



REVISTA DE CIÉNCIAS SOCIAIS

Civitas - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 1519-6089

civitas@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio

Grande do Sul

Brasil

Pissardo, Carlos Henrique

O conceito de angústia entre Max Weber e Peter L. Berger

Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 17, núm. 3, septiembre-diciembre, 2017, pp.

467-485

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74253810006>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# O conceito de angústia entre Max Weber e Peter L. Berger

*The concept of anxiety between Max Weber and Peter L. Berger*

 [Carlos Henrique Pissardo\\*](#)

**Resumo:** O artigo visa a discutir como o conceito de angústia atua na interseção entre certo momento da obra de Peter L. Berger e a tese central de *A ética protestante*, de Max Weber. Pretende-se, por um lado, perscrutar como Berger recorre a esse conceito a fim de analisar atributos determinantes do trabalho de construção social da realidade e da insistente sombra que acompanha esse trabalho na forma daquilo que o autor denomina de “crise de sentido”. Por outro, busca-se enfatizar como esse estado de crise de sentido, vinculado por Berger à angústia, guarda proximidade com a tese desenvolvida por Weber em seu trabalho mais conhecido, onde o indivíduo moderno típico-ideal, isto é, o calvinista, é descrito como um sujeito angustiado porque também atravessado por um peculiar malogro em seu intento de dotar a vida de um sentido unívoco. Por fim, em um trabalho de cotejamento, analisam-se os deslocamentos e reformulações teóricas que impedem uma identificação ingênua entre os dois projetos. Objetiva-se, assim, trazer à tona um capítulo pouco estudado da relação entre a sociologia fenomenológica e as teorias de Max Weber.

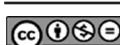
**Palavras-chave:** Weber. Berger. Crise de sentido. Angústia.

**Abstract:** The article aims to discuss how the concept of anxiety acts at the intersection between a certain moment of the work of Peter L. Berger and the central thesis of *The protestant ethics*, from Max Weber. On the one hand, it seeks to examine how Berger uses this concept in order to analyze the work of social construction of reality and the persistent shadow that accompanies it in the form of a “crisis of meaning”. On the other, it emphasizes how this crisis of meaning, directly linked by Berger to the psychic condition of anxiety, is closely related to the thesis developed by Weber in his best known work, where the ideal-typical modern individual, that is, the Calvinist, is described as an anxious subject precisely because crossed by a failure in his attempt to endow life with a univocal meaning. Finally, in a comparative work, it is analyzed displacements and reformulations that hinder a naive identification between both projects. Thereby, the article brings to light a little-studied chapter of the relationship between phenomenological sociology and Max Weber's theories.

**Keywords:** Weber. Berger. Crisis of meaning. Anxiety.

---

\* Doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP, São Paulo, SP, Brasil) e diplomata do Ministério das Relações Exteriores <[cpissardo@yahoo.com](mailto:cpissardo@yahoo.com)>.



O objetivo primeiro deste artigo é o de discutir como o conceito de angústia atua na interseção entre certo momento da obra de Peter L. Berger – sempre em seu diálogo com as ideias de Alfred Schütz e Thomas Luckmann – e a tese central de *A ética protestante*, de Max Weber (2008). Pretende-se, por um lado, perscrutar como Berger recorre a esse conceito de assinatura tanto filosófica quanto psicológica e psicanalítica a fim de analisar atributos determinantes do trabalho de construção social da realidade e da insistente sombra que sempre acompanha esse trabalho na forma daquilo que o autor denomina de “crise de sentido”. Por outro, busca-se enfatizar como esse estado de crise de sentido, diretamente vinculado por Berger à condição psíquica da angústia, guarda proximidade com a tese desenvolvida por Weber em seu trabalho mais conhecido, onde o indivíduo moderno típico-ideal, isto é, o fiel calvinista, é descrito como um sujeito angustiado precisamente porque também atravessado por um peculiar malogro em seu intento de dotar a vida (individual e social, neste e no outro mundo) de um sentido unívoco.

Como se sabe, em que pese essa descrição de Weber, são raros, nas ciências sociais ulteriores, comentários e desenvolvimentos teóricos que se debruçam com alguma gravidade sobre o conceito de angústia. Notáveis exceções são Geertz (1973), Goffmann (1982; 2009), Giddens (1991), Beck (2013). Às mãos da sociologia de Schütz, Berger e Luckmann, entretanto, esse conceito adquire estatuto teórico singular no interior de um programa voltado a “dar à sociologia interpretativa a base filosófica que até o momento lhe falta” (Schütz, 1967, p. 43). Nesse processo de fundamentação, esses autores não deixam de recorrer ao conceito de angústia em passagens fulcrais de suas reflexões sobre a vida social e, mais especificamente, sobre a vida social moderna, em construções fortemente influenciadas, a um só tempo, pela fenomenologia de Edmund Husserl, pelo existencialismo heideggeriano e, aqui o mais decisivo, pela sociologia do próprio Weber. Muito embora eles não desenvolvam propriamente uma exegese do sentido que o conceito de angústia teria no interior da obra do autor de *A ética protestante*, o acento weberiano de suas reflexões é, como se pretende demonstrar em um caso específico, indelével – sem que isso signifique que seja possível reduzi-las a uma mera atualização das teses do sociólogo alemão; a relação entre a sociologia fenomenológica e Weber mostra-se, como se sabe, desde sua origem, multifacetada o suficiente para que se pretenda enquadrá-la em qualquer esquema simplista de leitura.

Entre a angústia weberiana e a de Berger insere-se, portanto, uma série de deslocamentos e reformulações que impede uma identificação ingênua entre os dois projetos. Assim, após situar o conceito de angústia no interior das duas experiências teóricas – na economia interna de cada uma delas –, o foco

deste artigo volta-se para a compreensão da natureza dessas aproximações e afastamentos, em um trabalho de cotejamento analítico que visa a iluminar aspectos da obra de ambos os autores que ainda permanecem, em regra, opacos à literatura especializada. Busca-se, dessa maneira, trazer à tona capítulo pouco estudado da relação entre a sociologia fenomenológica e as teorias de Max Weber, relação já tematizada em sua dimensão mais geral por importantes trabalhos na área (Isambert, 1989; Williame, 1973; Hall, 1991).

