como o prestígio dos magos é lábil, pode ocorrer, como ocorreu por exemplo na Austrália, que a secularização da criação do direito faça progressos e a revelação seja de fato praticamente eliminada, ou então seja empregada apenas para legalizar posteriormente os acordos e, desse modo, amplos campos que inicialmente só podiam ser regulamentados pela via da revelação acabam assim por converter-se em objeto de simples convênios celebrados entre as autoridades que dirigem a assembléia." (EyS, p. 449) [so kann die Säkularisierung der Rechtssatzung Fortschritte machen; WuG, p. 449]. Esta passagem é chave na sociologia do direito de Weber. Trata da secularização da própria enunciação ou codificação [Satzung] da norma jurídica e, por conseqüência, da regulamentação por códigos escritos de setores crescentes de atividade do sujeito individual e das relações entre indivíduos e grupos, que progressivamente vão deixando de ser regidas com base na crença no direito extracotidianamente revelado por imaginários poderes supra-sensíveis aos magos, sacerdotes e profetas (através de sonhos, oráculos, adivinhações, ordálios — meios, numa palavra, irracionais, que não podem ser intelectualmente testados nem garantidos) para se tornarem objetos de acordos selados entre as partes interessadas. Habermas comenta que, na evolução do direito, o acordo normativo acaba tendo de sofrer um deslocamento, isto é, acaba tendo de se transformar de acordo "suposto por tradição" em acordo "comunicativamente alcançado", que é o que Weber denomina convênio. Estamos, evidentemente, diante de um caso particular de passagem da comunidade para a sociedade (Tönnies), processo que na teoria weberiana é recoberto pela noção dinâmica de "societalização"

(Vergesellschaftung) e que implica algum nível de racionalização instrumental das relações sociais e, portanto, de des-tradicionalização.¹⁹ Mas o processo de racionalização jurídica não pára por aí. Caso contrário, ficar-se-ia num patamar ainda muito empírico e casuístico de jurisprudência. Ainda falta alcançar o nível da jurisprudência teórica, a qual, em contraste com a jurisprudência empírica, procurará submeter seus materiais à lógica formal dos juristas teóricos especialmente escolarizados, capacitados com isto a construir sistemas jurídicos propriamente ditos, caracterizados por elevado grau de racionalidade formal (cf. Berman, 1977).

Vale a pena, a propósito do caso específico desta passagem, uma operação de sinopse que nos conecte com uma passagem gêmea desta, só que inserida num outro capítulo de Economia e sociedade, o que trata da sociologia da religião, mais precisamente na seção sobre o profeta, uma das pontas do triângulo típico-ideal "feiticeiro-sacerdote-profeta" (WuG, tomo I, parte II, cap. V, n. 4). O sacerdote, como membro de um empreendimento de salvação com caráter de associação, é legitimado por seu cargo; já o profeta, assim como o feiticeiro carismático, atua apenas em virtude de seus extraordinários dotes pessoais. O profeta, por sua vez, distingue-se do feiticeiro pelo fato de que a substância de sua missão não consiste em manipulação interesseira de poderes sagrados, mas em doutrinas ou imperativos éticos (WuG, p. 268; EyS, p. 356). Há, contudo, uma distinção ainda mais importante entre profeta e feiticeiro: a direção oposta que cada um assume — estruturalmente, diria Bourdieu (1974) — em relação ao sagrado. Isto é muito importante para toda a sociologia de Weber. O mago encanta, vive de fazer encantamentos segundo fórmulas tradicionais; o profeta desencanta, fustiga encantamentos, encantados e encantadores. Dessacraliza. É um iconoclasta. Em vista disto, a nítida distinção que Weber estabelece entre o profeta, de um lado, e o sacerdote e o mago, de outro, acaba sendo crucial para se desenhar o vetor dessacralizante do profetismo. Segundo a feliz formulação de Giacomo Marramao (1997, p. 52), Max Weber identifica no profeta "o manancial ou lugar originário de toda a dinâmica secularizante". Não por acaso o starting point do desencantamento do mundo — quando? onde? quem? — foi localizado de modo exato por Weber nos profetas hebreus do Antigo Testamento: "longo processo histórico-religioso" que se estende do antigo profetismo judaico até a ascese intramundana dos puritanos, sua consumação religiosa (PE, p. 94; Tenbruck, 1980).

Pois bem, é neste preciso contexto da sociologia da religião, em meio à profusão de exemplos tópicos com os quais lhe aprazia ilustrar seus ensaios, que Weber, do mesmo modo como faz na sociologia do direito, vai remeter o leitor mais uma vez aos aborígenes australianos para chamar de "secularização" o abandono da ancestral prática de levar em conta, nas reuniões dos chefes de clãs de algumas regiões da Austrália destinadas a tomar decisões novas com força normativa, apenas as revelações que fossem obtidas pelos feiticeiros através de sonhos. O fato, diz Weber, de que esse uso tenha caído em desuso constitui uma "secularização", embora não faça parte do leito principal do megaprocessamento de secularização que varre o Ocidente em modernização. Cabe notar que, aqui nesta passagem, "secularização" vai entre aspas. Escreve Weber: "Originalmente, era difícil que houvesse uma reorganização das relações de comunidade sem consulta prévia ao feiticeiro. Nalgumas partes da Austrália, são ainda hoje apenas revelações de magos, inspiradas nos sonhos, o que se apresenta para aprovação nas assembléias dos chefes de clã, e constitui certamente uma 'secularização' a circunstância de esse costume já ter sido suprimido, em grande parte" (EyS, p. 304) [und es ist sicherlich eine "Säkularisation", wenn dies dort vielfach schon jetzt fortgefallen ist; WuG, p. 269].

Passagens 3 e 4. "A revolução armada foi um dos poderes mais fortes a promover a secularização do pensamento acerca da validade das normas vigentes e, de modo especial, sua emancipação da tradição magicamente garantida." (EyS, p. 527) [die Säkularisierung des Denken über das Geltensollende, speziell seine Emanzipation von der magisch garantierten Tradition; WuG, p. 453; Passagem 3]. Estamos agora diante da secularização do pensamento jurídico. Nada melhor do que uma revolução armada, com sua radicalidade política e densidade motivacional, para emancipar as práticas jurídicas e legais das estruturas mentais tradicionais, do pensamento magicamente orientado, e assim impulsionar a secularização das normas jurídicas a um patamar superior, a saber, o da discussão da própria pretensão de validade dessas normas. Cumprida esta travessia, está alcançado aquele estágio pós-tradicional do pensamento, que é a condição de possibilidade não apenas de fazer avançar, na prática jurídica, a adoção de procedimentos e técnicas racionais, como também e principalmente de fundamentar racionalmente a validade das normas sem necessidade de recorrer à santidade da tradição ou às forças supra-sensíveis e irracionais.

Para levar a cabo, com sucesso, a conceituação dos próprios fundamentos de validade do direito, evidentemente é necessário que se tenha traquejo em abstração, refinamento intelectual. Ou seja, na sociologia de Weber, racionalização teórica significa e implica intelectualização. Isto é básico. Não basta, portanto, o influxo de fatores políticos, mesmo que eles tenham a radicalidade extracotidiana e a força criadora de uma revolução armada. O pensamento jurídico avança no Ocidente — mais no continente europeu do que na Inglaterra — principalmente porque aí ele encontra seu verdadeiro nicho: a Universidade. Com o ensino universitário do direito, os avanços em racionalidade serão não apenas práticos, como no exemplo citado da Austrália, mas teóricos e metateóricos. Na medida em que o treinamento jurídico vai se enquadrando nesse "modelo acadêmico" de formação de juristas, o qual, sabemos todos, consiste num empreendimento educacional institucionalizado com especial inclinação para a teoria, melhor dizendo, para a teorização abstrata, é de esperar que passem a crescer constantemente as chances de racionalizar o direito no sentido de uma formalização sempre maior (sistematização, estruturação, articulação, unificação, homogeneização, abstração, universalização etc.). Não esquecer, entretanto, como observa Hubert Treiber (1985, p. 49) de um ponto de vista que nos interessa de modo especial neste ensaio, que "cada um desses passos será encorajado na medida em que o direito secular for bem-sucedido em separar-se do direito canônico ou eclesiástico". É o que sugere Weber a propósito do grau elevado de formalismo e tecnicidade que se encontra já no direito romano, muito mais racionalizado num sentido lógico do que o direito medieval, muito mais imune do que este a considerações de ordem substantiva, mesmo as de natureza religiosa. "A secularização material da vida romana [die materiale Säkularisierung des römischen Lebens] e a impotência política do estamento sacerdotal fomentaram o tratamento puramente formalista e jurídico dos assuntos religiosos." (WuG, p. 464; EyS, p. 598; Passagem 4).

Passagens 5 e 6. Em Weber a racionalização jurídica se processa acima de tudo como crescente racionalidade formal.²⁰ Esta, na verdade, é a resultante vetorial de um jogo dialético entre racionalidade formal e racionalidade substantiva (Treiber, 1985; Habermas, 1987), problemática que ele procura deslindar principalmente quando discute se o desenvolvimento das instituições jurídico-políticas é ou não determinado, e até que ponto o é, pelas condições econômicas; bem como ao tratar da questão das demandas de justiça material de que são portadores no capitalismo avançado os movimentos democráticos das classes negativamente favorecidas, tendencialmente interessadas na (re)substantivação da lei e do direito, descontentes com a burguesa equivalência das noções de justiça e igualdade jurídica formal. No fim das contas, porém, a dominância no processo de racionalização do direito é empalmada mesmo pela racionalidade formal. Na teorização weberiana, diz Brubaker, o formalismo está para a racionalidade jurídica moderna assim como a calculabilidade está para a racionalidade capitalista (Brubaker, 1984, p. 16; ver também Trubeck, 1972).

Weber costuma associar racionalização teórico-formal com a idéia de sublimação, mais um empréstimo vocabular em que o termo passa por peculiar deslizamento de sentido. Segundo ele, os conceitos jurídicos, assim como os religiosos, passaram no Ocidente por um processo de sublimação. "Esta sublimação levou ao resultado que hoje conhecemos", a saber, ao formalismo jurídico, que é, afinal, o que possibilita ao aparato jurídico "funcionar feito uma máquina técnico-racional" (EyS, p. 605) [wie eine technisch rationale Maschine; WuG, p. 469], sintetiza Weber com esta metáfora da máquina que diz tudo.

