

Recebido em 28/07/2022 e aprovado em 22/09/2022

MAX WEBER E O RACIONALISMO MÁGICO INDIANO

Arilson Paganus¹

Resumo: O fato de, para Max Weber, a Índia possuir uma poderosa tendência ao intelectualismo e sua racionalidade ser infinitamente maior que em qualquer parte do Ocidente, antes da contemporaneidade, e como em nenhum outro lugar ou cultura, surpreende o intelectual ocidental e, algumas vezes, o confunde; principalmente quando este não se atenta à insistente comparação de Weber entre extremos- opostos. Utilizando-se da sua própria metodologia para compreendê-lo, verificamos que não poupa tipologias para dizer em bom tom que a ciência moderna, ao contrário da indiana, não possui nenhuma ideia de como o homem deva viver, já que se desalojou da racionalidade substancial, assim como a religião desalojou-se da magia. Entregando-nos, ambas, um mundo desmágicizado, instrumental e reduzido a um mecanicismo.

Palavras-chave: Max Weber. Racionalismo. Índia.

MAX WEBER AND INDIAN MAGICAL RATIONALISM

Abstract: The fact that, for Max Weber, India has a powerful tendency to intellectualism and its rationality – being greater than that in any part of the West, before contemporaneity, and as in no other place or culture – baffles Western intellectuals, and sometimes, confuses them; especially when the latter are not attentive to Weber’s insistent comparison between extreme opposites. Using his own methodology to understand it, we find that he does not spare typologies to assert that modern science, unlike the Indian, has no idea as to how men should live, since he has dislocated himself from substantial rationality, just as religion dislodged itself from magic. Delivering, both, a demagiced world, instrumental, and reduced to a mechanism.

Keywords: Max Weber. Rationalism. India.

1. Índia versus Ocidente Moderno

Max Weber, impactado pela avassaladora indomania europeia dos séculos XVIII-XIX, motiva-se a traçar comparações e aponta que o Ocidente moderno e a Índia antiga – a qual chega com seu encantamento e intelecto

milenar – são marcos culturais e substanciados através de sistemas de ideias divergentes, possuindo desenvolvimentos e retrocessos (no caso Ocidental) particulares, unívocos e com ampla *Eigengesetzlichkeit* (autonomia). Concebendo Weber, assim sendo, tipos de racionalidades substancialmente diferentes. No entanto, nesse contexto – e aqui Weber se apresenta como um transeuropeu – a racionalidade indiana é considerada como uma das fontes da racionalidade que alhures se caracteriza como especificamente ocidental, sem cair na armadilha dos afãs mecanicistas. Assim, Weber não esconde nem os avanços racionais e nem o afã pelo lucro na Índia, muito menos a desqualifica diante do Ocidente como fizera anteriormente Hegel e Marx; sobretudo, porque ele busca sempre explicações multicausais e não universalizantes. Não havia, também, por exemplo, nenhuma limitação intelectual indiana para qualquer desenvolvimento de uma típica racionalidade *técnica* ou capitalista, senão falta de supervalorização desta, por ser tal racionalidade encarada como “menor”, magicamente inferior e com sintomas de decadência, quando priorizada em todos os âmbitos pensáveis da vida, humana e não humana, especialmente no âmbito bramânico ou intelectual.

Para Weber, através da racionalidade indiana se entende, portanto que:

Aquele “aprendizado” e esse “conhecimento” do que se há de saber não constituem, em absoluto, uma oferta e apreensão de conhecimentos empírico-científicos que possibilitem o domínio racional da natureza e dos homens, como no Ocidente. São meios de domínio mágico e místico sobre si próprio: gnose, que é procurada através do mais intensivo treinamento do corpo e do espírito, seja pela ascese ou regularmente, mediante uma meditação intensiva e metodicamente regrada (WEBER, 1999, p. 144).

A intelectualidade brãmãne temia e sabia que os efeitos do domínio racional sobre a natureza não reverberariam nada de positivo, assim como uma racionalidade estatal sobre os homens quebraria a lógica “natural” da diversidade social e prendê-los-ia em atividades longe do *dharma* ou do dever-existencial-ritual de cada camada social, presentes nos seus indivíduos

e em graus variados e dependentes do *karma* ou situação autoestabelecida em ações passadas e ecoadas nesta vida presente. Weber dirá que, primeiro: “a desvalorização do mundo e do que nele ocorre é, até psicologicamente, a consequência inevitável desse conteúdo significativo e não mais suscetível de interpretação racional da posse mística da salvação” (WEBER, 1999, p. 145); e, segundo, que a conjuntura “mais racional” dessa postura foi, sem dúvida, a ideia indiana:

[...] do *samsāra* [lei contínua da vida e morte] e do *karma* [lei da ação e reação] que por isso alcançou um predomínio quase universal na Ásia. Por essa via, o mundo da vida cotidiana [...] ganhava um sentido racional [instrumental] relativo. Nele [no cotidiano] rege, segundo as concepções racionalmente mais desenvolvidas, a lei do determinismo [natural e da ilusão]” (WEBER, 1999, p. 145)

Logo, a racionalidade indiana encara a realidade empírica como graus de valores, interesses e ilusões, sempre em sinergia com a ideia de ciclos de vida e não se motivando (preferencialmente) ao cotidiano racional urbano (autonomia das cidades e economia territorial ou industrial), nem mesmo criando tensões psicológicas com o mundo das ações, uma vez que fora criado rituais, deveres e direitos para cada vocação. O que leva Weber ao fato de não haver ali a crença na possibilidade de que “um ser transitório nessa terra possa acarretar castigos e prêmios eternos num ‘além’” (WEBER, 1999, p. 145), já que uma imaginação irracional de tal tipo, com um “deus simultaneamente onipotente e benévolo, é algo que pareceu e sempre parecerá absurdo e espiritualmente subalterno para qualquer pensamento genuinamente asiático” (WEBER, 1999, p. 145). Aqui, Weber segue seu precursor Nietzsche, pois, para este, trata-se de um pensamento genuinamente realista, trágico e atento às forças naturais, com uma pujante fisiologia racional ou vontade de potência para superação de si; voltada, portanto ao estar-se ponte para o além-do-homem².

E como consequência social deste caráter místico-intelectual, e eis a diferença crucial entre a Índia e o Ocidente moderno, a gnose não é simplesmente comunicável (instrumental e burocraticamente), além de ser

aristocrática (no sentido aristotélico) e, assim, baseada na dádiva de um excepcional intelecto que cultiva o espírito. Conseqüentemente, as éticas indianas, ou seja, os elementos particulares de cada camada social ou casta, inibiam o “livre comércio” e uma economia empresarial, dando ênfase à qualidade e perfeição dos produtos e não à produção sistemática, evitando pessoas, produtos estrangeiros, uma divisão social do trabalho em um mesmo espaço e direitos autônomos ou não comunais/clânicos. O mundo foi aceito como eternamente dado, como lugar de morte, sofrimento e ilusão, ao mesmo tempo em que mágico e necessário para ir-se além de si e do próprio mundo. Mundo e estar-se ser são meras pontes.

Não obstante, será exatamente este tipo de racionalidade indiana que Weber (1972, p. 23-27) defenderá, em contraposição ao racionalismo instrumental e arrivista moderno, especialmente em *Ciência como Vocação: do dom pessoal* (imaginação racional, intuitiva, espontânea, inquieta, inspiradora, formadora de opinião própria e que encerra valor), o qual, semelhante também ao tratado pré-moderno de Leonardo da Vinci e ao romantismo alemão, é “uma ciência vista como caminho capaz de conduzir à natureza” (WEBER, 1972, p. 34), explicando o que devemos fazer e como devemos viver: conectando-se ao mundo para transpô-lo. Por outro lado, completa ele, “seria frase que haveria de soar aos ouvidos da juventude [‘científica’ moderna] como uma blasfêmia” (WEBER, 1972, p. 34). Blasfêmia, assim sendo, antagônica ao que se traduz como ciência profissional ou àquilo que “não nos possibilita responder” a essa “indagação que realmente nos interessa”: como devemos viver (WEBER, 1972, p. 36).