### **Angústia e modernidade em *A ética protestante***

Presente de forma apenas lateral nos dois artigos que constituem o que se toma por primeira edição (de 1904-1905) de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, o termo angústia [*Angst*] adquirirá densidade teórica, tornando-se propriamente um conceito, apenas quando do aditamento ao texto de passagens específicas sobre o tema, feito por Weber quinze anos mais tarde, na segunda edição da obra (1920). Estreitamente imbricados a ele, e também inexistentes na primeira versão do texto, são os conceitos de *ab-reação* [*Abreaktion*] e *desencantamento do mundo* [*Entzauberung der Welt*]. O primeiro é um neologismo criado por Sigmund Freud e Joseph Breuer, que aparece originalmente em um artigo de 1893 (na revista especializada em medicina *Neurologisches Zentralblatt*) e publicado no mesmo ano como “Comunicação preliminar” ao clássico da psicanálise então nascente, *Estudos sobre a histeria* (Freud e Breuer, 2016). O segundo, conceito weberiano por excelência, estreia na obra do sociólogo alemão – e, diga-se, na sociologia – em 1913, oito anos após a publicação da primeira edição de *A ética protestante* (Tenbruck, 1991, p. 235-236; Pierucci, 2003, p. 62).

Embora Weber afirme, em nota de rodapé, que abre a segunda edição da obra, a continuidade teórica entre as duas versões – “não suprimei, alterei, atenuei uma única frase sequer do meu ensaio que contivesse qualquer afirmação essencial no conteúdo, nem acrescentei argumentos que no conteúdo divergissem da primeira versão” (Weber, 2008, p. 26) – qualquer sociólogo teria hoje dificuldades em interpretar *A ética protestante*, depois de mais de um século de crítica e debate, sem o recurso a esses três conceitos, em especial ao último (Tenbruck, 1991). Isso porque foi apenas com a inclusão dos conceitos de angústia, ab-reação e desencantamento do mundo que se tornou comprehensível a situação psíquica do protestante discutida por Weber e o porquê de, para esse indivíduo típico-ideal, o trabalho ascético intramundano aparecer como uma espécie de *prêmio psíquico* [*psychischen Prämien*] (em expressão sintomaticamente também encontrada apenas na segunda edição da obra). Pois é apenas com a inclusão dessa constelação conceitual que Weber

pôde expor com suficiente clareza a natureza dessa articulação que é o foco mais central do seu trabalho:

Ora, que o trabalho profissional mundano fosse tido como capaz de um efeito como *esse* [– que ele pudesse por assim dizer ser tratado como o meio apropriado de uma ab-reação dos afetos de angústia religiosa –] encontra sua explicação nas profundas peculiaridades da sensibilidade religiosa cultivada na Igreja reformada {calvinista}, cuja expressão mais nítida, em franca oposição ao luteranismo, está na doutrina da justificação pela fé (Weber, 2008, p. 102).<sup>1</sup>

A fim de compreender passagens como esta, cabe notar, antes de tudo, a ascendência propriamente freudiana dos conceitos de angústia e ab-reação empregados por Weber – embora o autor jamais reconheça explicitamente essa dívida. Ao recorrer (Weber, 2008, p. 208, 231) a escritos de Willy Hellpach (1902; 1904) e Arthur Muthmann (1907), discípulos de primeira hora de Freud, Weber acaba por internalizar em seu trabalho dois conceitos fundamentais do campo intelectual e da prática clínica então nascentes. Um simples cotejo entre certas passagens acrescentadas a *A ética protestante* em 1920 e a primeira teoria da angústia de Freud basta para deixar evidente essa aproximação.

Da mesma forma como Freud pensava, nesse momento de sua experiência intelectual, a neurose de angústia como uma neurose atual (isto é, sem uma necessária elaboração psíquica), definida por uma plethora de tensão que, por algum motivo, não encontra canais adequados de ab-reação, isto é, canais de descarga substitutivos à ação imediata (Freud e Breuer, 2016, p. 25; Laplanche, 1987, p. 19ss), também Weber descreve o protestante típico-ideal, isto é, calvinista, como um indivíduo atravessado por tensões que não encontram meios adequados de descarga, de ab-reação. Em Weber, essa falta de meios adequados para a ab-reação está diretamente ligada ao caráter desencantado do protestantismo ascético. Segundo a interpretação do sociólogo alemão, diferentemente do católico, ou mesmo do protestante luterano, o calvinista viveria em um mundo completamente desprovido de meios mágico-sacramentais para lidar com sua angústia religiosa; nesse mundo plenamente desencantado, no qual a relação com Deus faz-se sem qualquer recurso a meios mágicos de certificação ou influência “de baixo para cima”, restaria a esse calvinista uma vida atravessada por uma radical tensão. Nas palavras de Weber, em conhecida passagem:

---

<sup>1</sup> Aqui permanece entre colchetes, seguindo edição de Antônio Flávio Pierucci, passagem acrescentada à segunda edição da obra.

O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e antes dela, somente na judaica). O católico tinha à sua disposição a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. Podia-se recorrer a ele em arrependimento e penitência, que ele ministrava expiação, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensejava a *descarga* daquela *tensão* enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista viver. Para este não havia consolações amigáveis e humanas, nem lhe era dado esperar reparar momentos de fraqueza e leviandade com redobrada boa vontade em outras horas, como o católico e também o luterano (Weber, 2008, p. 106).