Mas, para se chegar a este resultado, "foi decisiva, em primeiro lugar, a completa secularização da administração da justiça" (EyS, p. 601) [war entscheidend die völlige Säkularisierung der Rechtspflege; WuG, p. 466; Passagem 5]. Noutras palavras, depois de chamar a atenção para o miolo da coisa, que foi a secularização-autonomização do pensamento jurídico, e que mais adiante ele vai retomar com ênfase redobrada, Weber lembra aqui um processo anterior, um elo sem o qual não se chegaria ao máximo da objetivação e impessoalização do sistema jurídico tornado uma espécie de máquina técnico-racional: a secularização da administração do direito — e secularização completa, anota Weber²¹ —, que ele considera ter sido um fator decisivo (entscheidend) entre os que modernamente se combinaram no sentido de afastar cada vez mais das instituições jurídicas as preocupações de justiça substantiva e, limitando mediante formalidades tanto a preferência inerente aos poderes teocráticos ou patrimonialistas pelo tipo de direito não-formal quanto sua insubmissão a todo tipo de vinculação a regras do jogo, reforçar no direito moderno a irresistível compulsão para a racionalização formal.

No esforço de explicação desse resultado, sabemos todos — e aí reside um dos mais profícuos e originais insights de estratégia explicativa adotada por essa empreitada sociológica — que a sociologia weberiana dirige o foco da atenção do sociólogo antes de mais nada para os fatores internos ao campo, no caso, fatores intrajurídicos, isto é, as condições de desenvolvimento e influências causais inerentes ao âmbito mesmo do direito. Aí reside, segundo Weber, a grande força explicativa. Ao fazer isto no campo do direito, não há como eludir a diretíssima relação de afinidade que existe entre o formalismo jurídico-legal que vai aos poucos tomando conta do direito ocidental e a escolarização sistemática dos juristas em Faculdades de Direito, noutras palavras, o treinamento no modo teórico-dedutivo de pensar, recebido em escolas superiores especificamente voltadas para o ensino do Direito. Quanto mais o antigo modelo de treinamento prático foi se desenvolvendo na direção do modelo acadêmico de formação, maiores foram as chances de incrementar e sofisticar as qualidades lógico-formais do direito moderno (Schluchter, 1979; Treiber, 1985).

Mas os fatores extrajurídicos também têm força causal. Às vezes de modo decisivo, como no caso da relação apontada entre o formalismo do direito moderno e as classes médias urbanas, a burguesia. Perseguindo, através da história das culturas, as marcas da expansão da racionalidade no âmbito do direito, Weber constata que "lá onde faltou este nexos [com grupos poderosos de particulares que tivessem forte interesse no caráter racional do direito e do procedimento, como ocorreu com as classes médias em Roma, no fim da Idade Média e na época moderna], a secularização do direito e a diferenciação nítida de um rigoroso pensamento jurídico-formal ficaram patinando em seus começos[...]" (EyS, p. 604) [die Säkularisation des Rechts und die Heraufdifferenzierung eines streng formal juristischen Denkens; WuG, p. 468; Passagem 6]. Uma coisa são os interesses intrínsecos do estrato de juristas e seus hábitos intelectuais, outra muito diferente, os interesses econômicos e organizacionais da burguesia empresarial e seu modo de vida. Ambas as constelações de interesses e maneiras, quando se trata de indagar pelos fatores que levaram à crescente racionalização formal do direito moderno, encadearam-se, segundo Weber, para conduzir o processo num mesmo sentido. Daí que, na passagem em tela, ele atribui à influência decisiva das camadas burguesas a maior nitidez assumida pelo pensamento jurídico-formal na moderna cultura do Ocidente. E, como interessa à burguesia a maior formalização e objetivação das relações interindividuais, Weber não deixa de levar em consideração a influência das classes médias urbanas e seu ethos também na secularização do conjunto das normas jurídicas que regulam e sancionam essas relações contratuais e valem para todos.

Antes de encerrar o comentário desta passagem, não dá para deixar de lado mais esta rápida observação: aqui, como de costume, Weber não perde a oportunidade de prestar homenagem à porção de verdade que encontra na explicação marxista. Quando a encontra. Quer me parecer que ele faz isto mais uma vez quando, ao tratar do direito natural, chama a atenção do leitor para a conexão existente entre a versão tipicamente moderna do direito natural — da qual, como sabemos, pode-se deduzir tanto o direito de propriedade quanto a livre concorrência — e os interesses e maneiras de ser de uma classe social determinada, constituída por aqueles que, no quadro do mercado, "estão interessados na apropriação definitiva dos meios de produção" (WuG, p. 500; cf. Colliot-Thélène, 1992).

Passagem 7. Misto perfeito de racionalidade formal e racionalidade substantiva é, segundo Weber, o direito natural moderno (Habermas, 1987; Treiber, 1985). Enfeixa harmoniosamente técnicas, clareza e precisão conceitual, lógica formal e rigor dedutivo, estruturação coerente e sistematicidade, sofisticação intelectual e abstração elevada, alcançando nada menos que o plano racional superior da justificação por princípios. Mas enfeixa também valor. É o que pretende dizer Weber quando, discretamente, identifica na imposição do jusnaturalismo uma certa implicação religiosa, desvendando-o então como "doutrina dotada de uma força distinta", entenda-se: dotada justamente daquela materialidade metajurídica inerente à axiomática jusnaturalista que pede adesões da vontade e não apenas da razão. Porque tem na idéia de natureza humana universal seu arquivalor, e no valor intrínseco da norma universalizável sua garantia de legitimidade, o direito natural se apresenta em face do direito tradicional revelado como seu sucedâneo, ou seja, como portador de uma nova aura de legitimidade quase sacral, e em face do direito positivo moderno como a única forma de legitimidade axiologicamente fundada ainda disponível numa sociedade dessacralizada (Colliot-Thélène, 1992). Escreve Weber: "Direito natural' é o conjunto de normas vigentes preeminentemente frente ao direito positivo e com independência dele, que não devem sua dignidade a um estabelecimento arbitrário, mas que, pelo contrário, legitimam a força obrigatória deste. Quer dizer, o conjunto de normas que valem não em virtude de provir de um legislador legítimo [que seria a legitimação pelo procedimento], mas em virtude de qualidades puramente imanentes". Nos primeiros séculos da modernidade, quando tanto a criação da lei

quanto sua aplicação já estavam avançadamente dessacralizadas, é o direito natural que aparece como sucedâneo da origem sagrada da norma, a única forma axiológica de legitimidade coerente com todo esse moderno desencantamento e essa racionalidade técnico-formal: "forma específica, e a única conseqüente, de legitimidade de um direito que possa permanecer quando se suprimem as revelações religiosas e a sacralidade autoritária da tradição e de seus portadores" (EyS, p. 640) [wenn religiöse Offenbarungen und autoritäre Heiligkeit der Tradition und ihrer Träger fortfallen; WuG, p. 497].

Ou seja: o direito natural é, por antonomásia, um fenômeno de secularização, fruto teórico-prático da secularização do pensamento operada pela filosofia moderna, essa portadora da mais radical pretensão à autofundamentação pela razão. Weber denomina isto de "crescente secularização do pensamento". Veja-se o que, neste contexto de discussão do direito natural, ele escreveu sobre o tema da secularização, desta vez pronunciando-lhe o nome: "Ao mesmo tempo, o direito religioso pôde encontrar, com a crescente secularização do pensamento, um competidor ou um sucedâneo num `direito natural' filosoficamente fundamentado, que apareceu ao lado do direito positivo, em parte como postulado ideal, em parte como doutrina dotada de uma força distinta a influir na prática jurídica" (EyS, p. 604) [mit wachsender Säkularisierung des Denkens einem Konkurrenten oder Ersatz in einem philosophisch begründeten "Natrecht" erhalten; WuG, p. 469; Passagem 7].

Acontece, porém, que o tónus legitimador do direito natural, feito para durar, acaba durando pouco. Não consegue atravessar o século XIX. É que o trend secularizante avança também sobre toda essa axiomática metajurídica para retirar dela aquele "algo mais" que Weber não sabe bem dizer o que é, mas chama aqui de "força distinta" para não dizer "carisma". Em conseqüência, no decorrer do século XIX o direito natural se enfraquece como referência fundamental dos Kulturmenschen. Tanto que já em sua época — "heute", repete ele — Weber constata que "a axiomática jusnaturalista caiu em profundo descrédito. Ela perdeu, em todo caso, a capacidade de ser fundamento de um direito". Perdeu muita coisa, então. E é neste contexto que Weber volta a tematizar a questão do direito religioso: "Comparadas com a robusta fé no caráter positivo da revelação religiosa de uma norma jurídica, ou na santidade inviolável de uma tradição muito arcaica, as normas obtidas por abstração, até mesmo as mais convincentes, têm a este respeito uma estrutura demasiado sutil. Em conseqüência disto, o positivismo jurídico avança de maneira irrefreável" (EyS, p. 646; WuG, p. 502). O direito natural cede terreno ao positivismo jurídico — o que é isto? o que quer dizer isto? Desencantamento, ora; pura e simplesmente desencantamento. O que de mais desencantado pode haver, no âmbito das esferas de normatividade, do que a racionalidade utilitário-instrumental do positivismo jurídico? Weber vai chamar a este desenvolvimento secularizante de Enthüllung: despojamento, desnudamento, desvelamento. Entzauberung, poderia dizer também, por que não?

Já no tempo de Weber era possível constatar esse despojamento de carisma, esse levantamento do véu. Mesmo aquela aura quase da ordem do supra-sensível de que se revestiam os axiomas metajurídicos do direito natural acaba se dissipando. Desmancha no ar, diria O manifesto. Por isso, no final da sociologia do direito, exatamente no último parágrafo, Weber volta a insistir no tema da dessacralização para lembrar que o "destino inevitável" do direito na época moderna [sein unvermeidliches Schicksal], resultado em que também teve influência o progresso técnico e econômico, é o de ser "um direito cujo conteúdo de ordem técnica é cada vez maior". Quer dizer, consuma-se com este crescente conteúdo de ordem técnica "a especialização do direito" [die Fachmässigkeit des Rechts], apoiada agora na "valorização crescente [zunehmende Wertung] do direito vigente como um aparato técnico, racional, desprovido de toda sacralidade no conteúdo [jeder inhaltlichen Heiligkeit entbehrenden] e, portanto, trans-formável a qualquer momento segundo fins racionais [zweckrational]. Este destino [...]" (EyS, p. 660; WuG, p. 513).