E Weber joga a bomba aos pés do mundo racional:

“Racional” também pode significar uma “disposição sistemática”. Nesse sentido, os métodos seguintes são racionais: métodos de ascetismo mortificatório ou mágico, de contemplação em suas formas mais coerentes – por exemplo, no yoga – ou nas manipulações das máquinas de oração do budismo recente (WEBER, 1979, p. 337-338).

Esse Weber que ecoa como se fosse um viajante do tempo ou visionário da contracultura americana dos anos 60, dói aos olhos modernos positivistas e tecnocratas, os quais costumam a acreditar no que leram: em um yoga³ como disposição sistemática racional. Não satisfeito, Weber dirá com todas as letras que a Índia possui uma “racionalidade intelectualista progressiva”, a qual aparece “sempre que os homens se arriscaram a raciocinar a imagem do mundo como um cosmo governado pelas regras impessoais [...], foi o que ocorreu com as religiões asiáticas e, acima de tudo, as indianas” (WEBER, 1979, p. 325). Não por outro motivo, infere que “em escritos hindus [indianos], é possível encontrar os elementos de uma lógica análoga à de Aristóteles” (WEBER, 1972, p. 33).

Para Weber, só “libertando-nos do intelectualismo da ciência [moderna] é que poderemos aprender nossa própria natureza e, por essa via, a natureza em geral” (WEBER, 1972, p. 34) – mais indiano, impossível! –, uma vez que “a intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem [...] a um conhecimento geral crescente das condições em que vivemos” (WEBER, 1972, p. 30), nem dos nossos limites e potências. E ainda como consequência social desta racionalidade burocrática e instrumental, a qual ignora a magia ou a conexão com a natureza, aponta Weber, surgem ídolos modernos, “cujo culto, hoje em dia, se faz ostensivamente, em todas as esquinas e em todos os jornais” (WEBER, 1972, p. 27), quais sejam: a personalidade e a experiência pessoal. Noutros termos, “tortura-se o espírito para fabricar ‘experiências pessoais’” (WEBER, 1972, p. 27).

Tal racionalidade desencantada, a qual não se preocupa com os efeitos sociais de seus atos, mas apenas com o desenvolvimento técnico crescente que propicia mais lucro e, conseqüentemente, maior manipulação social e política, faz apenas uso, no olhar weberiano, de uma racionalidade específica e não da “melhor” racionalidade. Weber não aponta tal racionalidade (tipicamente ocidental) presente na Índia, e nem o poderia, pelo simples e óbvio motivo dos indianos a desqualificarem; sendo o visível capitalismo moderno, nela hoje presente, por exemplo, um mero produto do imperialismo, conclui Weber (1987, t. II, p. 11).

E mais, se Weber simplesmente afirmasse – como Hegel e Marx assim o fizeram – que o racionalismo desencantado ou capitalismo moderno já invadira a Índia e que isso é importantíssimo (ou mesmo um mal necessário e inevitável) para toda e qualquer cultura, bem como para o andamento histórico e salutar humano, estaria simplesmente aceitando um determinismo histórico e universal (em desencanto) como único ponto inevitável de chegada válido (ou o mais avançado) da racionalização. Mas, para Weber (1999, p. 84), tal viés monista e panlogista subsiste apenas nas “mentes de leigos e diletantes”.

Karl Jaspers (2009, p. 116) corrobora que, para Weber, o pesquisador jamais pode “provar que o valor ou o fim sejam de validade geral”, uma vez que “a corrente do devir incomensurável flui sem fim para o infinito” (JASPERS, 2009, p. 118). Para Jaspers, aclarando a ideia de que Weber não é um defensor do racionalismo ou capitalismo racional moderno, e muito menos o via como superior ou melhor a quaisquer outros sistemas opostos ou semelhantes, antigos ou modernos, orientais ou ocidentais, dirá que o “espírito” do capitalismo que Weber nos apresenta, e que sacode nosso presente, obviamente, somente existiu aqui e em nenhum outro lugar da história, mas que a concupiscência sem escrúpulos e o afã pelo ouro estavam em toda parte, em todas as grandes civilizações do mundo antigo. Contudo, apenas no Ocidente o cálculo preciso e numericamente exato dos custos previstos e do lucro transformaram trabalhadores e empresários em agentes impessoais intramundanos; com ambos trabalhando:

de um modo que, visto da perspectiva do prazer na vida, na realidade, não tem sentido [...]. Hoje, esse espírito, no mais das vezes, na figura do homem especializado e como luta vazia e calculista pelo êxito, ainda aparece (JASPERS, 2009, p. 108-9).

Eis os efeitos daquilo (puritanismo que preparou o terreno para o capitalismo racionalista) que é específico do Ocidente em Weber: trabalho e vida desencantados, sem sentido e com luta vazia.

Em contraposição a uma Índia mágica, portanto tem-se um Ocidente religioso; uma Índia com razão substancial frente a uma razão instrumental

ocidental; uma Índia que centraliza-se nos intelectuais frente a um Ocidente que vibra com máquinas sagradas diante de uma burguesia entronada; uma Índia que privilegia o ócio e o dom, frente a um Ocidente que optou pelo negócio e o profissionalismo burocrático; uma Índia que privilegia e coloca intelectuais no topo da pirâmide social, frente a um Ocidente regido por empresários e puritanos; uma Índia onde as riquezas vêm de uma Deusa, frente a um Ocidente profanado pelo dinheiro em forma de "coisa" e usura; uma Índia, enfim, encantadíssima, frente a um Ocidente férreo, colonialista e usurpador.

2. A Indomania Weberiana

Mas, de onde vem tamanho afã weberiano pela Índia, a ponto de tê-la como extremo-oposto ao Ocidente puritano? Na verdade, como aponta Martin Riesebrodt, na época da primeira edição da *Ética Protestante* (1905), a Alemanha encontrava-se:

Em uma transição [...], de um estado agrário para um estado industrial, e do princípio de dominação pessoal para um burocrático. Uma multiplicidade de classes e grupos sociais rejeitava a modernidade ocidental, marcada pelo capitalismo, pela burocracia, pela democracia [burguesa] e pela sociedade de massas. [...] Esses desenvolvimentos e atmosferas tiveram também influência evidente sobre os intelectuais e cientistas, tanto pessoal como institucionalmente. [...] Alguns intelectuais viraram as costas para a política [profissional] e o comércio e estilizaram-se como uma nova aristocracia do espírito. Outros refugiaram-se no messianismo religioso ou na promessa de salvação oriental [desde o século XVIII], na libertação da sexualidade [...], no vegetarianismo como fonte de pureza física e espiritual, no retorno do romântico à natureza do movimento de juventude (*Jugendbewegung*) ou no anarquismo. [...] Outros sonhavam com o retorno ao passado místico, em que a "solidariedade germânica" ainda não tivesse sido corrompida pelo direito romano ou pelos judeus. Nessa situação [...], Max Weber esforça-se, em seus escritos, para tornar a discussão objetiva e desmascarar mitos (RIESEBRODT, 2012, p. 162).

"Objetiva e desmascarar mitos" significa inserir a discussão no âmbito intelectual e com toda força conjectural que lhe incumbe, já que, complementa Riesebrodt:

por trás dessas questões, que se referem somente na aparência à gênese de um *ethos* capitalista moderno, radica também um forte interesse de Weber por diferentes posturas diante do mundo, pelas diferentes interpretações acerca do que pode significar ser humano (RIESEBRODT, 2012, p. 179).

E, para tanto, a indologia lhe serve como guia, parâmetro ou tipo, bem como à sua busca pessoal por posturas e significados culturais transeuropeus; em extremo oposto comparativo ao desencantamento ocidental moderno. Como bem dirá Pierucci (2003, p. 75): “os antigos impérios orientais, como se sabe, eram uma das pontas de sua tipologia triangular de estruturas do mundo pré-capitalista [industrial]”.