Vivendo em um mundo desencantado, o calvinista era antes de tudo um angustiado. Angustiado porque a ele faltavam todos os canais tradicionais (ritualísticos e sacramentais) dotados de sentido e capazes de funcionar como meio para a ab-reação da tensão psíquica. Desses canais, não por acaso, a confissão auricular é apontada por Weber como a principal; seu desaparecimento, no calvinismo, foi para Weber um acontecimento de maior alcance precisamente porque com isso “o meio usado para a ab-reação periódica da consciência de culpa afetivamente carregada estava removido” (Weber, 2008, p. 97). Que essa temática tenha uma fonte inquestionavelmente psicanalítica fica evidente quando se coteja afirmações como esta com outras do próprio Breuer – “[...] encontramos [o impulso para a reação; CHP] como um dos fundamentos de uma grande instituição histórica, na confissão católica. A comunicação alivia, ela descarrega a tensão mesmo quando não se dirige a um padre e não é seguida de absolvição” (Freud e Breuer, 2016, p. 298-299) – e de Muthmann – “a Igreja Católica legitimou uma técnica de ab-reação religiosa – a confissão – e com perspicácia psicológica cultivou também a necessidade de ab-reação” (Muthmann, 1907, p. 64).

Mas Weber não pretendeu fazer uma mera caracteriologia psicológica daqueles calvinistas típico-ideais. Para o sociólogo, o interesse desse recurso, mesmo que indireto, à psicanálise freudiana estava na consequência, peculiaríssima à modernidade capitalista, de esses indivíduos buscarem no trabalho ascético neste mundo – dado, repita-se, o fechamento das vias mágico-sacramentais tradicionais – um meio de ab-reação daquela angústia na qual eles estavam obrigados a viver; de modo que a conduta de vida metódica, fundamental para o capitalismo em sua origem, seria própria à vida daqueles fieis precisamente por trazer consigo o “prêmio psicológico”

singular de permitir a descarga da angústia. Para eles, na falta de outros meios, apenas o “trabalho profissional mundano” poderia servir de fato “como o meio apropriado de uma ab-reação dos afetos de angústia religiosa” (Weber, 2008, p. 102).

No centro da interpretação de Weber sobre a afinidade eletiva entre a ética protestante e o espírito do capitalismo faz-se presente, portanto, um mediador psíquico fundamental formado pelos conceitos de angústia, ab-reação e desencantamento do mundo (sem o prejuízo de que estes, e especialmente o último, adquiriram sentidos diversos em outros contextos). Sem esse mediador psíquico a relação entre aquela ética religiosa e o espírito econômico capitalista permanece simplesmente incompreensível. Segundo Weber, a modernidade capitalista em sua origem dependeu sim de uma economia pulsional em cujo cerne encontra-se uma peculiar situação angustiada. Afinal, é apenas esse mediador psíquico (e sua consequente produção de prêmios psicológicos no trabalho ascético) que permite explicar como esses fiéis puderam viver em meio a tamanha antinomia doutrinária (Mackinnon, 1988a; 1988b): buscavam sinais de certeza de sua salvação em obras neste mundo ao mesmo tempo em que permaneciam convictos da impossibilidade desse tipo de certeza ou da validade de qualquer sinal (elemento definidor da doutrina calvinista da predestinação) (Weber, 2008, p. 104). Weber pode lidar com essa antinomia porque entende que, por meio dela, obtém o fiel um prêmio psíquico em relação ao qual a consistência lógica mostra-se, no limite, desconsiderável.

Em termos excessivamente sintéticos, essa é a importância dos conceitos de angústia, ab-reação e desencantamento do mundo em *A ética protestante*. Mas uma questão permanece: para Weber, qual seria a fonte mesma dessa angústia? Se o calvinista, em um mundo desencantado, não encontra meios para a *descarga* da tensão psíquica, de que *carga* está-se falando? É certo que, como argumentado, o conceito de angústia religiosa em *A ética protestante* possui raízes freudianas. No entanto, dificilmente se pode dizer que seu sentido aí se esgote e que as perguntas aqui postas encontrem na psicanálise alguma resposta aceitável. Pelo contrário. Weber não fornece qualquer elemento que permita aproximar a angústia do protestante por ele estudado a uma vida sexual danificada (elemento etiológico fundamental na primeira teoria freudiana da angústia). Aqui, a obra de Weber parece restar muda; seguir as hipóteses de outros autores sobre o tema pode, nesse sentido, ser de grande valia. É o que se propõe a seguir com uma leitura direcionada da sociologia de Peter L. Berger.

## Angústia e modernidade em Peter L. Berger

Um comentário sobre a importância do conceito de angústia na obra de Peter L. Berger permanece incompreensível caso não relacionado à “abordagem mais ampla daquilo que na Europa é conhecido como antropologia filosófica” (Berger e Kellner, 1965, p. 110). Essa “antropologia filosófica” o autor vai buscar no trabalho de Arnold Gehlen. Segundo este, os seres humanos, diferentemente de outros animais para os quais a relação entre os indivíduos e o meio está determinada por um aparato biológico instintivamente fechado, não possuem constituição instintiva capaz de dotar sua conduta no mundo de uma estabilidade pré-determinada. Isso seria consequência do fato de que etapas centrais do desenvolvimento da criança ocorrerem apenas após seu nascimento, enquanto em outras espécies, incluindo os mamíferos superiores, esse processo se realize por completo ainda no estágio fetal (Berger e Kellner, 1965, p. 110). Dada a natureza inacabada do ser humano, sua *Instinktarmut*, apenas a cultura – por assim dizer, a segunda natureza do humano – garantiria alguma estabilidade na relação entre indivíduo e meio. O ser humano seria, portanto, antes de tudo, carente do simbólico, isto é, demandante de estruturas de sentido capazes de orientar sua ação no mundo e sem as quais ele se encontra, no limite, perdido.

Para Berger, a construção social da realidade é precisamente a construção dessa precária estabilidade de orientações simbólicas. O universo simbólico permite a construção da realidade como realidade cotidiana não problematizada, a qual inclui em si outras províncias finitas de sentido, que não necessariamente se identificam com aquela, mas se submetem a ela “ordenadas em termos de uma hierarquia de realidades” (Berger e Luckmann, 1966, p. 90; Muzzeto, 2006, p. 17). Trata-se da própria formação da ordem social, sem a qual o ser humano por natureza não pode sequer sobreviver.