Bem, este destino do direito e da lei, ao qual se aplica a pleonástica determinação de "inevitável", não parece dos piores aos olhos de Max Weber. É que o coroamento propriamente dito de todo o processo se realiza na tomada de consciência — a qual Schluchter e Habermas d'après Kohlberg vão chamar pós-convencional — de que "doravante praticamente todo direito pode ser considerado como direito estatuído [gesetz] e, portanto, revisável [revidierbar]" (Schluchter, 1979, p. 146). As leis, não sendo mais consideradas sagradas nem dadas, podem a partir de agora ser legitimamente modificadas, reformuladas e até trocadas. Elas são, com tudo o que isto implica de maturidade e emancipação genericamente humanas, revisáveis. No parágrafo final da sociologia do direito, Weber emprega o adjetivo umzuschaffend para caracterizar a forma "re-modelável", "re-formulável", "trans-formável", "re-configurável", que conforma o aparato jurídico contemporâneo. Eis-

nos com isto chegados ao ápice do desencantamento da lei. Meno male. Antes assim. Não deixa, pois, de ter um happy end a narrativa weberiana da racionalização jurídica, resultado por sinal bem diferente da petrificada "iron cage" que vem tematizada no final d'A ética protestante e o espírito do capitalismo, obra cujo fio condutor é a racionalização da conduta de vida.

Como se sabe, Habermas discorda profundamente de que devamos nos resignar com este weberiano ponto final, completamente dominado pelo positivismo jurídico que outra coisa não é senão a colonização in toto, pós-direito natural, da esfera jurídica pela racionalidade técnico-instrumental-formal, a racionalidade dos meios. O direito como meio e não como valor. De minha parte, prefiro o inspirado comentário de Catherine Colliot-Thélène (1992, p. 238):

A estrutura que comanda a evolução recente das doutrinas jusnaturalistas (a Enthüllung) é parente próxima da estrutura do desencantamento: levanta-se o véu que cobria a realidade do direito, do mesmo modo como se retira o encanto que escondia das gerações anteriores a prosa do mundo terrestre. No breve período de um século, em poucas décadas, o conceito de direito repete em escala reduzida o processo de dessacralização e de redução da transcendência que é em si mesmo o processo de engendramento da modernidade. [...] Se o direito natural era a única forma de legitimidade que restava, uma vez desaparecida a crença nas revelações religiosas ou na santidade da tradição, a legalidade formal, por sua vez, é o que resta da legitimidade do Estado racional quando os valores sobre os quais esta legalidade repousava originalmente perderam seu poder de convicção.

A racionalização do direito veio traçando em sua trajetória irregular o destino das formas de dominação e de sua fundamentação, e disto depende hoje o nosso destino. A racionalização religiosa, de seu lado, fez o mesmo: buscou para si um destino e acabou repatriando a religião para o reino do irracional (Weber, 1987, p. 248; GARS I, p. 253) ao devolver a nós, pobres mortais, o acesso sem véus à gramática "deste mundo" sem sentido. E o nosso destino "neste mundo", é claro, também depende disto. Ainda por cima, para completar, Weber vem nos mostrar que ambos os processos racionalizadores se encavalam na história do Ocidente, fazendo-nos descobrir aí mais um daqueles casos que ele gostava de identificar na história, um caso, único em sua espécie, de afinidades eletivas (cf. Treiber, 1985). Com tudo o que este cruzamento implica de conseqüências, previsíveis e não, desejáveis e não.

Ora, digo eu, se é nesta interface — entre o processo de racionalização religiosa e o processo de racionalização jurídico-legal — que Weber, num invejável esforço de adesão à empiria, elabora sociologicamente o conteúdo hard, o núcleo duro de uma teoria macrosociológica da secularização, está claro que discutir seriamente, no fim dos anos 90, a experiência da secularização implica, melhor dizendo, exige que se mobilize ao mesmo tempo uma outra discussão, que é outra, mas que incide em cheio na temática da secularização: o problema da legitimação (intramundana) do poder político no regime democrático.

Se este meu esforço de pesquisa "literária" tiver alguma serventia, que seja a de deixar um pouco mais claro para nós, estudiosos da sociedade brasileira e das latino-americanas, filhos que somos desta "América [que já foi] católica" (Caetano Veloso), que a hipótese da secularização, antes de ser descartada como vencida, deve ser retomada e revalorizada como um locus teórico privilegiado, ele mesmo "desencantado" na medida em que pretende continuar sendo um empreendimento teimosamente científico, um lugar virtual no qual possamos discutir objetivamente, sine ira et studio, o lugar realmente ocupado pela(s) autoridade(s) religiosa(s) nas sociedades humanas de hoje. Heute.²²

De olho nos "novos teocratas", dos quais não se cansa de nos lembrar Gore Vidal e que aí estão, insistindo em voltar a fazer valer sobre as nossas repúblicas e as nossas vidas em público o ponto de vista religioso, quer dizer, o "seu" ponto de vista dessecularizador, espero realmente que tenha utilidade o esforço analítico a que me dediquei só para dizer o seguinte: com a ajuda da sociologia weberiana, em meio a toda a polissemia da palavra em exame (a qual, mesmo quando entendida apenas como "declínio da religião", continua a ter muitos sentidos), podemos redescobrir e voltar a acionar em nossas reflexões o sentido forte de secularização como "decadência do poder hierocrático": der Niedergang der hierokratischen Gewalt (WuG, p. 702; EyS, p. 907).

Passemos, em seguida, às minguadas mas significativas menções nominiais à secularização na pilha de escritos weberianos fora da sociologia do direito.

Secularização fora da sociologia do direito

Façamos um contraste rápido com A ética protestante e o espírito do capitalismo. De ponta a ponta nesta obra — quem não sabe disto? — a secularização é tematizada em profundidade e extensão, direta e indiretamente, clara e veladamente, de todas as maneiras. Eu diria até que as traduções para as línguas latinas carregam mais ainda nas tintas, ao verter os adjetivos *weltlich* (mundano) e *diesseitig* (citerior, aquém) indistinta e despadronizadamente como "secular" ou "laico".²³

Mas os vocábulos secularizar e secularização aparecem no corpo d'A ética em apenas três passagens e, mesmo assim, não nos momentos mais fortes do ensaio. O substantivo secularização aparece já no primeiro capítulo, que não é o mais importante.²⁴ Vem no contexto de um balanço crítico que Weber faz dos diferentes esquemas mentais, eivados de preconceito, usados por protestantes e católicos para classificar a atitude que o grupo adversário demonstra ter em relação ao mundo e à vida. Os protestantes alimentam a impressão de que catolicismo é sinônimo de "alheamento do mundo" [*Weltfremheit*], ao passo que os católicos a isso respondem com uma crítica ao "materialismo" dos protestantes, "resultado da secularização de todos os conteúdos da vida pelo protestantismo" [*die Folge der Säkularisation aller Lebensinhalte durch den Protestantismus*] (PE, p. 24; EP, p. 23). Weber demonstra estar ciente da carga negativa que o termo comporta em seu país desde pelo menos a "Grande Secularização" de 1803,²⁵ e essa preconceituosa negatividade lhe aparece com maior nitidez no uso que o senso comum católico faz do vocábulo "na Alemanha e na atualidade" (*ibid.*). Por isso, pode ter razão Marramao quando comenta que a operação weberiana, de modo análogo à empreendida por Ernst Troeltsch na mesma época, pode ser considerada como "uma neutralização da ambivalência inerente ao termo secularização", o que, no caso de Weber, implica o propósito objetivista de eliminar-lhe as conotações axiológicas, positivas e negativas (Marramao, 1997, pp. 49-50). Isto, a meu ver, explicaria em parte a parcimônia de Weber no uso desta palavra, tão carregada ainda hoje.

Weber volta a usá-la no quinto capítulo d'A ética protestante, ainda em chave comparativa, mas desta vez como verbo — *secularizante, säkularisierend* —, num contexto em que, ao tratar de uma das principais conseqüências não antecipadas do ascetismo protestante, a saber, o enriquecimento dos seus adeptos, associa este fato à conhecida tendência das ordens monásticas do catolicismo a se enriquecerem, também elas, em conseqüência de uma vida ascética de trabalho disciplinado. Escreve Max Weber: "Na realidade, toda a história das ordens monásticas equivale, em certo sentido, à história de um embate constante com o problema do efeito secularizante da riqueza [*mit dem Problem der säkularisierenden Wirkung des Besitzes*]. O mesmo é verdadeiro, em grande escala, também para o ascetismo intramundano do puritanismo" (PE, p. 196; EP, p. 125). Weber cita verbatim neste contexto as palavras do fundador do metodismo, John Wesley: "Temo que, toda vez que a riqueza aumenta, diminua a religião em igual medida!". Efetivamente, Weber registra que alcançaram bons resultados econômicos os movimentos religiosos do Ocidente que se basearam numa conduta de vida ascética, numa metódica de vida cujo significado para o desenvolvimento econômico ele também associa aos efeitos secularizadores da acumulação de riquezas. É um efeito de secularização "que geralmente aparece depois de superado o entusiasmo inicial, puramente religioso, quando a intensidade da procura do reino de Deus gradualmente começa a transformar-se em sóbria virtude econômica, quando lentamente desfalecem [*absterben*] as raízes religiosas, dando lugar à 'mundanidade utilitária' [*utilitarische Diesseitigkeit*]" (PE, p. 197; EP, p. 127).