Todavia, o interesse de Weber por essa cultura milenar, a qual chamou a atenção de uma efervescente Europa intelectual, desde órficos e pitagóricos – numa espécie de acirrada e sem precedente indomania grega antiga –⁴, fixou-se nele, a partir dos anos 1910⁵, por meio de uma mais contundente análise, e não apenas pela evidência através da comparação transeuropeia, senão, também, como aconteceu com Goethe, Nietzsche e Schopenhauer, por um especial e contumaz apreço; ao ponto de chamar à atenção de seus leitores e críticos mais apurados. Fato que, segundo Dieter Conrad, seria “como se ao estudar o objeto indiano, Weber houvesse descoberto feitos paradigmáticos de uma ideia geral que havia tratado de identificar, definindo sua atitude basilar no debate científico contemporâneo e na política” (CONRAD, 1986, p. 180, tradução nossa). Desta forma, Conrad percebe curiosas relações e influências das ideias indianas em Weber, tais como o “irredutível politeísmo dos valores” modernos (com *autonomia* e lógicas internas, como nas castas) e a “guerra de Deuses desmagicizados” em um mundo desencantado e que promove a total perda de sentido da vida. Assim sendo, diz Conrad, Weber compara um estado de guerra politeísta e permanente entre as tépidas esferas de valores (*Wertsphären*) do mundo moderno (religião, intelectualidade, política, economia, arte, erotismo e vida doméstica) junto ao “frio escárnio da ética da fraternidade universal de base genuinamente religiosa” (WEBER, 1980, p. 259) com o “jardim encantado

indiano". Noutros termos, uma guerra ocidental, niilista, fria e difamadora da magia.

Tal guerra será fruto, confirma Pierucci, de um:

mundo que o monoteísmo triunfante no Ocidente desencantou, porque lhe "unificou" e "despovoou" a imagem de mundo religiosa, destituindo os Deuses de seu panteão e moralizando radicalmente a religiosidade na base do pecado e da internalização do senso de culpa (PIERUCCI, 2003, p. 139).

O que levou a uma precipitação e "instalação de um estado de tensão 'permanente' e 'insolúvel'" entre os homens (PIERUCCI, 2003, p. 139). Novamente, diz Pierucci, um mundo "duplamente desencantado" pela religião e pela moderna atitude científica ocidental, mas, agora, sem precedentes e que assola o mundo com seus monoteísmos, invadindo dissimuladamente todas as esferas sociais; tornando-as, ironicamente, "sem deus e sem profetas", sem, enfim, um "sentido mágico de cada acontecimento da vida" (PIERUCCI, 2003, p. 140).

Weber entende que será essa religião que sustentará as roldanas de um "espírito" artificial industrial, enquanto a nova "ciência" simplesmente ampliará a sedução e o poder desse "espírito".

O mundo passará, então, de um ordenamento animista cosmocêntrico (encantado) a um mecanismo causal (desencantado), onde a nova "ciência" e sua racionalidade se esbarram na incapacidade de produzir visões de mundo que possam pretender científicas, já que "ciência" moderna implica "objetividade" sem ouvido para a magia, enquanto os valores propagandísticos de sua tecnicidade implicam ouvidos para os sentidos do viver capitalista e, por conseguinte, à *barbárie* ressentida e iminente de todas as demais esferas.

Por outro lado, a importância da presença de uma prática intelectual e mágica na Índia, diz Weber (1992, p. 395), está na significação de uma ausência do campo de ressentimento, pois ele sabe que instituições geralmente não "caem" ou mudam através da vingança ou neurose de seus

inimigos, mas através do carisma de seus internos e da mudança cultural por ele estabelecida.

Uma outra eureka weberiana está em torno da argúcia de que a cultura indiana é consciente não apenas do caos realístico, existencial e indiferenciado no mundo – compreendendo-se que a dor, o apego e as ilusões são inerentes –, frutificando um panteão cosmogônico de Deusas e Deuses que sancionam o aparelhamento do *karma* e motivam a ausência de ressentimento; o que mantém, paradoxalmente, o mundo encantado em imanência: recheado de magia por todos os lados e a toda hora. Com toda essa engrenagem cultural e atrelado a esse embate imperativo e efetivo do universo kármico, surge a centralidade dos valores dependentes da *autonomia* (*Eigengesetzlichkeit* ou *svadharma*) dos homens; pois, sem *autonomia*, ou seja, sem a ideia de autorrealização, toda a teodiceia do *karma* não faria sentido e, conseqüentemente, as camadas portadoras do sistema de casta não se legitimariam.

Notadamente, aponta Conrad, devemos entender que Weber utilizará inicialmente o termo *Eigengesetzlichkeit*, nunca existido na língua alemã até então e curiosamente ausente na *Ética Protestante*, durante sua composição de *Hinduismus und Buddhismus*, especialmente quando aborda a questão do *dharma* (contraponto do *karma*) ou dever sociorritual na Índia antiga. Logo, uma *autonomia* percebida por Weber no seio da teodiceia do sistema de casta que transportar-se-á, *Ad valorem*, para o seio de sua teoria fundante da ação social.

Gabriel Cohn corroborará:

já foi assinalado, no comentário sobre a Sociologia da Religião de Weber, a importância que ele dá à *autonomia* interna das diferentes esferas da existência humana – ou, mais precisamente, da ação social orientada por sentidos particulares [...] (COHN, 1999, p. 28-29, grifo nosso).

E, finalmente, adverte:

Chegamos à ideia, totalmente decisiva em Weber, da *autonomia das esferas de ação*, tomando-se o termo autonomia no seu sentido exato, de *legalidade própria* (que é, aliás, a tradução mais aproximada do termo originalmente utilizado por Weber). Vale dizer, cada esfera da ação desenvolve-se, enquanto processo, conforme sua lógica imanente particular, ao mesmo tempo em que entra em contato e estabelece relações com as demais, *através dos sujeitos individuais*. (COHN, 1999, p. 29, grifos do autor)

A mesma dinâmica das castas: uma lógica particular para cada casta, estabelecendo-se relações com as demais.

No mais, o conceito *autonomia*, em Weber e na Índia, será aclarado por Louis Dumont (1997) o basear-se na teoria da "ortopraxia" de J. F. Staal (1963), afirmando, por exemplo (e um exemplo extremo para a cultura indiana), que:

Se você come carne de vaca, você deverá aceitar ser classificado entre os intocáveis, e só com essa condição sua prática será tolerada [na Índia]. Ela só causará escândalo se você insistir para que sua prática seja reconhecida como indiferente, ou para entrar em contato físico com vegetarianos. (DUMONT, 1997, p. 250)

Desta forma, conclui Dumont, o hinduísmo e a sociedade indiana conhecem mais do que uma *ortodoxia*, conhecem uma *ortopraxia*, ou seja, uma prática social que depende de tempo, lugar e circunstância, ao mesmo tempo em que define limites exatos (éticas próprias e *autônomas*) de cada grupo, entendendo a diversidade destas *autonomias*. Assim, onde os ocidentais condenam e excluem, caso seja "imoral" aos seus padrões, a Índia inclui via *autonomia* de casta ou de *dharma*, percebendo que há espaço social para toda ação. Tanto era assim, que mesmo sendo extremamente mágica e recheada de Deuses e Deusas, dava espaço ao ateísmo e à iconoclastia. Aliás, a Índia é o berço de um ateísmo real, forte e militante, promulgado pelos filósofos da escola *Lokāyata* (século VI antes da era comum), e isso não surpreende Weber nem Dumont, justamente pelo fato de as castas promoverem *autonomias*.

Dumont afirma que na sociedade de casta existe, portanto uma fortíssima reciprocidade e *autonomia* entre os homens, a qual, para ele, representa o que há de mais importante nela, pois é nesta efetiva reciprocidade e *autonomia* que se verifica a importância das camadas portadoras ou castas. Sem observarmos isto, diz Dumont, projetaremos nosso igualitarismo para essa sociedade, o que acarretará uma imagem anacrônica, distorcida e parcial da mesma (DUMONT, 1997, p. 20).

E é aqui que elucidamos um de nossos pontos centrais, pois, ao mesmo tempo em que a Índia afigura a ideia de *autonomia* em seus órgãos sociais como prerrogativa de união das diversidades, a modernidade supervaloriza o indivíduo *em si*, o que a torna não mais uma união das diversidades, senão uma guerra irreversível de seus valores, transformando a individualidade da *autonomia* em individualismo da *automatização*; individualização em individualista, valor ao indivíduo em indivíduo como valor.

A modernidade inverte mais uma vez a situação indiana, semelhante a uma imagem refletida no espelho e com todas as suas inversões ao movimentar-se em torno dos motivos, ações e sentidos da vida.