Entretanto, por não poder fundar-se no determinismo instintivo do mundo animal, essa construção social da realidade viveria sempre à sombra de sua dissolução, de sua *instabilização*: “são inherentemente precárias e predestinadas à mudança” (Berger e Kellner, 1965, p. 11). Berger e Luckmann irão buscar em Durkheim, e em sua noção de anomia, uma sociologia desse risco inerente a toda vida social:

*Toda* realidade social é precária. *Todas* as sociedades são construções face ao caos. A constante possibilidade de terror anônimo é presentificada sempre que as legitimações que obscurecem a precariedade estão ameaçadas ou colapsam (Berger e Luckmann, 1966, p. 96).

O conceito de angústia funciona nesse contexto como elemento mediador entre a antropologia filosófica de Gehlen e a sociologia da anomia de Durkheim: para os autores de *A construção social da realidade*, “o uso de certas perspectivas sobre a ‘angústia’ (*Angst*) desenvolvidas pela filosofia existencial” permitiria dotar “a análise durkheimiana da *anomia* de um quadro de referência antropológico mais amplo” (Berger e Luckmann, 1966, p. 186). Ou seja, o “quadro de referência mais amplo” que faz a passagem entre a *Instinktarmut* de Gehlen e a *anomie* de Durkheim é precisamente aquela angústia existencial que permanece à sombra de toda construção da realidade – isto é, de qualquer realidade humana. Dada a necessária instabilidade desta última, já que não fundada no fechamento instintivo próprio ao mundo animal descrito por Gehlen, subsiste sempre à espreita o risco da anomia, da dissolução do caráter apodítico da vida cotidiana e, por assim dizer, da volta ao a-nomos, à falta de fundamentação da anarquia.

Na contracorrente desse risco sempre latente, a instituição que mais próximo chegou daquele ideal de sustentar, acima de qualquer questionamento, um sistema consensual de sentido socialmente dado é (ou foi) a religião e, em particular, a cristandade ocidental. Para Berger, foi a igreja a instituição que, apesar de nunca inteiramente exitosa em seu viés monopolista, mais longe chegou nesse sisífico trabalho de fornecer à realidade um “dossel sagrado”, representando por séculos o principal mecanismo social de dotação da vida humana ocidental de “um sistema de sentido único, comum e superordenado” (Berger, 1967, p. 31).

Como é sabido, dessa interpretação sobre o papel da religião na sociedade ocidental desdobra-se um riquíssimo debate sobre o moderno processo de secularização e sua relação (complementar ou excludente, a depender da análise) com aquilo que Berger mais tarde chamará de pluralização da vida social (Berger, 1998, p. 782).<sup>2</sup> O importante aqui, de todo modo, é que, para Berger, o mundo moderno desdobra-se progressivamente em um estado de

---

<sup>2</sup> Para uma história desse debate (ainda em curso), remeto o leitor a Bruce, 2001 (em especial para uma discussão sobre a inflexão ocorrida no interior da obra de Berger a partir de meados dos anos 1970), mas também a Warner (1993), Mariano (2008), Frigerio (2008). Grosso modo, após se notabilizar como um dos principais nomes do paradigma da secularização do mundo – que pode ser encontrado em toda sua vitalidade em *O dossel sagrado* (1967) –, Berger passa a questionar a validade dessa tese a partir da década de 1970, de modo que, já nos anos 1990, o autor pode afirmar: “O grande erro, que eu compartilho com quase todo mundo que trabalhou nessa área nos anos 1950 e 1960, foi acreditar que a modernidade necessariamente leva ao declínio da religião” (Berger, 1998, p. 782). Se esse teria sido seu principal equívoco (mas não só dele), Berger não deixa de fazer notar também, a partir de então, seu maior “insight”, a saber, o de que “pluralismo solapa o *taken-for-grantedness* das crenças e dos valores” (Berger, 1998, p. 782).

radical “crise de sentido”, de solapamento do caráter de “taken-for-grantedness” das crenças e valores – de dissolução daquele dossel sagrado que antes a igreja garantia em toda a sua potência. Se essa crise se efetiva, seja de acordo com o paradigma da secularização do mundo, pela progressiva retirada da religião do mundo como instituição central de doação de sentido à vida social, seja segundo o paradigma da pluralização, pelo esfacelamento da uniformidade monopolista desse sentido de mundo, mesmo que as religiões (agora sempre no plural) mantenham sua importância na vida dos indivíduos, o determinante é precisamente a dissolução da capacidade da religião, no mundo moderno, de se colocar como instituidora de sentido consensual, único e geral, de organização da realidade, “trazendo consigo uma de suas consequências: a crise ‘estrutural’ de sentido” (Berger e Luckmann, 1995, p. 38). “Estrutural” porque, embora seja certo que a “crise de sentido” acompanhe qualquer experiência de seres não fechados instintivamente, dada sua condição antropológica acima descrita, o indivíduo moderno vê-se em meio a uma situação histórica não de latente, mas de efetiva crise. Esta se revela do seguinte modo:

Pode-se dizer com certeza que em países altamente industrializados, isto é, onde a modernização progrediu mais e a moderna forma de pluralismo desenvolveu-se por completo, os sistemas de valores e as reservas de sentido já não são mais propriedade comum de todos os membros da sociedade. O indivíduo cresce em um mundo no qual não há nem valores comuns que determinam a ação em diferentes esferas da vida, nem uma realidade única idêntica para todos (Berger e Luckmann, 1995, p. 29).

Com “o colapso das estruturas alienadas da visão” unificadas produz-se um refluxo das “legitimações que obscurecem a precariedade” da vida social, “ao custo de grave anomia e angústia existencial” (Berger, 1967, p. 125). Quando o universo simbólico falha em fornecer uma “ordem para a apreensão subjetiva da experiência biográfica” e social (Berger e Luckmann, 1966, p. 90), seja qual for a causa dessa “falha”, o fundo angustiante da existência humana desprovida de definições instintivas fechadas reconquista o terreno do qual jamais se afastara de todo modo. A angústia constitui para Berger uma condição existencial fundamental, que emerge, por assim dizer, quando a segunda natureza simbólica apodíctica falta, “expondo o homem, uma vez mais, à sua precariedade biológica” (Berger e Kellner, 1965, p. 113). A modernidade é, por excelência, o momento histórico dessa emersão. A crise do homem moderno é a expressão desse enfrentamento do indivíduo nu com sua condição existencial desprovida de qualquer sentido inerente – experiência

por assim dizer até então ludibriada, mas não superada, pelo dossel sagrado da cristandade monopolista.