E a terceira vez acontece, mais uma vez como verbo, neste mesmo contexto semântico do capítulo V, que tematiza de modo substantivo o processo de secularização desencadeado pela ascese intramundana das seitas puritanas. Há um momento nesta discussão em que, ao identificar entre diferentes aspectos dessa "mundanidade/secularidade utilitária" aquele tipo de "boa consciência do endinheiramento por vias legais" que o puritanismo legou ao moderno empresário capitalista, Weber inflete materialisticamente o tema idealista para lembrar que os efeitos disciplinadores e motivadores que a ascese puritana teve sobre a classe operária nascente deveram-se em parte também aos baixos salários pagos. Neste momento ele se refere à "antiga" opinião muitas vezes citada" segundo a qual a massa de trabalhadores só se mantém fiel a Deus se for mantida na pobreza. E em seguida acrescenta que os holandeses, ao substituírem a idéia de que só se mantém obediente a Deus quem é pobre pela idéia correlata de que só por necessidade se mantém alguém numa vida

de trabalho," secularizaram" (entre aspas) este esquema mental, esta credence. Escreve Weber: " Os holandeses (Pieter de la Court e outros) `secularizaram'-na do seguinte modo: a massa dos homens só trabalha quando forçada pela necessidade. Esta formulação de um leitmotiv da economia capitalista iria desembocar mais tarde na torrente da teoria da produtividade dos baixos salários" (EP, p. 128) [Die Niederländer hatten dies dahin "säkularisiert"; PE, p. 199]. Secularização, portanto, de ordem simbólica, incidindo numa formulação ideológica. Mas mesmo neste novo campo há uma direção semântica que permanece a mesma: o termo aponta na direção de uma perda sempre, uma retirada (zurückziehen; GARS I, p. 254), um apagamento dos vestígios religiosos, da marca original, um descentramento em relação à origem. Que é religiosa.

Já no ensaio As seitas protestantes e o espírito do capitalismo há apenas dois empregos. Fortíssimos aliás, porquanto aqui Weber usa nas duas passagens o sintagma processo de secularização (Säkularisationsprozess) para nomear aquele "processo característico" que, "visto mais de perto", mostra-se "em constante progresso", ao qual "nos tempos modernos sucumbem por toda a parte [überall verfallen] os fenômenos que se originam em concepções religiosas" (Spro, p. 353) [das stetige Fortschreiten jenes charakteristischen "Säkularisations"-Prozesses, dem solche aus religiösen Konzeptionen geborene Erscheinungen in moderner Zeit überall verfallen; Psek, p. 212]. Aqui, secularização designa antes de mais nada o processo caracteristicamente moderno de declínio da religião (haja vista o emprego aqui e ali dos verbos sucumbir, desfalecer...), desenhando uma trajetória de esmorecimento e de cessão, de subtração de religião, que, se é verdade que pode ocorrer em qualquer época e lugar, constitui em sua tipicidade o roteiro característico dos tempos modernos.

É bem verdade que Weber não desconhece nem desdenha os exemplos pré-modernos de secularização. Isto já vimos ao tratar da sociologia do direito. Assim também procede ele em outros capítulos de Economia e sociedade, acenando com exemplos circunscritos de atos de secularização. Nesses casos, costuma lançar mão do significado técnico do termo — desapropriação dos bens eclesiásticos —, ainda que esta designação técnica venha a incidir na zona ambígua do amálgama pré-moderno do poder secular com o poder religioso. Na Gália de Carlos Martel, por exemplo, na alta Idade Média, conta Weber por duas vezes em passant que o rei promoveu uma "grande secularização" [die grosse Säkularisation Karl Martels] que teria sido, nas palavras de Weber, "um roubo sacrílego a favor da nobreza" [die raubartige Säkularisation Karl Martels[...]; ein Kirchenraub...] (EyS, pp. 908 e 911; WuG, pp. 703 e 706).

Estamos chegando ao fim. Conforme procurei documentar, de fato se pode encontrar na obra de Weber uma verdadeira profusão de eventos e processos de diferente dimensão e alcance empírico sob a designação de secularização, usos com referentes concretos muito diversos, mobilizados em diferentes níveis de análise e com diferente alcance categorial. A "grande secularização" promovida no século VIII por Carlos Martel, que Weber não vacila em chamar de "roubo sacrílego" (Kirchenraub), não tem, evidentemente, a mesma relevância histórica, o mesmo alcance desencadeador de efeitos modernizadores que tem a secularização do associativismo voluntário que ele põe em destaque ao tratar das seitas protestantes nos Estados Unidos. É aqui que está seu interesse de sociólogo, não lá. "Estamos interessados, primeiro, no fato de que a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recrutamento por votação, é em grande parte produto de um processo de secularização. Sua posição é conseqüência da importância muito mais exclusiva do protótipo dessas associações voluntárias, ou seja, as seitas" (Psek, p. 217; Spro, p. 358). Este processo, sim, cabe na mesma visada retrospectiva e abrangente com que observa e interpreta a racionalização de toda uma civilização que ele gostava de chamar simplesmente de Ocidente.

É tamanha a desproporção entre a quantidade concentrada de ocasiões em que Säkularisation/ Säkularisierung/ säkularisiert/ säkularisierend aparecem no ensaio de sociologia do direito e, de outro lado, suas esporádicas e rarefeitas aparições noutros textos e contextos teóricos da obra weberiana, que tudo se passa como se aí se expressasse uma tácita intenção de indicar que o objeto designado é, no seu cerne, naquilo que realmente conta, jurídico-político. Em minha pesquisa pude constatar empiricamente nos escritos de Weber uma dominância do sentido original do nome, antiguidade de sentido que não se apaga, não se retrai, está sempre ali, sempre despontando, e isto certamente nos pode ajudar quando se trata de, como se propunha ele, "olhar de frente o rosto do nosso tempo" e, com toda a honestidade intelectual possível, seguir "o destino do nosso tempo" [das Schicksal unserer Zeit] (WB, passim).

O significado original, originante

Voltemos então às origens. Antes de mais nada, deve-se registrar que é Giacomo Marramao quem, mais explicitamente e bem mais insistentemente do que qualquer outro autor, tem chamado a devida atenção para o dado inaugural, o significado primordial. Em seu livro *Potere e secolarizzazione*, de 1983, já na primeira frase da introdução ele apresentava a palavra secularização como "surgida na época da Reforma, originalmente em âmbito jurídico para indicar a expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas" (Marramao, 1983, p. 29; grifo meu). Até onde eu sei, antes dele, Joachim Matthes já havia assinalado em 1967 a origem jurídico-política do conceito e, ao fazer isto, estava por sua vez apenas repercutindo a informação prestada alguns anos antes por Hermann Lübbe. Este, ao diferenciar as várias etapas da evolução do conceito de secularização, apontou que a primeira vez que se falou de secularização foi nas conversações prévias à paz de Westfália, em 1648, período das guerras de religião (Lübbe, 1965; Christin, 1997). Em meados da década de 1960, portanto, já se dizia que o nome da secularização, o que quer que isto pudesse querer dizer, formou-se no contexto imediato da "liquidação do poder espiritual, à qual sucumbiram fundações eclesiásticas, mosteiros e bispados inteiros". E foi nesta conjuntura da história européia que a designação passou a ser usada para significar "unicamente a passagem de determinadas instituições do poder espiritual para o poder profano", escrevia Lübbe, o qual já então podia condensar com nitidez: "Nesta primeira aplicação histórica, a secularização é um conceito jurídico-político" (grifo meu).

A pesquisa lexicográfica não parou, evidentemente. Hoje, depois do contato com os trabalhos de H.W. Sträß (1976 e 1984), sabemos que a história do vocábulo é um pouco mais antiga. Podemos chamar a isto de pré-história, uma vez que este mais antigo nicho em que a palavra secularização se enuncia é ainda um enjuno não secularizado. Ou seja, o primeiríssimo contexto de enunciação trazido à baila pelas investigações de Sträß é ainda institucionalmente religioso, se bem que jurídico-religioso: o do direito ainda não "secularizado", o direito eclesiástico do catolicismo, o *Codex Juris Canonici* (CJC). E o significado é outro, extremamente técnico e de pouco interesse geral. Em seu livro posterior, Marramao incluiu em tempo a nova informação: "Na verdade, a referência à *saecularisatio* aparece já a partir dos últimos decênios do século XVI nas disputas canônicas francesas (particularmente em juristas como Jean Papon e Pierre Grégoire), porém com um significado completamente diverso: o de um *transitus de regularis a canonicus*" (Marramao, 1997). Ou seja, a passagem de um "virtuoso" religioso do estado de padre regular (isto é, membro de uma Ordem Religiosa regida por um regulamento chamado "Regra"; daí o nome "padre regular") ao estado secular (de sacerdote católico ligado diretamente a um bispo, a uma diocese). É bem verdade que, de um modo mais geral, como documenta o *Dizionario della lingua italiana* de Devoto-Oli, "secularizar", "secularizar-se", mesmo neste sentido primordial hiperespecífico, com abrangência semântica muito particularizada e intra-eclesiástica, trouxe consigo desde a primeira hora uma certa conotação de "interrupção" e "passagem", não necessariamente de perda. Eis a definição que dá o referido dicionário: "Transferir um religioso do clero regular ao clero secular; V. pronominal. Passar de um estado a outro requisitando a dispensa do voto religioso" (Devoto-Oli, 1990, apud Marramao, 1997).

Um ligeiro deslocamento e, já num segundo lance do mesmo momento inaugural, *saecularisatio* começa a nomear, além da passagem de um tipo de clero a outro, também a redução de um clérigo ao estado laical, a "laicização" (termo ainda inexistente) de um clérigo; enfim, a perda do estado clerical (*amissio status clericalis*), e agora sim perda, não apenas passagem, a "redução à vida laica de quem recebeu ordens religiosas ou vive segundo a regra conventual". Comenta Marramao: "Portanto, desde os seus primórdios, o termo secularização mostra-se já marcado por um esquema antitético: o do dualismo de regular e secular que já contém em si, embora apenas virtualmente, a metamorfose moderna dos pares "paulinos" celeste/terreno, contemplativo/ativo, espiritual/mundano" (Marramao, 1997, pp. 17-18).