Conrad afirma que o título do ensaio filosófico, por exemplo, *Zwischenbetrachtung: theorie der stufen und richtungen religiöser weltablehnung* (*Consideração intermediária: teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo*), presente entre o ensaio sobre as religiões da China e o ensaio sobre as da Índia, poderia muito bem intitular-se *Teoria da Interferência Mútua entre a Autonomia da Religião e a das Outras Esferas Culturais* (CONRAD, 1986, p. 181). Dirá ele que existem boas razões para assumir que o segundo ensaio [*Hinduismus und Buddhismus*] estava ao menos disposto em rascunho antes que Weber abalizasse suas conclusões sistemáticas. E conclui:

Este descobrimento textual nos leva a crer que não pareça inverossímil a ideia de que Weber acunhou o termo [*autonomia*] em conexão com sua interpretação de *dharmā*, [já que] todo o tema dessa interpretação é a elaboração do princípio de *svadharma* [*dharmā* pessoal ou *autonomia*], levado, incluso, ao ponto da exageração. O que parece haver impressionado a Weber é a racionalização

normativa e independente das diferentes esferas da ação [nas castas indianas]; um paradigma prematuro para a diferenciação cultural moderna em suas distintas esferas reguladas por sua própria racionalidade (CONRAD, 1986, p. 181).

E o próprio Weber definirá o que ele entende por *autonomia*:

autonomia significa, ao contrário de heteronomia, que a ordem da associação [camada social ou casta] não está outorgada – imposta – por alguém de fora da mesma e exterior a ela, senão por seus próprios membros e em virtude da qualidade de tais (qualquer que seja a forma em que este tenha lugar) (WEBER, 1992, p. 40).

Em outras palavras, cada qual possui uma vocação particular, diferente⁶ e *autônoma*, e que se insere socialmente em um grupo (ou casta) que a acolhe e a utiliza. Eis o princípio e prática social do *dharma* presente nas castas indianas e em pleno vigor no conceito de *autonomia* de Weber.

Conrad (1986, p. 182-183) reconhece as similitudes de tais conceitos, assinalando que Weber alude à contiguidade deles em situações diversas. A palavra de origem grega *autonomia*, articula Conrad, estabelece diferenças com a utilização de *Eigengesetzlichkeit* e o *svadharma* indiano, ou seja, o “correto fazer” de acordo com a inclinação pessoal, mas, ao mesmo tempo, denota sujeição e capacidade de decidir e manifestar conscientemente sua própria lei ou dever, o que não difere muito do clássico conceito *svadharma*, já que *svadharma* implica em “torna-te quem tu és” e age como tal. Podendo ocorrer uma situação na qual a *autonomia* não representa o *svadharma*, uma vez que se pode decidir não seguir o próprio *dharma* pessoal. No entanto, para se seguir o *dharma* pessoal ou *svadharma*, deve-se ter certa *autonomia* para manter-se em autorrealização. O *svadharma* não é um dogma ou lei fechada e alheia, ele possui aberturas necessárias para que se possa mantê-lo, e, para tanto, a *autonomia* é fundamental.

Para o pensamento indiano ou às diversas escolas hinduístas ou budistas, tal conceito representa a perfeição de toda e qualquer espécie de vida: reconhecer-se e agir como se é, assim como aferido por Nietzsche (2008, p. 283) em uma de suas máximas de *Assim Falou Zaratustra*. Tal máxima também

está bem presente, como indicação indutiva, no subtítulo de sua autobiografia: *Ecce Homo: como alguém se torna o que é ou wie man wird was man ist* (NIETZSCHE, 1995). Será o que a filosofia *Vedānta* também chama de *Vasudeva* ou “consciência pura”, a qual tem como aforismo o “torna-te quem tu és”.

E Conrad autenticará nossa percepção ao informar que este termo:

[...] denota um nexó lógico, normativo e subentendido, mais que causal. Ou seja, novamente análogo a *svadharma*. Neste ponto, fala Weber da suposta confusão entre as duas ideias [centrais] na *Bhagavad-gītā*. Ele descreve a relatividade orgânica da ética intramundana da *Bhagavad-gītā* como ética de *Eigengesetzlichkeit* [autonomia]. Seu interesse se encontra com os ditados da coerência racional em relação às orientações de valor divergentes e, portanto, com os inevitáveis conflitos que surgem por extrapolação de uma esfera a outra (CONRAD, 1986, p. 182-183).

Fazendo isso, Weber nada mais conseguiu do que olhar a sociedade ocidental, por assim dizer, através das lentes indianas ou, dito de outro modo: mesclando dois horizontes e duas tradições para chegar a um novo nível de percepção. O que evidencia uma atenção especial de Weber, semelhante àquela promulgada pelos românticos alemães à *Bhagavad-gītā*, bem como por Schopenhauer à originalidade das ideias nas *Upaniṣads* e por Nietzsche ao pensamento “além-do-homem”, à ideia de “eterno retorno”, do *amor fati* etc.

Indomania enlaçada em Weber, bem visível nas entrelinhas de sua carta sobre Ernst Frick e destinada à sua esposa Marianne, datada em 05 de abril de 1914, no ápice da elaboração de sua indologia. Nela, reproduz-se o discurso central da *Bhagavad-gītā*:

Que o resultado da boa ação seja com frequência completamente irracional e tenha más consequências, lhe há induzido ao erro no tocante ao dever de atuar bem: valorização da atuação moral a partir do resultado, em vez de partir de seu próprio valor. Nesse momento, não vêes que aí se esconde um erro [...]. (apud WHIMSTER, 1999, p. 57, tradução nossa)

E tal problema será abordado por Weber, mais uma vez, em *Política como Vocação*, quando ele afirma ser um elemento essencial e incontestável da história, o fato de que o resultado de nossas ações, no caso, ações políticas, raramente corresponder “à intenção original do agente”. E nitidamente pensando no caso do guerreiro indiano *Arjuna* – um dos protagonistas da *Bhagavad-gītā* – diante do exército inimigo (seus parentes, mestres e amigos), Weber dirá:

Cabe mesmo afirmar que muito raramente corresponde e que, frequentemente, a relação entre o resultado final e a intenção primeira é simplesmente paradoxal. Essa constatação não pode, contudo, servir de pretexto [mental] para que se fuja à dedicação ao serviço [*dharma*] de uma causa, pois que, se assim ocorresse, a ação perderia toda a coerência interna. Quanto à natureza da causa em nome da qual o homem político [como *Arjuna*] procura e utiliza o poder, nada podemos adiantar: ela depende das convicções pessoais de cada um. O homem político pode dedicar-se ao serviço de fins nacionais ou humanitários, sociais, éticos ou culturais, profanos ou religiosos [...] Pode também pretender servir a uma “ideia” [...] para apenas cultivar fins materiais da vida cotidiana (WEBER, 1972, p. 108).

Semelhantemente dirá o deus dos hinduístas, *Kṛṣṇa*, a seu discípulo *Arjuna* na *Bhagavad-gītā*, na tentativa de convencê-lo da necessária luta que ali se instaurara:

[...] Aparta de ti essa debilidade do coração e levanta-te, aniquilador dos inimigos. [...] Te lamentas pelo que não deverias lamentar-te, mesmo falando sensatamente. Os verdadeiros sábios não se angustiam nem pelos vivos nem pelos mortos. [...] E tendo em conta teu próprio dever, não deves vacilar, já que não há nada melhor para os que pertencem à casta dos guerreiros do que lutar por uma causa justa; [...] cometerás um grave erro ao descuidar de teu próprio dever e de tua honra. Esses grandes guerreiros, que te estimam, pensarão que abandonastes o campo de batalha pelo temor e te menosprezarão. E teus inimigos te recriminarão com desagradáveis palavras, e depreciarão teu poder. Pode haver algo mais doloroso? Se morreres na luta, conseguirás o firmamento, e se venceres, desfrutarás da terra. Portanto, levanta-te e decide lutar. Empreende a batalha sem tomar em conta o prazer ou a dor, a vitória ou a derrota. Assim não cairás em falta (MARTÍN, 2009, ll. 3; 11; 31; 33-38, tradução nossa).