Em um trabalho mais recente, também orientado pelo paradigma da pluralização, comenta Berger (2014, p. 64):

Não deveria surpreender que o processo de relativização desencadeado pelo pluralismo resulte em angústia. Parece haver uma necessidade de certeza entre os seres humanos, por certo pelo menos sobre questões básicas da vida. Quem sou eu? Como devo viver? O que posso esperar?

A um leitor de Alfred Schütz já deve estar suficientemente clara a inscrição de suas ideias nessas teses de Berger. Quando este vincula a crise estrutural de sentido com a experiência psíquica da angústia, e esta com aquele encontro face a face com a carência de sentido da vida (e morte) humana, tem por certo Schütz como uma de suas referências. Afinal, em uma conhecida passagem do professor austríaco, lê-se:

Mas em uma palavra queremos afirmar que todo o sistema de relevâncias que nos governa na atitude natural está fundado na experiência básica de cada um de nós: eu sei que vou morrer e temo morrer. Sugerimos chamar essa experiência básica de *angústia fundamental*. É a antecipação primordial da qual todas as outras se originam. Da angústia fundamental surgem os vários sistemas inter-relacionados de esperanças e medos, de vontades e satisfações, de oportunidades e riscos que incitam o homem de atitude natural a tentar a dominação do mundo, a superar obstáculos, a esboçar projetos e a realizá-los (Schütz, 1962, p. 228).

Para Schütz, é a angústia fundamental que sustenta, na experiência individual, o problema da relevância, sem o qual nenhuma ação dotada de sentido é possível; é da angústia fundamental que parte todo impulso para a construção dos sistemas de relevância da vida cotidiana ordinária – alicerce de toda construção simbólico-social subsequente. Flaherty é preciso quanto a esse ponto:

Schutz explica que a força propulsora por trás do trabalho no mundo (isto é, a construção social da realidade) é nosso medo da morte, que ele rotula de “a angústia fundamental”. [...] De acordo com Schutz, somos levados a construir formas coletivas de sentido por meio da interação social em um esforço angustiado por transcender nossa própria finitude (Flaherty, 2009, p. 224).

Berger, portanto, ao descrever o solapamento moderno do dossel sagrado como uma crise estrutural de sentido diretamente atrelada a uma situação de angústia, contextualiza historicamente essa angústia fundamental da qual fala Alfred Schütz ao mesmo tempo em que resguarda seu fundo antropológico-existencial. Isso porque seriam apenas as estruturas sociais de sentido, sempre construídas, mas também sempre *idealmente* apresentadas como apodíticas, que permitiriam essa singular “alienação” do ser humano de sua natureza finita e angustiada. Nas palavras de outro comentador:

Cada província finita de sentido é caracterizada por um sistema particular de relevâncias. Esse é o mecanismo que dirige a atividade seletiva da consciência: ela volta a atenção para um ponto ou outro da experiência vivida e interpreta-os de acordo com o interesse cognitivo existente no momento da mudança de atenção. [...] A construção das relevâncias é complexa. Pode-se resumidamente dizer que seu fundamento no mundo da vida cotidiana deve ser reconhecido na “angústia fundamental”, na nossa consciência de nossa finitude (Muzzetto, 2006, p. 16).

A angústia, embora “fundamental”, faz-se presente na superfície da vida social apenas quando esta fracassa em sua finalidade por assim dizer alienante de apagar a finitude antropológica que define o ser humano, esse ser sempre insatisfeito com qualquer resposta que tente dar às perguntas mais fundamentais sobre o sentido da vida e da morte. Para Berger, sempre que o “*taken-for-grantedness*” da vida social encontra-se sob ataque e essas perguntas recobram sua insistência – sendo a modernidade por excelência um desses momentos (ou mesmo *esse momento*, no singular) – a angústia como fenômeno existencial volta à tona com toda sua força.

Ora, não seria um movimento desse tipo que estaria também em jogo em *A ética protestante*? O protestante típico-ideal, habitante de um mundo desencantado e carente de sentido, atravessado pela dúvida sobre sua condição soteriológica – que envolve a totalidade de sua vida neste e no outro mundo – não estaria justamente diante dessa crise estrutural de sentido, dimensão social daquilo que psiquicamente se vive como angústia? Não estaria Berger aqui retomando, além das reflexões de Schütz, o núcleo mesmo da tese weberiana sobre as origens da modernidade capitalista?

### **“Angústia fundamental” em Weber?**

Como discutido, Berger, por meio da tradição fenomenológica, é um dos raros autores, na sociologia posterior a Weber, a dar direito de cidadania em sua

teoria ao conceito de angústia: e isso em um sentido aparentemente bastante próximo ao de Weber, não obstante o fato de que suas referências imediatas serem antes Durkheim e a fenomenologia de Alfred Schütz. Ao vincular a angústia a uma situação sócio-histórica de crise estrutural de sentido – na forma de uma insuficiência das instituições em dotar as diversas províncias finitas de sentido de uma ordem simbólica compartilhada –, parece claro que Berger não está tão distante de territórios weberianos.

Seguindo os passos de Berger, não seria então o caso de afirmar que a “carga” de tensão psíquica que não encontra meios apropriados de ab-reação, de descarga, em um mundo religioso desencantando – isto é, desprovido de meios mágico-sacramentais dotados de sentido –, proviria, para Weber, precisamente daquele resto existencial que permanece como experiência bruta anterior a qualquer construção social da realidade? Aquela tensão não seria resultante do aparecimento à superfície da “experiência básica de cada um de nós: eu sei que vou morrer e temo morrer”, da qual fala Schütz? Nesse sentido, é notável o papel que Berger reserva ao protestantismo na modernidade:

Foi a Reforma Protestante que minou de uma vez por todas a unidade da Cristandade ocidental. Seu princípio de consciência individual trouxe consigo desde o começo o potencial de uma sempre crescente variedade de grupos cristãos. Esse desenvolvimento não foi visado pelos reformadores, mas a história é sempre palco de consequências não esperadas (Berger, 1998, p. 783).