Posteriormente, já em plena ascensão do protestantismo no decorrer dos séculos XVI e XVII, o termo foi empregado para designar "o processo de subtração de um território, ou de uma instituição, da jurisdição e do controle eclesiástico: é com esta acepção que o conceito vai aparecer pela primeira vez durante os extenuantes acordos para a Paz de Westfália, de 1648." (Martelli, 1995, pp. 274-275). Então, quando o príncipe eleitor de Brandenburgo, obrigado a ceder terras aos suecos, justamente por causa desses compromissos acabou sendo recompensado pelo imperador com alguns territórios eclesiásticos, que, assim, foram oportunamente "secularizados" (Bihlmeyer e Tüchle, 1965, p. 259), cunhou-se pela segunda vez a palavra. Pela segunda vez, quero dizer, porque desta feita pronunciada pelo legado da França, Longueville, noutra língua que não o

latim, em língua não eclesiástica, o francês. É então que o termo — secularizar — recebe uma acepção ampliada em relação à do direito canônico. E é aí que o conteúdo jurídico-político do conceito se revela plenamente. E desde já se consolida, com a precipitação de medidas políticas, justas ou injustas, doravante reconhecidas como atos de secularização.

É no segundo batismo, portanto, numa segunda escrita, que o vocábulo perde a univocidade e passa a designar também a desapropriação de bens eclesiásticos, "a eliminação da posse eclesiástica de territórios que, entretanto, sob o ponto de vista formal, ainda continuavam sob a jurisdição eclesiástica" (Martelli, 1995, pp. 274-275). Conotações importantes são aduzidas pelo contexto religioso específico, que é o de consolidação das igrejas protestantes em meio às guerras de religião, bem como pelo macrocontexto geral, que é de desfeudalização, de dissolução do feudalismo. Assim confirmado seu novo sentido pelo recorrente uso no campo jurídico-político, a palavra secularização se "re-apresenta" então nessa nova cunhagem para falar, num dos lados da moeda, de desapropriação dos bens eclesiásticos; mas, no outro, para remeter à emancipação do poder político em relação à tutela e ao controle da Igreja. É como se ela estivesse, desde então, destinada a falar tipicamente e sempre da legitimação — não mais religiosa — do poder secular.

Há, porém, um evento histórico que é crucial na história do nome. Vale a pena lembrar, a esta altura da exposição, que o napoleônico início do século XIX na Alemanha assistiu à chamada *grosse Säkularisation* de 1803. Esta, para sermos breves, "operou a espoliação quase total da igreja alemã" (Bihlmeyer e Tüchle, 1965, p. 441). Com a confiscação dos seus bens e das suas posses, a igreja alemã, que já havia sido a mais rica de todo o mundo cristão, "perdeu quase todos os seus meios materiais" (idem, p. 443).

Para uma rápida idéia do que foi a "secularização geral" de 1803, basta lembrar que o parágrafo 34 da decisão final ratificada pelo imperador "de fato entregava aos príncipes laicos, além dos bens dos bispos, também todos os bens dos cabidos das catedrais e dos seus dignitários". O parágrafo 35 dispunha simplesmente o seguinte:

Todos os bens das igrejas colegiadas, das abadias e dos mosteiros [...] são postos à livre e completa disposição do respectivo soberano territorial, seja para a subvenção das despesas do culto, da instrução e da assistência caritativa, seja também para o socorro de suas finanças, uma vez garantida uma segura e durável dotação para as igrejas catedrais [...] e para as pensões aos eclesiásticos das entidades suprimidas. A perda da igreja alemã, que já tinha sido a mais rica do mundo cristão, montava, à direita e à esquerda do Reno, em 1.719 milhas quadradas, com cerca de 3.162.000 habitantes e 21 milhões de florins de renda anual (sem calcular os bens dos mosteiros). Atingiu 3 arcebispados eleitorais renanos, o arcebispado de Salsburgo e 18 bispados, cerca de 80 abadias de imediata e de mediata submissão ao império e mais de 200 mosteiros. [...] Em geral, os príncipes que se deviam ressarcir receberam muito mais do que tinham perdido: a Prússia cinco vezes mais, Baden sete vezes e Wurtemberg quatro vezes. [...] Não raro, o encampamento dos mosteiros foi realizado com repugnante desconsideração, assim especialmente na Baviera, sob o ministro iluminista conde Maximiliano José von Montgelas (1799-1817); os monges foram banidos ou liquidados com uma escassa pensão; paramentos preciosos e vasos sagrados, manuscritos e livros foram saqueados e dispersos, igrejas antigas e venerandas foram profanadas, abandonadas à ruína ou abatidas, esplêndidos edifícios monásticos transformados em casernas, penitenciárias, manicômios. [...] Particularmente dolorosa e insubstituível foi, enfim, a perda de 18 universidades católicas por lei de fundação, além de numerosos ginásios de mosteiros e outros institutos educativos. (Bihlmeyer e Tüchle, 1965, pp. 441-443)

Ora, se se dá a esta seqüência de atos de violência política antieclesiástica e de violação do direito tradicional o nome de *Säkularisation*, uma das conseqüências indiretas desses eventos foi o impacto mesmo que eles tiveram sobre o próprio vocábulo. Para a palavra secularização na língua alemã, a "grande secularização" representou verdadeiro batismo de fogo. Ao mesmo tempo que veio consolidar-lhe o conteúdo em torno do núcleo de sentido jurídico-político, fez dissipar no mesmo movimento o caráter neutro que, segundo Lübbe, a originária tecnicidade do conceito permitira a ele ostentar um século e meio antes (1648). O conceito historicamente primário de secularização, além de técnico e unívoco, era neutro (Lübbe, 1965). Até a entrada do século XIX alemão, secularização era uma palavra destituída de qualquer carga negativa, fosse na boca das autoridades seculares que a promoviam, fosse na boca da igreja católica, seu alvo (e às vezes também seu promotor, tendo havido secularizações promovidas diretamente pela própria igreja).

Acrescente-se, com a ajuda de Joachim Matthes, que no século XIX o referente historicamente primordial do termo repercute ainda no debate sobre a secularização, principalmente na Alemanha do Kulturkampf. A diferença é que o debate, travado agora no contexto de um pensamento ele próprio já avançadamente secularizado, torna-se marcadamente filosófico. "Secularização", então, passa por acentuada extensão semântica e torna-se uma categoria histórico-filosófica portadora da pretensão de interpretar todo o curso da história universal como gênese da nossa ocidental modernidade sociopolítica e tecno-científica. Nesta nova e expandida acepção, a secularização tem relação íntima com o processo da história do espírito e da sociedade que também por essa época passa a ser pensado como emancipação da sociedade burguesa. A grande expansão semântica do conceito — desta feita no plano da filosofia da história e da história da cultura — ocorre no decorrer do século XIX. Século que se abre na Alemanha com a grosse Säkularisation, evento traumático para as autoridades católicas e que injeta no termo um pesado viés polêmico, sem contudo impedir a ressemantização filosófica do termo, agora decisivamente tornado uma metáfora. "Secularização é uma metáfora" (Marramao, 1983, p. 29).

Conclusão

A primeira vez que a palavra secularização foi enunciada fora dos muros e dos textos da igreja católica, apontam os pesquisadores em lexicografia, foi para nomear o processo jurídico-político de desapropriação dos bens eclesíasticos em favor dos poderes seculares. Uma volta às fontes do conceito de secularização pode ser de grande ajuda no debate atual em torno da contemporânea fermentação de religiosidades. A meu ver, ajuda bastante. Antes de mais nada, pela simples razão de que, colocada a questão na esfera jurídico-política, comme il faut, não há como tergiversar quanto à factualidade do processo: nem quanto aos fatos passados (isto é, aos casos de secularização ocorridos e ao desenvolvimento efetivo de processos de secularização, gerais e específicos, sucedidos no bojo do processo geral de formação de todo e qualquer Estado nacional moderno) e nem mesmo quanto aos fatos presentes, de progressiva secularização das instituições públicas em sociedades cada vez mais pluralistas em matéria de religiosidade. O Brasil é um caso exemplar. Idem os Estados Unidos. Lá e aqui, o disestablishment da religião só faz se aprofundar ano a ano. Penso que por todo lado, menos nas "repúblicas islâmicas". Exceção feita desses casos em tudo e por tudo deploráveis de institucionalização de teocracias na Ásia e na África, se os termos do problema forem colocados no registro institucional jurídico-político, não vai dar para ficar discutindo — com base apenas em dados empíricos sobre a religiosidade privada e o envolvimento pessoal dos indivíduos e/ou de suas famílias com igrejas, denominações, seitas, cultos e esoterismos — se há ou deixou de haver, se é que houve, secularização. Nesta acepção originária, doa a quem doer, não resta a menor dúvida de que a secularização "é um fenômeno historicamente verificável e incontroverso" (Martelli, 1995, p. 274).

Ora, numa controvérsia que parece não ter fim, chegar a um ponto incontroverso é já em si mesmo um ganho precioso, consenso provisório mínimo que contribui para esfriar os ânimos e re-fundar a discussão, servindo para pôr em ordem pelo menos o instrumental conceitual básico. Minha intenção com este ensaio é sugerir que talvez esteja contido nas origens do termo um dos caminhos possíveis — e perfeitamente transitáveis — para que nesta pós-moderna virada de milênio os sociólogos da religião consigam, se lhes interessar, evitar boa parte dos equívocos que têm feito patinar a discussão que, à vista da chamada "volta do sagrado", de novo se trava em torno da secularização. É importante nesta hora perseguirmos um consenso categorial mínimo. Aqueles, pois, dentre os críticos da teoria da secularização que sinceramente gostariam de acreditar do fundo de seus corações que o "retorno do sagrado" representa efetivamente um desmentido empírico da teoria da secularização, ou então uma reversão real de sua trajetória dada como irreversível, fariam bem em prestar mais atenção ao sentido original do termo e atentar para o quão imprescindível continua sendo, para o nosso bem viver em sociedades multiculturais e religiosamente plurais, a secularização assim entendida: como secularização do Estado, da lei, da normatividade jurídica geral.