Schopenhauer resumirá o fato da seguinte maneira:

Na *Bhagavad-gītā*, *Kṛṣṇa* coloca seu noviço, *Arjuna*, nesse ponto de vista, quando este, cheio de desgosto (parecido a Xerxes) pela visão dos exércitos prontos para o combate, perde a coragem e quer evitar a luta, a fim de evitar o sucumbir de tantos milhares. É quando *Kṛṣṇa* o conduz a esse ponto de vista, e, assim, a morte daqueles milhares não pode mais deter: dá então o sinal para a batalha (Schopenhauer, 2005, p. 368-369).

E Weber, em *Política como Vocação*, claramente lança mais uma vez seu olhar transeuropeu indológico na esteira da *Bhagavad-gītā*:

Não há nenhuma diferença entre essa atitude [lamentação justificada] e a do vencedor que, após triunfar no campo de batalha, proclama com pretensão desprezível: "Venci porque a razão estava comigo". O mesmo ocorre com um homem que, à vista das atrocidades da guerra, entra em derrocada moral [como *Arjuna*] e que – em vez de dizer simplesmente "era demasiado, não pude suportar mais" – experimenta a necessidade de justificar-se perante a própria consciência [...] (WEBER, 1972, p. 109).

E ainda com quase as mesmas palavras de *Kṛṣṇa*, conclui: "Uma nação sempre perdoa os prejuízos materiais que lhe são impostos, mas não perdoa uma afronta à honra" (WEBER, 1972, p. 110). Só faltou dizer: "levanta-te e decide lutar", pois isso implica dizer que a ética, tanto na *Bhagavad-gītā* quanto em Weber, é "crime" para o político e não lhe cabe, não havendo nenhuma relação possível. Weber apontará sua teoria em associação com o pensamento indiano ao dizer que: "Guerra e política encontram, nesse esquema, o seu lugar. Que a guerra faça parte integrante da vida é coisa que se verifica lendo na *Bhagavad-gītā* a conversa que mantêm *Kṛṣṇa* e *Arjuna*" (WEBER, 1972, 117).

Relação teórica também confirmada por Raymond Aron, ao dizer:

Max Weber, segundo parece, experimentou simpatia pela solução da Índia: a casta dos guerreiros possuía sua própria moral [*dharma*] que implicava a violência, assim como a política com suas regras em torno de um acabado maquiavelismo, de modo que o bem-estar de cada um estava assegurado pelo respeito às normas próprias da casta. Assim, pois, aceitava a lei da política e optava por uma *moral da*

responsabilidade, a única que não se via condenada a contradições perpétuas (ARON, 1965, p. 140, grifos do autor).

Finalmente, vê-se claramente e mais uma vez, essa fascinação e relação visível com a teoria do *svadharma* indiano em Weber, quando Wolfgang Schluchter a revela:

Em minha visão, Weber verá isto [a ação intramundana orientada para uma fuga do mundo e o marco da mística contemplativa] como as duas grandes realizações da “História da Religião” indiana. Precisamente por essa razão, ele ficou fascinado de modo particular pelo intento da *Bhagavad-gītā* ao vinculá-los de forma consistente. Isto me revela que esta fascinação possuía não só uma dimensão científica, mas também uma dimensão pessoal. Na atitude perante a vida, que deve ter afinidades eletivas ao próprio Weber, se expressa na distância interior com a qual o herói indiano [*Arjuna*] realizou sua “tarefa necessária” [*dharma*]. Weber desprezou – talvez mais do que qualquer outra coisa – a falta de distanciamento, tanto na ciência como na vida pessoal. Claramente, ele não concebe suas análises como conselho prático para a vida dos outros, muito menos para si mesmo. E se ele tivesse necessidade de tal aconselhamento prático, provavelmente haveria de buscá-lo rapidamente nas obras do último Goethe e na *Bhagavad-gītā*. Não obstante, seu estudo do hinduísmo em particular mostra o quanto ele foi capaz – precisamente nos casos concernentes às atitudes últimas diante da vida humana – de distanciar-se de sua própria herança cultural. No entanto, quem ganhou mais simpatia pessoal dele continua a ver, no mínimo, uma questão em aberto. Foi o ativo protestante ascético que, na arrogância feliz renuncia a qualquer pergunta ou que, no zelo de lutador da fé se envolve no combate com o mundo e consigo mesmo? Ou, por outro lado, será o intelectual indiano gentil que, na quietude interior, leva a cabo a tarefa necessária [*dharma*] ou então renuncia a este mundo? (SCHLUCHTER, 1989, p. 161-162, tradução nossa)

“Distanciar-se de sua própria herança cultural”, eis um ponto decisivo que o leva a sair do etnocentrismo, orientalismo e eurocentrismo. Weber se transmuta em um transeuropeu que não olha para o outro (indiano) com meras dissimulações e interesses políticos ou religiosos, senão com a dura labuta intelectual para o entendimento da modernidade desencantada. E assim defenderá Edward Said:

quanto mais facilmente pudermos abandonar o nosso lar cultural, mais aptos estaremos a julgá-lo, e a todo o mundo, com o distanciamento espiritual e a generosidade necessários para a verdadeira visão (SAID, 1990, p. 264).

Será isso o que Weber inteligentemente fará, mesmo utilizando-se de algumas fontes eurocêntricas da época.

3. A Índia como Antítese à Judaína⁷ e à Ética Protestante

Como efeito, para Weber, a Índia representa o tipo ideal de uma sociedade mágico-intelectual que se volta para uma vontade de reger os Deuses(natureza), enquanto o mundo judaico-protestante ou aquilo alvitado pelas religiões eticizadas, lhes fazem pedidos ao invés de conectar-se mística e impositivamente.

A magia, em Weber, assim sendo, traduz-se por uma ação que se rege e motiva-se holisticamente para um fim explicitamente racional e com resultados visíveis. A importância da presença de uma ação mágica, diz Weber, lembrando e citando respectivamente Nietzsche, está mais uma vez na significação de uma ausência do campo de ressentimento – o que favorece, *verbi gratia*, o tipo de pensamento político indiano presente na realidade do poder de uma literatura como o *Arthaśāstra*⁸. Ou seja, em uma sociedade mágica como a indiana, sob uma visão de mundo animista que une o extramundano a uma “imortalidade terrena” via metempsicose, elimina-se simultaneamente uma “religiosidade de retribuição”, um moralismo com “sede de vingança” e “predisposições neuróticas” (WEBER, 1992, p. 395). Aqui, “não existe nenhum rastro daquele conflito manifesto entre a pretensão social criada em virtude de promessas divinas e a situação real de desprezo” (WEBER, 1992, p. 397).

E ele rasga o verbo: “Distinto de tudo isso é a coisa entre os judeus. A religiosidade dos salmos está cheia de necessidade de vingança [...] franca ou penosamente confida, de um povo pária” (WEBER, 1992, p. 395). Fator que os leva a viver “em uma tensão permanente contra sua situação de classe” e motivando-se sempre por “uma esperança estéril” e “observância amarga” (WEBER, 1992, p. 397). Isso promoveu no judaísmo, diz ainda Weber, uma

teodiceia com a base exclusiva de ressentimento e fruto de uma “rebelião de moral de escravos” (WEBER, 1992, p. 398).

Tudo isso implica dizer que, enquanto os ressentidos ou os instintos massificados esperam em um messias a sua vingança, colocando os seus inimigos sobre seus pés – já que, acrescenta Weber, “em nenhuma religião do mundo existe um deus universal com a enorme sede de vingança de Jeová” – (WEBER, 1992, p. 396). Já os indianos, por outro lado, como no budismo, “são os mais radicalmente contrários a todo moralismo ressentido” (WEBER, 1992, p. 399), que despreza totalmente e por igual “as ilusões do mundo e as do outro” (WEBER, 1992, p. 399). Desta forma, a política e a economia do mundo mágico indiano, por conseguinte, situam-se também sob as diretrizes de um puro intelectualismo, pois a necessidade de libertação da alma tem, todavia, outra fonte diferente da situação social dos negativamente privilegiados do judaísmo e racionalmente burguês do protestantismo, qual seja, uma indiana:

Necessidade metafísica do espírito, que não é levada a meditar sobre questões éticas e religiosas por nenhuma penúria material, senão por uma força interior que o impulsiona a compreender o mundo como um cosmos com sentido, e a tomar posição frente a ele (WEBER, 1992, p. 399).