Aqui, a afinidade entre reforma protestante e modernidade é construída por meio do papel que o protestantismo desempenhou no processo de pluralização da vida religiosa moderna, rompendo com a unidade do cristianismo e produzindo dessa maneira, pelos processos acima descritos, uma crise estrutural de sentido na vida social e, na vida individual, uma condição de angústia. O calvinista de Weber, nessa leitura, justamente por não possuir a seu dispor nem uma teodiceia monopolista e apodíctica nem os instrumentos mágico-sacramentais tradicionais de descarga da tensão, se veria diante daquela angústia existencial que sempre flerta com a anomia. Weber estaria aqui, segundo essa leitura, lidando com uma crise dos sistemas de relevância, consequência da pluralização religiosa da sociedade moderna (ou mesmo, segundo o antigo paradigma, de sua secularização) e de uma experiência face a face com a angústia: “eu sei que vou morrer e temo morrer”.

Decerto, poder-se-ia buscar respaldar essas hipóteses em algumas passagens do próprio Weber. Como se sabe, o tema do sentido da morte não é estranho a ele: basta lembrar suas reflexões sobre o papel do cientista no

mundo moderno e a recorrência a Tólstoi como aquele que colocou de forma mais radical o problema do vazio de sentido neste mundo: “E porque a morte não tem significado, a vida civilizada, como tal, é sem sentido; pelo seu ‘progresso’ ela imprime à morte a marca da falta de sentido” (Weber, 1979, p. 166). Do mesmo modo, na própria *A ética protestante*, já em sua primeira edição, Weber menciona a “angústia da morte e do além-túmulo” (Weber, 2008, p. 98) a atormentar o bispo italiano Afonso de Ligório. Passagens como estas justificariam a hipótese de que a angústia da qual fala Weber não seria senão expressão de uma experiência existencial diante da inexorável falta de sentido da morte, trazida à luz pela ausência de um dossel sagrado capaz de obscurecer a precariedade da vida humana.

Entretanto, embora sedutora, essa hipótese não se sustenta.

Antes de tudo, é notável que Weber jamais se aventure naquela zona, a rigor pré-social e pré-sociológica, da anomia simbólica da qual fala Berger; é inexistente em sua obra qualquer reflexão de fôlego sobre aquela sombra da anomia tão importante para a tradição fenomenológica na linha de Durkheim. Reivindicar uma identificação (Orrù, 1989, p. 264-267) entre o conceito de *Anomismus*, encontrado, por exemplo, na “Consideração Intermediária”, e a anomia durkheimiana não é senão um disparate teórico (Pierucci, 2008, p. 279). Quando Weber se refere ao anomismo como um efeito possível da radical rejeição do mundo, é suficientemente claro que ele não tem em vista uma situação de perda de qualquer solo de sentido, mas, pelo contrário, uma situação na qual “os mandamentos do mundo não têm validade para quem tem certeza de ser possuído por deus” (Weber, 2016, p. 383); diz respeito a uma “desvalorização de *toda* e *qualquer* lei ou norma” apenas e tão-somente porque se alega que “ao escolhido por Deus, ‘tudo é permitido’” (Weber, 1991, p. 369; Pierucci, 2008, p. 279). Estar acima da lei moral terrena não se confunde com a anomia à qual se debruça Berger seguindo Schütz e Durkheim. É notório, no mesmo sentido, que esse tema esteja completamente ausente dos extensos trabalhos de Weber sobre as religiões mundiais; em nenhuma de suas monografias sobre as religiões, Weber parece conceber a ideia de um estágio zero da realidade humana anterior à construção da realidade social como uma realidade dotada de sentido. Como se sabe, sua sociologia nunca se voltou para qualquer ideia de “estruturas elementares”.

É certo que a angústia da qual fala Weber em *A ética protestante* tem a ver com uma crise de sentido e esta envolve a morte e o além-túmulo. Afinal, o tema não surge atrelado a uma discussão, certamente presente no texto (Weber, 2008, p. 252-253), sobre uma vida sexual danificada do protestante (o que se poderia esperar caso Weber fosse um freudiano e seguisse, sem mais,

a primeira teoria da angústia do psicanalista austríaco), mas a partir de um questionamento do indivíduo sobre o sentido mesmo de sua existência, neste e no outro mundo. O que angustia especificamente o calvinista típico-ideal construído por Weber não são suas culpas e repressões, nem o simples fato de que ele deve morrer e teme essa verdade existencial. O que o angustia, e essa é sua singularidade, são antes as perguntas: “Serei eu um dos eleitos? E como eu vou poder ter certeza dessa eleição?” (Weber, 2008, p. 100). Se, para Calvino pessoalmente isso não era um problema, já que ele era capaz de manter-se firme na “certeza de seu estado de graça”, sem necessidade de “marcas certeiras com base nas quais se pudesse reconhecer quem pertencia aos ‘electi’”, Weber não deixa de enfatizar que, para a “ampla camada do comum dos mortais”, o problema da *distingibilidade* da graça “haveria de assumir uma significação absolutamente prioritária” (Weber, 2008, p. 100-101).

Que essas perguntas sejam tão insistentemente colocadas pelo calvinista é, não se pode negar, sintomático da dissolução da capacidade de qualquer instituição de dotar a realidade social e individual de uma teodiceia consistente, isto é, de uma ordem simbólica capaz de dar sentido assertivo à realidade. Afinal, é também nesse contexto que Weber acha por bem acrescentar a seguinte passagem na segunda edição de sua obra: “A eliminação total do problema da teodiceia e de todas as indagações sobre o ‘sentido’ do mundo e da vida, em função das quais outros se dilaceravam, era para o puritano algo tão evidente por si só quanto o era – por razões bem diversas – para o judeu” (Weber, 2008, p. 99). A falta de uma teodiceia não se confunde, no entanto, a uma negação *tout court* de qualquer sentido. O decisivo na explicação weberiana é que a “eliminação total do problema da teodiceia” aparece como uma consequência não da *dissolução*, mas da *força* de um sistema ético-valorativo sustentado por uma religião. É entre a potência desse sistema e sua paradoxal consequência de eliminar o problema da teodiceia, dado seu viés desencantado, que se insere a angústia propriamente protestante.