Longe de estarem sendo vencidos ou reduzidos, os equívocos parecem ter aumentado com o espriar desse debate sociológico que teima em não se encerrar apesar dos patéticos apelos que de vez em quando alguém nos faz ouvir, aqui e ali, no sentido de se pôr um fim nessa conversa de surdos. Roberto Cipriani, dez anos

atrás, propunha simplesmente o encerramento do debate. Àquela altura pareceu-lhe que continuar tal discussão nada mais era do que seguir alimentando uma fonte de equívocos. Há ou não há secularização? Secularização ou pós-secularização? Eclipse do sagrado ou eclipse da secularização? Fim da religião ou fim da secularização? Não interessa, insinuou Cipriani, que defendia a necessidade de libertarmos a sociologia da religião das areias movediças de uma querela sem fim em torno de um conceito que ninguém mais sabe ao certo o que é (Cipriani, 1988). Absorvidos por esse quebra-cabeças conceitual, alertava, estávamos era desviando nossa atenção da admirável pujança das contemporâneas formas do sagrado, que aí estão a nos mostrar a cara resistente ou emergente, diversidade esfuziante e surpreendente vigor.

Modestamente, minha proposta soa menos resignada do que esta e, além disso, mais viável. A saber: não abrir mão da secularização. Nem teórica, nem prática, nem terminológica, nem existencialmente. Urge, isto sim, que cada um de nós se esforce por saber do que está falando. Volto à frase de Habermas citada no começo deste ensaio: "Saber do que se fala sempre ajuda." Não é mais possível continuar dizendo, ou escutando sem reagir construtivamente, enormidades do seguinte teor: "Estes elementos [empíricos] nos levaram a constatar [sic] que o paradigma da secularização, hegemônico na sociologia da religião, é cada vez mais insuficiente enquanto produtor de uma ordem explicativa da pluralidade e da complexidade das religiosidades emergentes" (Siqueira e Bandeira, 1997). Um pouco mais de rigor lógico e precisão conceitual com vistas a diminuir a equivocidade do vocábulo, e certamente não se escreveriam equívocos deste naipe,²⁶ abundantemente encontradiços na sociologia da religião que hoje se faz no Brasil.

NOTAS

1 Gênio republicano de primeira água, ideólogo da autonomização de jure das autoridades seculares em relação à pretensão eclesiástica de uma plenitude potestatis, inimigo jurado dos poderes jurisdicionais da igreja in temporalibus, mais conhecido por Marsílio Patavino ou simplesmente "o patavino". A leitura do verbete "Legitimacy", de autoria de D. Sternberger, na International encyclopedia of the social sciences (vol. 9, pp. 244-248) ajuda a refrescar a memória. Ver também Skinner (1996) e Reeves (1965) para relatos mais longos e circunstanciados.

2 Hendíadis: (Ret.) expressão redundante de um conceito por meio de dois substantivos coordenados. Lexicalização da frase grega hén diá dyoîn, que quer dizer "uma coisa por meio de duas" (Cunha, 1982).

3 Teístas, não deístas, bem entendido.

4 A idéia de mobilização, proveniente da Ciência Política, parece-me bastante promissora para a sociologia da religião interessada em compreender a atual efervescência religiosa (cf. Finke e Stark, 1988; Warner, 1993).

5 A tradução exata do substantivo Diesseits é "o aquém". A tradução literal de Diesseitigkeit seria, portanto, algo como "aquendidade". É bem verdade que existe em português o adjetivo ceterior, que significa "do lado de cá", de modo que uma boa tradução poderia ser "ceterioridade". Como diria O Pasquim, "que língua a nossa!".

6 É Martelli, d'après Parisi (1978), quem propõe designar com o sintagma "eclipse da secularização" a presente situação de transição, na qual, segundo diz ele em jargão estilo Walter Benjamin, se estaria dissolvendo a "aura" da modernidade (Martelli, 1995, pp. 322 e 416).

7 Weber jamais escreveu esta frase "secularização do Estado". Mas ela é sua contemporânea, encontradiça na pena de Ernst Troeltsch, para quem a Säkularisation des Staates era "o fato mais importante do mundo moderno" (Troeltsch, 1906).

8 "Porquanto, numa época em que o Além era tudo e em que a posição social do cristão dependia de sua admissão à ceia do Senhor, em que a atuação do ministro na cura de almas, a disciplina eclesiástica e a pregação exerciam uma influência [...] da qual nós, homens modernos, não mais somos capazes de fazer a mínima idéia [einfach keine Vorstellung mehr], época em que as forças religiosas [die religiösen Mächten],

expressas nesta práxis, foram fatores decisivos na formação do `caráter nacional' [...]" (PE, pp. 163-164). No momento em que começa a abordar diretamente a doutrina calvinista da predestinação, Weber também acha de dizer algo similarmente enfático a respeito de um tempo pretérito bem mais religioso que o nosso: "[...] só o conhecimento do conjunto original de idéias permite compreender como essa moralidade se combinou com a idéia do Além [mit dem Gedanken an das Jenseits] que dominou de modo absoluto os interiorizados homens daquela época [jener Zeit]" (PE, p. 86).

9 Weber privilegia o século XVII como uma época intensamente religiosa. Tão religioso quanto, segundo o historiador Lucien Febvre (1982), foi também o século XVI, "um século que queria crer". Vale a pena ver também, a este respeito, as obras de Jean Delumeau, que registram historiograficamente a intensa "cristianização pelo medo" pela qual passaram as populações européias no início dos tempos modernos (Delumeau, 1971 e 1975).

10 Há controvérsias. Esta versão que apresento da autoria do sintagma Entzauberung der Welt como sendo do próprio Weber eu a aprendi verbatim do professor Wolfgang Schluchter, atual ocupante da cátedra de Max Weber na Universidade de Heidelberg. Entretanto, há outros especialistas na obra de Weber que afirmam que ele a tomou emprestado *ipsis litteris* de Schiller, tal como tomou de Goethe a frase Wahlverwandschaften, "afinidades eletivas" (Ghosh, 1994, p. 106). Weber era dado a tomar empréstimos vocabulares da alta literatura alemã.

11 A tradução espanhola é ruim neste pormenor, assim como a brasileira. Nelas se lê "mecanismo de um mundo sin dioses", "mecanismo de um mundo sem deuses", o que, convenhamos, é muito diferente da idéia de "mecanismo des-divinizado do mundo" (cf. Weber, 1987, 248; 1974, p. 325). Nota 10 com louvor para a tradução italiana: "mecanismo sdivinizzato del mondo" (p. 168).

12 Consulte-se a primeira edição d'A ética protestante em busca desta passagem: não consta! (cf. Tenbruck, 1980, p. 319).

13 Weber se deu o trabalho de escrever um livro inteiro sobre o judaísmo antigo, *Das antike Judentum*, que ocupa inteiramente o terceiro volume dos *Ensaio reunidos de sociologia da religião* (GARS).

14 Basta um exemplo. Veja-se a frase de Filippo Barbano dando como certo que os dois termos são sinônimos: "Esta nossa época atual, dos diferenciados efeitos pós-seculares da secularização, parece impor uma ruptura também com o ponto de vista weberiano que ligava estreitamente o desencantamento, isto é, a secularização com a modernização" (Barbano, 1990; grifo meu). Frequentemente usado como uma fórmula fácil para ilustrar a teoria da secularização, a leitura apressada do conceito weberiano de desencantamento do mundo tem permitido também que hoje em dia se fale indistintamente de dessecularização (ou pós-secularização) como reencantamento do mundo (ver Colliot-Thélène, 1992).

15 A expressão "tese da secularização", entretanto, quando usada na história das idéias, quer dizer outra coisa muito mais substancial (cf. Blumenberg, 1985; Maramba, 1983 e 1997). Não temos aqui espaço para abrir mais esta discussão.

16 Diz Habermas na introdução da Teoria da ação comunicativa: "A Sociologia torna-se a ciência das crises por excelência, uma ciência que essencialmente se ocupa da formação dos sistemas sociais modernos e dos aspectos anômicos ligados à decomposição dos sistemas tradicionais" (Habermas, 1987, p. 20).

17 Há quem considere este ensaio de Weber "quase ininteligível", uma espécie de "hodge-podge of ideas and observations", uma mixórdia mal cosida de idéias e observações, ajuntadas aleatoriamente, "de tal modo que o leitor passa de um tópico a outro, de um nível de generalidade a outro, sem ver muito bem que nexos há entre eles" (Kronman, 1983, citado por Zeitlin, 1985, p. 183).

18 "E, do mesmo modo que a metamorfose dos leigos alemães em clérigos — obra do protestantismo — emancipou esses papas laicos, os príncipes com todo o seu cortejo de privilegiados e filisteus, de igual modo a metamorfose, pela filosofia, dos alemães clericalizados em homens emancipará o povo. Mas, tal como a

emancipação não se deteve nos príncipes, a secularização dos bens não se deterá na espoliação da igreja, como a hipócrita Prússia praticou em primeiro lugar." (Marx, 1975, p. 60; grifos originais).

19 "Des-traditionalização" é uma outra ponta pela qual se pode puxar o fio da meada da tematização weberiana do processo de secularização.

20 Habermas critica seriamente o tratamento que Weber dá à racionalidade em sua sociologia do direito. Fala de "racionalização ambivalente do direito" (Habermas, 1987, pp. 265 ss). Sobre a ambigüidade do conceito de racionalidade em Max Weber, ver também Vogel (1973), Eisen (1978), Schluchter (1979 e 1984), Kalberg (1980), Brubaker (1984) e Ladrière (1986).

21 Em que outro plano, senão no jurídico ou jurídico-político, pode-se falar em "secularização completa"?

22 A última passagem da sociologia do direito de Weber contendo a palavra secularização é muito específica, um desses pormenores de que está repleta a escrita weberiana. A passagem diz o seguinte: "O fas romano, no decorrer da época republicana, caiu completamente neste destino [a saber, o de ser neutralizado por uma refinada racionalização da casuística mágica, até chegar, com a ajuda de seus próprios meios, a uma ineficácia total] [...] O jus, totalmente secularizado, da mesma forma que o direito helênico da época tardia, ficou por isso totalmente assegurado contra as usurpações desse lado (sacerdotal), apesar do imenso espaço que a consideração das obrigações rituais chegou a ocupar na vida romana" (EyS, p. 609). [Das durchaus säkularisierte "jus" war daher ebenso [...] vor Eingriffen von dieser Seite [...] durchaus gesichert; WuG, p. 472; passagem 8].