Pierucci corroborará a análise weberiana de uma sociedade mágica com racionalidade específica, como segue:

Embora possa parecer que o ato de magia, por não corresponder aos termos da lógica do nosso conhecimento, não seja exatamente o que costumamos chamar de racional, Weber aqui o classifica como uma ação *subjetivamente racional* com relação a fins, ou seja, subjetivamente racional também em sua preocupação com os efeitos imediatos que o ritual mágico diz ter sobre as coisas e os eventos, os quais, por sua vez, são percebidos unicamente em termos de sua mera facticidade [...]. Um mundo mágico assim, tão pragmático como de fato é, [...] [com] os bens que as pessoas procuram obter com a magia, preenchem realmente a definição do que sejam fins indiscutivelmente racionais [...]. A magia tem a seu favor essa racionalidade dos fins. Ela tem fins racionais [...] (PIERUCCI, 1999, p. 75).

Fins racionais, subjetivamente racionais, que são fatores determinantes para o não surgimento do capitalismo na Índia, não tendo, em definitivo, afinidades eletivas e valorativas com prerrogativas típicas do protestantismo: fins racionais trabalhistas.

E logo nas páginas iniciais de seu *Hinduismus und Buddhismus*, ele aclara sua intenção indológica comparativa: “o que vamos investigar aqui, portanto, é o modo pelo qual a religiosidade indiana pôde ficar ausente do desenvolvimento capitalista (no sentido ocidental)” (WEBER, 1987, t. II, p. 14). “Pôde ficar” indica escolha, enquanto “no sentido ocidental” é seu fundamento comparativo central, pois é mero sentido, forma, tipo, caminho particular ou especificidade em contexto, uma vez que:

Por toda parte, e em maior escala no Oriente, os templos e mosteiros têm participado em negócios financeiros, aceitado depósitos, concedido empréstimos e adiantamentos de todos os tipos, em espécie e em dinheiro, cobrando juros, e, ao que parece, também aceitado a mediação de negócios de outro tipo (WEBER, 1999, p. 385).

“Em maior escala no Oriente”. Mas, adverte Weber:

uma concorrência econômica com os ofícios burgueses estava fora de cogitação nas cidades da Antiguidade [oriental e ocidental]. Não havia, nem podia haver, uma secularização dos bens sacros (WEBER, 1999, p. 494).

Weber, desse modo, dispôs-se a explicar a “combinação de circunstâncias”, a qual foi responsável pela diferenciação inicial entre a cultura ocidental e a oriental. Isto fica evidente quando a contemplação mística e a Filosofia – especialmente tal como se desenvolveu na Índia – é posta em contraste, ponto por ponto e passo a passo, com o ascetismo interior, tal como se desenvolveu no cristianismo ocidental; enfatizando que o ascetismo puritano, por exemplo, viola o metafísico, em contraposição ao pensamento budista antigo que encara a ação deliberada como uma forma perigosa de secularização.

Nas primárias linhas de *Das antike Judentum*, Weber (1987, t. III) também dirá que a conduta social e ritual das castas indianas antigas – para as
quais

o mundo é um eterno retorno e carece de “história” linear ou típica ocidental moderna – é justamente o oposto da conduta judaica antiga, pois, para esta, o ordenamento social do mundo é visto como algo que confirmaria a eleição escatológica do povo judeu como pretense dominador da Terra. Promessas e anseios que não coadunam com a visão de mundo indiana. O que provoca, segundo Weber, “uma distância enorme” e evidente entre o pensamento judaico e o indiano. Evidência estabelecida na explícita dicotomia em relação à visão do tempo (judaica, linear-finalista; indiana, cíclica), na visão da magia (judaica, antimágica; indiana, totalmente mágica), e sucessivamente em relação ao trabalho, ao mundo, às riquezas, à mulher, à política, ao rito, à comensalidade, à economia, à sexualidade, à teologia, à filosofia etc.

Há em Weber uma certeza teórica que contrapõe a ética-doutrinária (judaísmo) de estímulos psicológicos (hinduísmo e budismo), ao passo que lhe resta ultimar:

O hindu piedoso podia obter possibilidades favoráveis de reencarnação *somente* com a condição do estrito cumprimento dos deveres *tradicionais* de sua própria casta: eis a mais firme ancoragem religiosa do tradicionalismo que se pode imaginar. De fato, a ética hinduísta é nesse ponto a antítese mais consequente da ética puritana, assim como, em outros aspectos do tradicionalismo estamental, é a antítese mais consequente do judaísmo (WEBER, 2004, p. 254-255, grifos do autor).

E o desencantamento ou processo histórico-religioso de desmágicação do mundo, que se processa longe do *ethos* típico indiano, segundo Weber, teve início com as profecias do judaísmo antigo – com seu dogma emissário de interpelação ética – em conjunto com o pensamento helênico (estoico-semítico, com a prática sobrelevando a teoria e a tristeza dominando o espírito). Tal processo rejeitou os meios da racionalização mística (contemplação intelectual), tendo como efeito a *Entgötterung der Natur* (desdivinização da natureza) e deixando no espírito um vazio, ao mesmo tempo em que um mundo submetido meramente ao ganho e ao interesse

material, não obstante, instalando a insatisfação de um tempo presente permanente, um amanhã sempre ausente e um passado atrasado que se deve esquecer (WEBER, 2004, p. 96).

Isto é, as ideias judaico-protestantes se despojaram da magia, eliminando os significados da vida cotidiana, tendo como mediador ou afinidade eletiva a técnica helenística e como ponto de chegada ou fim (*Abschluss*) a cruzada puritana – “pirataria superior, nada mais”, dirá Nietzsche (2007, §60). Cruzada com sua divinização do trabalho e seu *pathos* racional finalista como meio para o vazio de um pluralismo cognoscitivo recheado de Nada. Tudo isso explica, segundo Weber, como tal ilusão progressista e desencantada invadiu o campo científico e filosófico (ou mecanismo causal desprovido de sentido) da racionalização do mundo e criou ou provocou, dentre outras coisas, falsas ideias sobre as ideias do Oriente ou falsas ideias longe do que não se percebeu ou alcançou dele.

Tal sintagma (desencantamento do mundo), entendido como desmágicação ou desracionalização do pensamento místico e mágico, representa a função, portanto de um processo histórico, imponente e especificamente ocidental, quase à guisa de um nome próprio e não comum, reverberando um peculiar período de racionalização tecnocrata e mecanicista.

Todavia, esse desencantamento não marginaliza o poder da religião ou do discurso religioso (como, a seu modo, dissera Durkheim), pelo contrário, o centraliza e o legitima fora de seus arcabouços “sacros”, uma vez que os sentidos da vida cotidiana são racionalizados por ele e, em particular, pelo protestantismo e sua ética que invade o mundo (via capitalismo secular); promovendo um passeio da *décadence* sobre laboratórios, máquinas e igrejas.

Atrelado a isso, *ipso facto*, há uma acirrada e polissêmica *Säkularisations*, não implicando dizer, conseqüentemente, que tal fenômeno também tenha suprimido a religião através das promessas da razão, senão, novamente, o contrário, já que a própria religião ascendeu “racionalmente”, com uma racionalidade específica antimágica. Assim sendo, para Weber, não faz

sentido uma dessecularização por parte da racionalização e nem, assim, uma pós-secularização. A secularização é visível ao olho nu, está em nossas esquinas, na mente de cada um, seja no mercado, seja na igreja; e tal secularização é fruto “inconsciente” da própria religião, desejosa de uma salvação individual e do sucesso material (profissional) dos indivíduos (WEBER, 2004, p. 184). Suscitando, como efeito social prático dessa nova religiosidade viral que, além de possuir a motivação e o sentido em torno da “forma simplesmente mais insuportável que poderia haver de controle eclesiástico do indivíduo” (WEBER, 2004, p. 31), também representa efetivamente que “a ‘humanidade’ das relações com o ‘próximo’ é por assim dizer atrofiada” (WEBER, 2004, p. 210). Conseqüentemente, diz ele, “em sua desumanidade patética, essa doutrina não podia ter outro efeito sobre o estado de espírito de uma geração que se rendeu à sua formidável coerência [eis a ironia], senão este, inicialmente: um sentimento de inaudita *solidão interior do indivíduo*” (WEBER, 2004, p. 95, grifos do autor).