Logo, a angústia religiosa discutida por Weber não se reduz sem mais à crise de sentido moderna descrita como *falta*; ela não se explica por qualquer insuficiência no processo de dotação de sentido ao mundo – seja como consequência imediata da secularização desse mundo, seja como consequência do seu processo de pluralização. A angústia do protestante é, antes, interna a um sistema axiológico que, por si só, permanece em pé. É a *força*, não a *falta*, da ética protestante – força que é mantida, embora seus elementos internos estabeleçam entre si relações antinônicas – que produz a angústia dos seus fiéis. O que torna essa angústia tão radical e peculiar no calvinista – de forma a engendrar efeitos “caracteristicamente bem diversos” daquela

angústia católica de Ligorio diante da morte (Weber, 2008, p. 98) – é o fato de que, tendo sua religião realizado até os limites mais extremos o processo de desencantamento do mundo, sua relação com Deus careça de elementos simbólicos de certificação; que nada neste mundo seja capaz de dotar essa relação de sentido evidente e inquestionável é consequência da vitalidade de um sistema de sentido, não de sua ausência. Não qualquer fundo existencialista de experiência da morte, mas a própria ideia de um *Deus Absconditus* é, para Weber, a verdadeira máquina de produção de angústia.

Não faz sentido, portanto, aqui falar em uma angústia existencial ou de uma angústia fundamental (Schütz), vinculada a certa condição anômica de falta de sentido. Poder-se-ia, é certo, falar de uma crise de sentido protestante, mas ao preço de que se compreenda por “crise” não uma falta, mas uma antinomia interna ao próprio sistema de valores. Essa antinomia estrutura-se pela afirmação, a um só tempo, de duas teses incompatíveis na vida cotidiana (se não para os santos, como Calvino, pelo menos para os mortais comuns): a de que toda a existência terrena deve voltar-se para o aumento da glória divina, por um lado, e, por outro, a da impossibilidade de reconhecer nessa mesma realidade, dado seu caráter desencantado, qualquer sinal inequívoco de êxito nessa busca. Calvino podia viver em meio a essa antinomia segurando-se na *sola fide*; já a “ampla camada do comum dos mortais” via-se na angústia de buscar sinais, “marcas certeiras”, de sua salvação, o que, por doutrina, era impossível. A angústia está na infinitude desse moto-contínuo: por isso, o êxito no trabalho profissional mundano, sem descanso, metódico e disciplinado, era o “meio técnico, não de comprar a bem-aventurança, mas sim: o de perder a angústia de não tê-la” (Weber, 2008, p. 104. Tradução alterada).

A angústia moderna descrita por Weber não tem nada a ver com a morte de Deus, mas com sua peculiar forma de presença-ausência, que torna o imperativo de agir neste mundo para o aumento de sua glória uma tarefa infinita. A caracterização weberiana da condição protestante não se resume à falta de uma teodiceia que justifique seu nome, mas depende da resiliência de um Deus transcendental e absoluto, ao mesmo tempo que obscuro e intangível; um Deus que jamais pode ser saciado, mas que nem por isso pode ser tido por inoperante. Weber refere-se aqui a um Deus, garantidor último de um sistema simbólico, a um só tempo, ausente e presente, demandante e indiferente, completamente transcendental e onipresente. A demanda por sentido, na qual o protestante está tão mergulhado e que o leva à angústia – “Serei eu um dos eleitos? E como eu vou poder ter certeza dessa eleição?” –, não se apresenta como um retorno dele à sua condição existencial mais fundamental, mas depende de uma antinomia interna a uma tradição religiosa específica. É a

necessidade antinômica do fiel de viver, simultaneamente, de acordo com o imperativo do *in majorem Dei gloriam* e com a impossibilidade concreta de certificar-se de que assim o faz que engendra sua angústia – angústia que, entendo, apresenta-se como um afeto típico-ideal do capitalismo moderno.

### **Considerações finais**

Em suas reflexões metodológicas, Weber sempre deixou clara sua posição quanto às limitações de qualquer sociologia que busque assentar suas teses em pretensas leis fundamentais, sejam elas metafísicas, biológico-raciais ou emanadas de algo como um espírito, absoluto ou nacional. Tampouco poderia ele aceitar qualquer reducionismo psicologizante que tencionasse compreender relações sociais a partir de leis da psicofísica ou da psicanálise. Para Weber, a natureza da ação social não pode ser derivada da situação psíquica do sujeito, como se fosse possível à segunda fundamentar a primeira. Não obstante, excluída essa hipótese psicologizante, “constelações psíquicas” podem conter “condições decisivas” para a compreensão de determinada ação social; nesse caso, sua importância, para a sociologia, consistirá, exclusivamente, “no seu papel de ‘condicionamentos’ e ‘consequências’ nas quais se orienta a ação provida de sentido” (Weber, 2001, p. 316). Não por acaso, sustenta Weber:

[...] temos o fato, já mais de cem vezes documentado (na história da cultura) de que fenômenos que aparentemente estão condicionados de maneira racional com relação a fins surgiram historicamente, na verdade, por motivos inteiramente irracionais e, em seguida, sobreviveram ‘adaptando-se’ e difundiram-se universalmente porque as condições modificadas de vida lhes atribuiu um alto grau de ‘racionalidade’ com relação ao ‘regular’ (Weber, 2001, p. 319).

É necessário compreender o uso que Weber faz do conceito de angústia e de sua relação com o trabalho metódico na origem do capitalismo moderno a partir dessas coordenadas metodológicas. Trata-se de pensar, com Weber, como, em suas origens, o capitalismo moderno dependeu – como já documentado “mais de cem vezes” na história da cultura – de “motivos inteiramente irracionais”.