23 Nas traduções para o português, não é tão infreqüente toparem os leitores de Weber com o adjetivo "secular"; só que, neste caso, a palavra "secular", intercambiável ao gosto do tradutor com os adjetivos "laico" e "mundano", sinaliza um certo desconforto de quem traduz, na insatisfeita tentativa de verter para a nossa língua os vocábulos alemães *weltlich* ou *innerweltlich*, os quais têm correspondentes diretos no inglês, *worldly* e *innerworldly*. Um rápido exemplo: *innerweltliche Askese*, estratégico sintagma que compõe o título do primeiro capítulo da segunda parte d'A ética protestante e o espírito do capitalismo, foi traduzido no Brasil como "ascetismo laico", quando ficaria bem melhor se se dissesse "ascetismo intramundano" ou "ascese intramundana". A tradução de Parsons, publicada pela primeira vez em 1930, preferiu, no caso, dizer *worldly asceticism* em vez de *innerworldly*. Sabemos todos quão amplamente a tradução brasileira está calcada na tradução para o inglês feita por Talcott Parsons, apesar de os editores insistirem em apresentá-la como "tradução do original alemão", e apesar de se saber que o inglês não vem necessariamente em alívio das agruras dos tradutores em todas as dificuldades, conforme se pode perceber claramente através deste exemplo.

24 Já "desencantamento do mundo" vai aparecer no clímax mesmo do livro, em pleno capítulo IV d'A ética protestante.

25 Ver, a este respeito, a última seção deste artigo, "O significado original, originante".

26 O nome correto desta espécie de equívoco, o termo técnico que consta dos manuais de metodologia científica, é falácia ecológica.

BIBLIOGRAFIA

ACQUAVIVA, Sabino. (1961), *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Ed. di Comunità.

ACQUAVIVA, Sabino e STELLA, Renato. (1989), *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*. Roma, Barlu.

BARBANO, Filippo. (1990), "Prefazione", in L. Berzano, *Differenziazione e religione negli anni Ottanta*, Turim, Giappichelli.

- BECKFORD, James A. (1978), "Accounting for conversion". *British Journal of Sociology*, 29, 2: 249-262.
- _____. (1985), *Cult controversies: the societal response to the new religious movements*. Londres, Tavistock.
- BENDIX, Reinhard. (1960), *Max Weber: an intellectual portrait*. Nova York. [Trad. brasileira (1986), *Max Weber: um perfil intelectual*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.]
- BERGER, Peter L. (1979), *The heretical imperative: contemporary possibilities of religion affirmation*. Nova York, Doubleday.
- BERMAN, H. J. (1977), "The origins of Western legal science". *Harvard Law Review*, 90: 894-943.
- BERZANO, Luigi. (1990), *Differenziazione e religione negli anni 80*. Turim, Giappichelli.
- BIHLMAYER, Karl e TÜCHLE, Hermann. (1965), *História da Igreja*. Vol. III: Idade Moderna. São Paulo, Edições Paulinas.
- BLUMENBERG, Hans. (1985), *The legitimacy of modern age*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1974), "Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber", in P. Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas* (org. Sérgio Miceli), São Paulo, Perspectiva, pp. 79-98.
- BRUBAKER, Rogers. (1984), *The limits of rationality: an essay on the social and moral thought of Max Weber*. Londres, George Allen & Unwin.
- BRUCE, Steve. (1996), *Religion in the modern world: from cathedrals to cults*. Oxford, Oxford University Press.
- CAROZZI, Maria Julia. (1994), "Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América: os últimos 20 anos". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais — BIB*, 37, 1º semestre: 61-78.
- CHAVES, Mark. (1994), "Secularization as declining religious authority". *Social Forces*, 72, 3: 749-774.
- CHRISTIN, Olivier. (1997), "Sortir des guerres de religion. L'autonomisation de la raison politique au milieu du XVIe. siècle". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 116/117, mars: 24-38.
- CIPRIANI, Roberto. (1988), "Al di là della secolarizzazione". *Studi di Sociologia*, 26, 3-4: 271-288.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. (1992), *Le désenchantement de l'État: de Hegel à Max Weber*. Paris, Minuit.
- CRESPI, Franco. (1988), "La fine della secolarizzazione: dalla sociologia del progresso alla sociologia dell'esistenza". *Studi di Sociologia*, 26, gennaio-marzo: 33-42.
- CRIPPEN, Timothy. (1988), "Old and new gods in the modern world: toward a theory of religious transformation". *Social Forces*, 67, 2, december: 316-336.
- _____. (1992), "Further notes on religious transformation". *Social Forces*, 71, 1, september: 219-223.
- CUNHA, Antônio Geraldo. (1982), *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- DELUMEAU, Jean. (1971), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris, PUF.

- _____. (1975), "Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 20, 40: 3-20.
- DOBBELAERE, Karel. (1981), "Secularization: a multi-dimensional concept". *Current Sociology*, 29, 2, summer: 1-213.
- _____. (1984), "Secularization theories and sociological paradigms: convergences and divergences". *Social Compass*, 33, 2-3: 129-219.
- _____. (1987), "Some trends in European sociology of religion: the secularization debate". *Sociological Analysis*, 48: 107-137.
- DOBBELAERE, Karel e DERSI, Chiara. (1994), "Tradizione, secularizzazione e individualizzazione: un riesame di dati e modelli". *Religioni e Società*, 9, 20, settembre: 4-28.
- DOGAN, Mattei. (1995), "The decline of religious beliefs in Western Europe". *International Social Science Journal*, 47, 145, september: 405-418.
- EISEN, Arnold. (1978), "The meanings and confusions of weberian `rationality'". *British Journal of Sociology*, 29, 1, march: 57-70.
- FEBVRE, Lucien. (1982), *The problem of unbelief in the sixteenth century: the religion of Rabelais*. Cambridge/Londres, Harvard University Press.
- FERRAROTTI, Franco. (1984), "Il mito della secolarizzazione". *Critica Sociologica*, 69, gennaio-marzo: 11-22.
- FINKE, Roger e STARK, Rodney. (1988), "Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in American cities, 1906". *American Sociological Review*, 53, 1, february: 41-49.
- FRIGERIO, Alejandro. (1995), "'Secularización' y nuevos movimientos religiosos". *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, ano 2, 7: 43-48.
- GAUCHET, Marcel. (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.
- GHOSH, Peter. (1994), "Some problems with Talcott Parsons' version of The protestant ethic". *Archives Eutopéennes de Sociologie*, 35, 1: 104-123.
- GUIZZARDI, Gustavo e STELLA, Renato. (1990), "Teorias da secularização", in Franco Ferrarotti et al., *Sociologia da religião*, São Paulo, Edições Paulinas, pp. 203-249.
- HABERMAS, Jürgen. (1983), "Problemas de legitimação no Estado moderno", in J. Habermas, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, São Paulo, Brasiliense, pp. 219-247.
- _____. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome I. Paris, Fayard.
- HADDEN, Jeffrey K. (1987), "Toward desacralizing secularization theory". *Social Forces*, 65, 3: 587-611.
- HEIRICH, Max. (1977), "Change of heart: a test of some widely held theories about religious conversion". *American Journal of Sociology*, 83, 3, november: 653-680.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1997), "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?". *Religião e Sociedade*, 18, 1, agosto: 31-47.

- HUNTER, James Davidson. (1983). *American evangelicalism: conservative religion in the quandary of modernity*. Rutgers, Rutgers University Press.
- IANNACCONI, Laurence R. (1994), "Why strict churches are strong?". *American Journal of Sociology*, 99: 1.180-1.211.
- KALBERG, Stephen. (1979), "The search for thematic orientations in a fragmented oeuvre: the discussion of Max Weber in recent German sociological literature". *Sociology*, 13, 1: 127-139.
- _____. (1980), "Max Weber's types of rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in history". *American Journal of Sociology*, 85, 5, March: 1.145-1.179.
- KEPEL, Gilles. (1991), *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil.
- LADRIÈRE, Paul. (1986), "La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie weberienne de la modernité". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61, 1, Jan.-mars: 105-125.
- LECHNER, Frank J. (1991), "The case against secularization: a rebuttal". *Social Forces*, 69, 4, June: 1.103-1.119.
- LEFORT, Claude. (1972), *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris, Gallimard.
- LÜBBE, Hermann. (1965), *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber. [Trad. italiana (1970), *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*. Bologna, Il Mulino.]
- LUHMANN, Niklas. (1977), *Funktion der religion*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- MARRAMAIO, Giacomo. (1983), *Potere e secolarizzazione: le categorie del tempo*. Roma, Editori Riuniti.
- _____. (1997), *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo, Ed. da Unesp.
- MARTELLI, Stefano. (1995), *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo, Edições Paulinas.
- MARTIN, David. (1978), *A general theory of secularization*. Oxford, Basil Blackwell.
- MARX, Karl. (1975), "Crítica da filosofia do direito de Hegel" (excerto), in Karl Marx e Friedrich Engels, *Sobre a religião*, Lisboa, Edições 70, pp. 47-69.
- MATTHES, Joachim. (1967), *Einführung in die Religionssoziologie*. vol. I: Religion und Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag. [Trad. espanhola (1971), *Introducción a la sociología de la religión*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial.]
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1994), "Intervenção", in Alberto Moreira e Renée Zicman (orgs.), *Misticismo e novas religiões*, Petrópolis, Vozes/USF/FAN, pp. 130-135.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1992), "Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa". *Revista USP*, 13, março-maio: 144-156.
- _____. (1997), "Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos*, São Paulo, Cebrap, 49, novembro: 99-117.
- REEVES, Marjorie. (1965), "Marsiglio of Padua and Dante Alighieri", in Beryl Smalley (org.), *Trends in medieval political thought*, Oxford, Oxford University Press.

RENDTORFF, Trutz. (1971), "En torno a la problemática de la secularización: sobre la evolución de la sociología de la iglesia a la sociología de la religión", in Joachim Matthes, *Introducción a la sociología de la religión*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial, pp. 221-244.

RICHARDSON, James T. (1985), "Studies of conversion: secularization or reenchantment?", in Phillip Hammond e David G. Bromley (orgs.), *The future of new religious movements*, Macon, Mercer University, pp. 104-121.