Para tanto, “só uma pequena parcela dos humanos é chamada à bem-aventurança eterna” (WEBER, 2004, p. 94), surgindo uma eleição radical, soberba, excludente e com tez branca. Mas que, de fato, resume-se em mera aparência de honestidade que luta por combater o excesso desnecessário de virtude, já que é um desperdício condenável (WEBER, 2004, p. 46).

Pierucci elucidará tal relação, religião-secularização, inserida no macroprocesso de racionalização ocidental, afirmando que o cristianismo fora secularizado por força do seu próprio desenvolvimento interno, do desdobramento lógico de sua própria imagem de mundo religiosa, sendo ele “vítima da astúcia da introspecção religiosa que ele produziu e que acabou dando na razão técnico-científica e tecnocrático-funcional [...]” (PIERUCCI, 1998, p. 47). A religião desencantada, na sua tentativa de eliminar a magia ou tirá-la de foco, das mentes e dos corações, em outros termos, facilitou seu próprio abafamento religioso. Foi um famoso “tiro no pé”. Tiro que chegou a matar seu deus.

Para Wolfgang Schluchter, em suma:

Somente quando o protestantismo, em consequência da Reforma, retomou as heranças judaicas e cristãs primitivas – amalgamando-as sobre o fundamento de um individualismo religioso radical – pôde acontecer [...] o desencantamento (*Entzauberung*) radical [...]. Nesse sentido, Weber pode afirmar o fato de somente aqui ser realizado o desencantamento completo do mundo com todas as consequências (SCHLUCHTER, 1999, p. 113).

Para entendermos esse significativo ponto, na Inglaterra, por exemplo, a magia de um modo em geral perdeu sua força social antes mesmo que a maquinaria técnica (em grande escala industrial) fosse criada no intuito de substituí-la. Foi o “abandono” da magia que facilitou a erupção da tecnologia mecanicista e não o contrário (THOMAS, 1991, p. 535). Na verdade, como eloquentemente nos apresentou Weber e sublinhou Keith Thomas, a magia era potencialmente um dos maiores obstáculos (muitas vezes conscientes, como no caso indiano) à racionalização da vida econômica tecnocrata. Sendo, não obstante, obstruída a magia com a fundição entre a racionalidade judaica neo-helênica e a doutrina protestante, como uma espécie de providência do mal-estar histórico, dirigido pela visão de mundo em “negócio” ou *negação do ócio*. Tudo isso, como prerrogativa do desencantamento do mundo: esse reino mecanicista, no qual os efeitos seguem as causas de maneira previsível e calculista, sem o auxílio de uma visão mística racional que o detecte.

Keith Thomas defenderá a posição weberiana ao inferir que:

A maioria dos historiadores de espírito sociologizante tem uma tendência natural a favor da hipótese de que as mudanças nas crenças são precedidas por mudanças na estrutura social e econômica. No tocante à magia e à tecnologia, porém, parece indiscutível que, na Inglaterra, a primeira estava definhando muito antes que a segunda estivesse pronta para assumir seu lugar (THOMAS, 1991, 535).

Conclusão

Weber é o grande nome alemão, ligado ao Historicismo e à Sociologia do XIX e início do XX, a romper em definitivo com as premissas eurocêntricas da *Filosofia da História* hegeliana, bem como das hipóteses fundamentais do darwinismo social. Não por acaso, ironicamente dirá:

ao contrário do que pensam os otimistas [evolucionistas] entre nós, vê-se que nem sempre a seleção realizada num livre jogo de forças acaba beneficiando a nacionalidade mais desenvolvida ou melhor dotada economicamente (WEBER, 1999, p. 65).

Ao mesmo tempo em que lamenta a queda da “magnificência marmórea” da Antiguidade: “comove-nos melancolicamente o espetáculo de uma evolução que, ao aspirar o mais alto, perde sua base material e rui sobre si mesma” (WEBER, 1999, p. 56).

Tal observação leva Luís Gusmão a elucidar:

Weber está perfeitamente consciente de que o mundo dos homens é o mundo da ação intencional, isto é, da ação orientada por crenças e propósitos, dos significados culturais intersubjetivamente partilhados, dos valores e das normas, e não o mundo das forças cegas [...]. Neste reconhecimento, lúcido legado do ponto de vista historicista, Weber se afasta da crença filosófica [hegeliana], tão explicitamente professada por Durkheim em seus textos metodológicos e, ao nosso ver, implícita na obra marxiana, segundo a qual as regularidades e invariâncias, indubitavelmente presentes na vida social, autorizariam o projeto de uma sociologia causal e determinista, voltada para o estabelecimento de leis tão gerais e inflexíveis como aquelas encontradas no âmbito das ciências naturais (GUSMÃO, 2000, p. 244).

Weber, desta forma, concebeu a modernização social ocidental (leia-se “espírito do capitalismo”: alfa e ômega da moral *auri sacra fames*), como resultado de um processo histórico de racionalização ou mecanização das relações sociais, o qual se manifestou com o sagrado auxílio (com afinidade eletiva) de um terreno fértil chamado protestantismo; que, por sua vez, determinara que o lucro e o acúmulo fossem atos naturais, podendo ser praticados sem o chamado especial de seu deus e que o indivíduo ou o Eu individual, *in majorem Dei gloriam*, não pode e não deve divinizar a criatura

(no caso, o homem) através das relações pessoais e com caráter místico-racional. Não será por acaso que Nietzsche (2007, §10) definirá o protestantismo como a hemiplegia (paralisia parcial ou total do corpo) da razão.

Isso implica dizer, nos informa Gabriel Cohn, que na hipótese da ausência do protestantismo no mundo moderno, o capitalismo não existiria na forma como o conhecemos, e que, uma contrapartida lógica disso, como a indiana, sancionaria a certeza de que:

[...] sempre que a ética religiosa de sociedades historicamente dadas tenha características significativamente diversas da protestante, isso deveria representar um empecilho ao desenvolvimento de uma orientação da conduta econômica análoga à capitalista racional (COHN, 1999, p. 24).

Desta forma, na Índia, diz Weber, apesar de se proclamar uma avidez de lucro equiparada ou maior que a do ocidental, aconteceria de forma diferente em seus meios utilizados, em seus sentidos e satisfações. O indiano utiliza a astúcia e a magia, ausentando-se daquilo que caracteriza o afã ocidental:

a quebra e a objetivação racional desse caráter *compulsivo* na busca de lucro e sua corporação em um sistema de ética racional e intramundana, como os realizados pela 'ascese intramundana' do protestantismo no Ocidente [...] (WEBER, 1987, t. II, p. 354).

Tudo isso, dirá Weber, está fora do cenário intelectual asiático, o qual ainda exige mendicância periódica e vida ascética extracotidiana. Nunca houve ou ocorreu a um indiano, por fim, acrescenta Weber:

ver no êxito de sua fidelidade econômica a sua profissão ou sinal de seu estado de graça ou – o que é mais importante – valorar e levar a cabo a remodelação racional do mundo segundo princípios objetivos como realização da vontade divina (WEBER, 1987, t. II, p. 344).

O que Weber quer dizer, em outras palavras, é que:

Ao invés do impulso à acumulação de bens e ao uso de capital economicamente racionais, o indiano criou oportunidades de acumulação irracionais para os magos e pastores de almas e prebendas para os mistagogos e estratos intelectuais de orientação ritual ou soteriológica WEBER, t. II, p. 345).

Desta forma, além do judaísmo, Weber coloca em pauta o protestantismo frente à Índia, pois, somente o protestantismo ascético desmágicizou o mundo, em seu âmbito maciço na Europa, “contribuindo” para um racionalismo técnico e instrumental que se espalhou pelo Ocidente, representando o oposto da concepção de profissão hinduísta tradicionalista, ou seja, um mundo tal qual “um grande jardim encantado” (WEBER, 1992, p. 489), onde a orbe das ideias visava produzir, manter e acatar a existência de uma racionalidade bramânica, para que assim a sociedade nunca ficasse desprovida de uma visão além das aparências do mundo.