Peter L. Berger, como demonstrado, também coloca a experiência psíquica da angústia como uma experiência própria ao mundo moderno, apesar de não peculiar a ele. Ela se revela em sua obra por meio de uma espécie de arqueologia psíquica do processo de crise estrutural de sentido, definido este como *falta*, mais ou menos radical, de um sistema simbólico capaz de organizar a vida de indivíduos antropológicamente instáveis. Em que pese a

angústia estar sempre presente na vida social enquanto risco de dissolução a ela inerente, em configurações históricas particulares (como a modernidade), essa experiência psíquica tende a deslocar-se para a superfície, cobrando o espaço que, no limite, sempre foi dela.

Embora as sociologias de Weber e Berger se tangenciem na recorrência à angústia como um afeto próprio a modernidade, a leitura comparada de ambas revela ao mesmo tempo a incontornável peculiaridade de cada uma. Para além dessas diferenças, no entanto, entre a insaciável busca por sentido, “tão ou mais forte que a necessidade de felicidade” (Berger, 1967, p. 58), e a busca, sempre fadada ao fracasso, porém incontornável, por sinais que garantam a certeza da salvação, insinuam-se duas estratégias extremamente vigorosas, e ainda instigantes, de enfrentamento do enigma maior de uma época histórica chafurdada, hoje mais do que nunca, em uma compulsão insaciável à reprodução ampliada de si mesma – compulsão que parece não encontrar qualquer interdito à vista, pelo menos não “até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil” (Weber, 2008, p. 165).

## Referências

- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*: rumo a uma outra modernidade. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BERGER, Peter Ludwig. *The sacred canopy*: elements of a sociological theory of religion. New York: Doubleday, 1967.
- BERGER, Peter Ludwig. Protestantism and the quest for certainty. *Christian Century*, v. 115, n. 23, p.782-796, 1998.
- BERGER, Peter Ludwig. *The many altars of modernity*: toward a paradigm for religion in a pluralist age. Boston: De Gruyter, 2014.
- BERGER, Peter Ludwig; KELLNER, Hansfried. Arnold Gehlen and the theory of institutions. *Social Research*, v. 32, n. 1, p. 110-115, 1965.
- BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality*: a treatise in the sociology of knowledge. New York: Doubleday, 1966.
- BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *Modernity, pluralism and the crisis of meaning*: the orientation of modern man. Göttingen: Bertelsmann Foundation, 1995.
- BRUCE, Steve. The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization. In: Linda Woodhead; Paul Heelas; David Matlin (orgs.). *Peter Berger and the study of religion*. New York: Routledge, 2001.
- FLAHERTY, Michael. Phenomenology. In: Bryan Turner (orgs.). *The new Blackwell Companion to Social Theory*. West Sussex: Blackwell, 2009.
- FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria*. São Paulo: Cia. das Letras, 2016.

FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 17-39, 2008 <[10.1590/S0103-20702008000200002](https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200002)>.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973.

GIDDENS, Anthony. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

GOFFMAN, Erving. *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*. New York: Pantheon Books, 1982.

GOFFMAN, Erving. *Representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

HALL, John R. Max Weber's Methodological strategy and comparative lifeworld phenomenology. In: Peter Hamilton (org.). *Max Weber: critical assessments 1*. New York: Routledge, 1991.

HELLPACH, Willy. *Nervosität und Kultur*. Berlin: Verlag von Johannes Räde, 1902.

HELLPACH, Willy. *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Elgemann, 1904.

ISAMBERT, François-André. Alfred Schütz entre Weber et Husserl. *Revue Française de Sociologie*, v. 30, p. 299-319, 1989.

LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas I: A angústia*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

MACKINNON, Malcolm H. Part I: Calvinism and the infallible assurance of grace: the Weber thesis reconsidered. *The British Journal of Sociology*, v. 39, n. 2, p. 143-177, 1988a <[10.2307/590779](https://doi.org/10.2307/590779)>.

MACKINNON, Malcolm H. Part II: Weber's exploration of Calvinism: the undiscovered provenance of capitalism. *The British Journal of Sociology*, v. 39, n. 2, p. 178-210, 1988b <[10.2307/590780](https://doi.org/10.2307/590780)>.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social*, v. 20, n. 2, p. 41-66, 2008 <[10.1590/S0103-20702008000200003](https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200003)>.

MUTHMANN, Arthur. Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches. In: *Zeitschrift für Religionspsychologie*. v. 1, n. 2, p. 49-88, 1907.

MUZZETTO, Luigi. Time and meaning in Alfred Schütz. *Time & Society*, v. 15, n. 1, p. 5-31, 2006 <[10.1177/0961463X06061334](https://doi.org/10.1177/0961463X06061334)>.

ORRÙ, Marco. Weber on anomie. *Sociological Forum*, v. 4, n. 2, p. 263-270, 1989 <[10.1007/BF01112425](https://doi.org/10.1007/BF01112425)>.

PIERUCCI, Antônio F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio F. Glossário. In: Max Weber. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

SCHÜTZ, Alfred. *Collected Papers*. v. I. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1962.

SCHÜTZ, Alfred. *The phenomenology of the social world*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

TENBRUCK, Friedrich. The problem of thematic unity in the works of Max Weber. In: Peter Hamilton (org.). *Max Weber: critical assessments 1*. New York: Routledge, 1991.

WARNER, R. Stephen. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology*, v. 98, n. 5, p. 1044-1093, 1993 <[10.1086/230139](https://doi.org/10.1086/230139)>.

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

WEBER, Max. *Economia e sociedade I*. Brasília: Ed. Unb, 1991.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*, vol. I e II. São Paulo: Unicamp, 2001.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

WEBER, Max. Uma consideração intermediária: teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo. In: Max Weber. *Ética econômica das religiões mundiais I: confucionismo e taoísmo*. Petrópolis: Vozes, 2016.

WILLIAME, Robert. *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive*: Alfred Schutz et Max Weber. Le Haye: Martinus Nijhoff, 1973.

Recebido em: 4 abr. 2017.

Aprovado em: 26 set. 2017.

Autor correspondente:

Carlos Henrique Pissardo

Rua Wenceslau Brás, 129/142

09541-200 São Caetano do Sul, SP, Brasil