ROBBINS, Thomas. (1988), *Cults, converts and charisma: the sociology of new religious movements*. Special Issue of *Current Sociology*, 36, 1, Spring.

ROBBINS, Thomas e DICK, Anthony (orgs.). (1991), *In gods we trust: new patterns of religious pluralism in America*. New Brunswick, NJ, Transaction.

SANCHIS, Pierre. (1997), "A profecia desmentida". *Folha de S. Paulo*, 20/4/1997, caderno Mais!, pp. 5-8.

SCHLEGEL, Jean-Louis. (1986), "Revenir de la sécularisation?". *Esprit*, 113/114, avril-mai: 9-23.

SCHLUCHTER, Wolfgang. (1979), *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen, J.C.B. Mohr. [Trad. inglesa (1985), *The rise of Western rationalism*. Berkeley, University of California Press.]

_____. (1984), "The paradox of rationalization: on the relation of ethics and world", in Günther Roth e Wolfgang Schluchter, *Max Weber's vision of history: ethics and methods*, Berkeley, University of California Press, pp. 11-64.

SÉGUY, Jean. (1986), "Rationalisation, modernité e avenir de la religion chez Max Weber". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61/1, janvier-mars: 127-138.

SÉGUY, Jean, HERVIEU-LÉGER, Danièle, CHAMPION, F. et al. (1988), *Voyage de Jean-Paul II en France*. Paris, Cerf.

SEYFARTH, Constans. (1980), "The West Germany discussion of Max Weber's sociology of religion since the 1960s". *Social Compass*, 27, 1: 9-25.

SIQUEIRA, Deis Elucy e BANDEIRA, Lourdes M. (1997), *Sociologia das adesões: práticas místicas e esotéricas no Distrito Federal*. Brasília, UnB (não publicado).

SKINNER, Quentin. (1996), *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras.

STARK, Rodney. (1993), "Europe's receptivity to new religious movements". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32, 4: 389-397.

STARK, Rodney e BAINBRIDGE, William S. (1985), *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

STOLL, David. (1990), *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley, University of California Press.

STRÄTZ, H.W. (1976), "Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur", in A. Rauscher (org.), *Säkularisierung und Säkularisation vor 1800*, München, Paderborn.

_____. (1984), "Säkularisation, Säkularisierung (II)", in O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck (orgs.), *Schichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur polisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, K. Verlag.

SWATOS, William H. (org.). (1993), *A future for religion? New paradigms for social analysis*. Newbury Park, CA, Sage. [Na Inglaterra: *A future of religion? Trends in social analysis*. Londres/ Nova York, Sage.]

TAYLOR, David. (1976), "Conversion and cognition: an area for empirical study in the microsociology of religious knowledge". *Social Compass*, 21, 3: 325-344.

TENBRUCK, Friedrich H. (1980), "The problem of thematic unity in the works of Max Weber". *British Journal of Sociology*, 31, 3, September: 316-351.

THOMAS, Keith. (1985), *Religion and the decline of magic*. Londres, Penguin Books.

TREIBER, Hubert. (1985), "'Elective affinities' between Weber's sociology of religion and sociology of law". *Theory and Society*, 14: 809-861 (29-75).

TROELTSCH, Ernst. (1906), "Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit", in P. Hinnenberg (org.), *Die Kultur der Gegenwart: Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, Berlin/Leipzig. [Trad. italiana (1968), *Il protestantismo nella formazione del mondo moderno*. Firenze, La Nuova Italia.]

TRUBECK, D. (1972), "Max Weber on law and the rise of capitalism". *Wisconsin Law Review*, 3: 720-753.

TSCHANNEN, Oliver. (1991), "The secularization paradigm: a systematization". *Journal of Scientific Study of Religion*, 30, 4: 395-415.

VOGEL, U. (1973), "Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 25: 532-550.

WACKENHEIM, Charles. (1973), *La quiebra de la religión según Karl Marx*. Barcelona, Ediciones Península.

WALTON, Paul. (1976), "Max Webers's sociology of law: a critique". *The Sociological Review Monograph*, 23: 7-21.

WARNER, R. Stephen. (1993), "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States". *American Journal of Sociology*, 98: 1.044-1.093.

WEBER, Max. (1968). *História geral da economia*. São Paulo, Mestre Jou [Primeira ed. alemã: (1923), *Wirtschaftsgeschichte*. Berlin, Duncker & Humblot.]

_____. (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie (WuG) (1922)*. Edição preparada por Johannes Winckelmann. 5a. ed., Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. espanhola: (1969), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva (EyS)*. 2 vols. México, Fondo de Cultura Económica.]

_____. (1973), "Wissenschaft als Beruf" (WB) (1922), in M.Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (WL)*, 4ª ed., Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. inglesa: (1948), "Science as a vocation", in H.H.Gerth e C. Wright Mills (orgs.), *From Max Weber: essays in Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.]

_____. (1987). "La ética económica de las religiones universales. Introducción", in M.Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Madri, Taurus, pp. 233-268. [Trad. brasileira: (1974), "A psicologia social das religiões mundiais", in Hans Gerth e Charles Wright Mills (orgs.), *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 309-346]. [Trad. italiana: (1985), "L'etica economica delle religioni nel mondo. Introduzione", in Franco Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Roma/Bari, Laterza, pp. 151-188.]

_____. (1988a), "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (PE) (1920), in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (GARS)*, vol. I, Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. brasileira: (1967), *A ética protestante e o espírito do capitalismo (EP)*. São Paulo, Pioneira.]

_____. (1988b), "Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus" (Psek) (1920), in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (GARS)*, vol. I, Tübingen, J.C.B.Mohr. [Trad. brasileira: (1974), "As seitas protestantes e o espírito do capitalismo" (Spro), in Hans Gerth e Charles Wright Mills (orgs.), *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 347-370.]

_____. (1988c), "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" (ZB) (1920), in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (GARS)*, vol. I, Tübingen, J.C.B.Mohr, pp. 536-573. [Trad. brasileira: (1980), "Rejeições religiosas do mundo e suas direções", in Max Weber. *Textos selecionados*, São Paulo, Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, pp. 237-268.]

_____. (1988d), "Das antike Judentum" (AJ) (1921), in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (GARS)*, vol. III, Tübingen, J.C.B.Mohr.

WILSON, Bryan. (1966), *Religion in secular society*. Londres, C.A. Watts & Co.

_____. (1976), *Contemporary transformations of religion*. Oxford, Clarendon Press/ Oxford University Press.

_____. (1979), "The return of the sacred". *Journal for Scientific Study of Religion*, 18, 3: 268-280.

_____. (1982), *Religion in sociological perspective*. Oxford, Oxford University Press.

ZEITLIN, Irving M. (1985), "Max Weber's sociology of law" [Book Review of Max Weber by Anthony T. Kronman. *Stanford, Stanford University Press, 1983*]. *University of Toronto Law Journal*, 35: 183-214.

RESUMO / ABSTRACT / RÉSUMÉ

Palavras-chave: Secularização; Desencantamento do Estado; Max Weber; Sociologia da religião; Sociologia do direito.

O tratamento dado à tese da secularização pela sociologia empírica da religião praticada hoje no Brasil simplesmente não satisfaz (pelo menos aos intelectos teoricamente mais exigentes). Neste ensaio, diante da celebração empirista e inconsequente de fenômenos religiosos que supostamente estariam fazendo da nossa contemporaneidade uma época de "dessecularização", ou "pós-secularização", o autor defende a necessidade de se reabrir a discussão conceitual do problema. Pode ser de grande utilidade para a sociologia da religião, argumenta, enfrentar-se de novo com o velho significado jurídico-político com o qual, no Ocidente, se pôs a questão deste processo histórico-social de dessacralização instalado, antes de mais nada, na esfera vital da normatividade jurídico-política. Este é o significado que se explicita na "sociologia do direito" de Max Weber, autor que é considerado, também por seus críticos, o maior representante da tese da secularização na teoria sociológica.

Key words: Secularization; Secularization of law; Disenchantment of the State; Max Weber; Sociology of religion; Sociology of law.

The treatment of the secularization thesis by the empirical sociology of religion made currently in Brazil is theoretically deficient (at least for the most demanding intellects). In this article, having regard to the empiricist and ill-advised celebration of recent religious ferments which are supposed to be turning our times into a "de-secularized" or "post-secularized" age, the author supports the claim for resetting the conceptual

discussion. He suggests that it would be very useful to Brazilian sociology of religion to cope again with the old political-juridical meaning through which was first conceptualized the problem of a socio-historical process of dessacralization, taking place above all in the sphere of political-juridical normativity. This is the meaning unfolded by Max Weber, considered the major proponent of the secularization theory, in his sociology of law.

Mots-clé: Sécularisation; Désenchantement de l'Etat; Max Weber; Sociologie de la religion; Sociologie du droit.

Le traitement dispensé à la thèse de la sécularisation par la sociologie empirique de la religion pratiquée à present au Brésil n'est simplement pas satisfaisant (du moins pour les intellects théoriquement plus exigeants). Dans cet essai, devant la célébration empiriste et inconséquente des phénomènes religieux qui soi-disant feraient de notre contemporanéité une époque de "desécularisation", ou encore de "post-sécularisation", l'auteur défend la nécessité de reprendre la discussion conceptuelle du problème. Il peut être très utile pour la sociologie de la religion, argumente-t-il, que l'on revienne au vieux sens juridique-politique avec lequel s'est posée, dans l'Occident, la question sur ce procès historique-social de desacralisation installé avant tout dans le domaine vital de la normativité juridique-politique. Celui-ci est la signification qui se dégage de la "sociologie du droit" de Max Weber, l'auteur qui est considéré, même par ses oppositeurs, le plus grand représentant de la thèse de la sécularisation dans la théorie sociologique.

* Acessar (do inglês to access): no jargão da informática significa (1) recuperar dado que é armazenado em um computador; (2) obter dados de um dispositivo de armazenamento (Michaelis soft dicionário prático de informática).

** Trabalho apresentado no Seminário internacional Max Weber na UnB, realizado em Brasília de 22 a 27 de setembro de 1997.

© 2002 ANPOCS

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - sala 116
05508-900 São Paulo SP - Brazil
Tel.: (55 11) 818.4664
Fax: (55 11) 818.5043

anpocs@anpocs.org.br