A Índia, destarte, conclui Weber (2004, p. 68), não desenvolveu uma racionalidade “com sua ‘vocação profissional’ entendida como missão, exatamente como dela precisa o [espírito do] capitalismo”. E isso não é negativo em Weber, como já vimos, já que o capitalismo e o protestantismo tão pouco são positivos. No mais, ele não encara tal fato como desenvolvimento ou evolução de Oriente para Ocidente ou de primitivo para civilizado; pelo contrário, vê nessa empreitada, com ar de novidade, um desencanto ocidental puritano que provocará a retirada dos valores mais sublimes e essenciais da vida pública (WEBER, 2004, p. 166). Para Weber, o ocidental moderno, colocando sua capa publicitária de super-herói racional (tecnocrata), está anunciado e fadado a existir numa era desencantada, numa noite polar de obscuridade e rigidez glaciais, as quais medem fracassos e sucessos existenciais sem princípios heteronômicos.

E a ressurreição dos antigos deuses [estropiados, secularizados e com aspecto de morte] e o recomeço das suas eternas lutas, pouco pode oferecer a esse homem moderno cuja dificuldade maior é a de “estar à altura da existência cotidiana” (LAZARTE, 1996, p. 75-76).

Em outros termos, não há mais nenhuma possibilidade de *comunidade* autêntica, seja via promessas da ciência, que agora virou aprendizado técnico para o mundo empresarial e industrial, seja via promessas da religião, que agora retirou as similitudes mágicas dos processos sociais e cósmicos. *Id est*, para Weber, essa neociência que se apresenta, juntamente com as massacrantes religiões intramundanas, substitui imaginários sociais inteiros, mas não como “uma nova consciência de uma ordem cósmica superior [...]”, senão como uma desorientação, uma agonia irremediável diante de abismos [...]” (BURCKHARDT, 1982, p. 46, tradução nossa).

Portanto, diz Weber (1987, t. I, p. 21): “Racionalizações têm existido em diferentes esferas da vida, em uma grande diversidade de formas e em todas as culturas”. Contudo, característico para sua diferença histórico-cultural é, em primeiro lugar: em quais esferas e em que direções elas foram racionalizadas.

Noutros termos, em um ou outro sentido, todas as culturas, orientais ou ocidentais, “racionalizaram” as esferas sociais e suas vidas, com uma série de pressupostos que experimentam certa *autonomia* cultural. Assim como os árabes que inseriram uma gama de “racionalidades” indianas e outras próprias ao medievo europeu, provocando revoluções ou retornos mentais e racionais com/e da antiguidade; da mesma forma, em sentido e objetivos contrários, o caso da racionalização instrumental do capitalismo e do Direito, junto ao afã pela riqueza puritana moderna, invadem e logram alcançar vantagens econômicas e religiosas frente aos “outros”, lá e cá, bem como promover, manter e ampliar colonialismos, imperialismos, fundamentalismos e monopólios mentais, comportamentais e sociais.

A peculiar “razão” ocidental, assim sendo, volta-se para a prática de dominação do mundo (*Weltbeherrschung*), enquanto o indiano busca o “torna-te quem tu és”. Em uma leitura weberiana, aponta Monroy (2004, p.

244, tradução nossa): “a modernidade, o processo de colonização, as câmaras de gás ou a ‘globalização’ não seriam nada mais do que um apêndice lógico do desenvolvimento para o qual havia levado a peculiaridade ocidental”. E isso, sem dúvidas, não está na leitura weberiana como uma faceta de uma história “melhor”, mais “avançada” ou “superior”, nada disto está no cerne de sua teoria ou de sua pessoa. Weber é, mesmo com a preocupação de entender a modernidade europeia, um transeuropeu.

REFERÊNCIAS

ARGY, Anne-Gaëlle. Nietzsche e o bramanismo. **Revista trágica**: estudos sobre Nietzsche, Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, v. 3, n. 1, p. 56-70, 2010.

ARON, Raymond. **La sociología alemana contemporánea**. Buenos Aires: Paidós, 1965.

BURCKHARDT, Titus. **Ciencia moderna y sabiduría tradicional**. Madrid: Taurus, 1982.

COHN, Gabriel (Org.). Introdução. In: **Weber**. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 7. ed., n. 13 São Paulo: Ática, 1999. p. 07-34.

CONRAD, Dieter. Weber's conception of Hindu dharma as a paradigm. In: KANTOWSKY, Detlef (Org.). **Recent research on Max Weber's studies of Hinduism**. München: Weltforum Verlag, 1986. p. 169-192.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: o sistema de castas e suas implicações. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1997.

GUSMÃO, Luís. A concepção de causa na filosofia das ciências sociais de Max Weber. In: SOUZA, Jessé de (org.). **A atualidade de Max Weber**. Brasília: UNB, 2000. p. 235-259

JASPERS, Karl. Método e visão do mundo em Weber. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**. Para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Azougue, 2009. p. 105-124.

LAZARTE, Rolando. **Max Weber**: ciência e valores. São Paulo: Cortez Editora, 1996.

MARTÍN, Consuelo (org.). **Bhagavad-gītā**: con los comentarios Advaita de Śankara. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

MONROY, Pedro. **Max Weber y las crisis de las ciencias sociales**. Madrid: Akal, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo & ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

PIERUCCI, Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Rev. Bras. Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PIERUCCI, Flávio. Sociologia da religião: área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré/Anpocs, 1999. p. 237-287.

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

RIESEBRODT, Martin. A ética protestante no contexto contemporâneo. **Tempo Social**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 159-182, 2012.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Rationalism, religion, and domination**: a weberian perspective. Berkeley: University of California Press, 1989.

SCHLUCHTER, Wolfgang. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, Jessé de (Org.). **O malandro e o protestante**: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora UNB, 1999. p. 55-119.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

STAAL, Frits. Sanskrit and sanskritization. **Journal of Asian studies**, v. 22, n. 03, p. 261-265, 1963.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VOLTAIRE, François. **Fragments historiques sur l'Inde**. Oeuvres Completes. Paris: Hachette, 1893. v. 29.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1972.

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

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Textos Selecionados**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, Tomos I-III, 1987.

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

WEBER, Max. **Hinduismus und Buddhismus**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.

WEBER, Max. **Weber**. Organização de Gabriel Cohn. Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 13. São Paulo: Ática, 1999.

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

WHIMSTER, Sam. **Max Weber and culture of anarchy**. London: MacMillan, 1999.

NOTAS

1. Pós-doutor em Sociologia da Religião (PUC-SP), Doutor em História (USP), Doutor em Sociologia (UFPB). Atualmente é Prof. Associado do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Campina Grande (UFCG). Autor de "Max Weber e a Índia" e "Litanias de um Profano" (livro de poesia). E-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br
2. Aclarará Argy (2010: 69): "A religião dos *brāhmaṇas*, tal como Nietzsche a compreende, e em particular pela via de seu conhecimento do *Vedānta*, é em muitos aspectos, ao lado do politeísmo grego, a religião que lhe traz mais elementos que tratam da possibilidade de uma concepção do divino que não entrave a expansão da vontade de potência. Ele compreende que, até um certo ponto, o que ele chama de 'a mais profunda das três grandes religiões (*Genealogia da Moral*, III, §17) impede que seus fiéis se refugiem na esperança debilitante de um outro mundo, para, ao contrário, encorajar a superação de si". Weber segue o mesmo raciocínio.
3. Lembremos que a terminologia Yoga não tem nada, ou quase nada, em relação ao que se observa nas academias estéticas ou de exercícios ocidentais atuais, pois Yoga, termo que designa a forma-propulsora do pensamento indiano clássico, deriva da raiz sânscrita *yuj*, "ligar", "manter-se unido", "atrelar", "juntar", a qual originou o termo latino *jungere*, *jungum* e o inglês *yoke*. Yoga designa, evidentemente, um liame; e a ação de ligar-se ao Uno pressupõe como condição primeira à ruptura dos liames do espírito, ou seja, um estado mental e corpóreo prévio, capaz de promover uma emancipação ou união da existência com o que se é.
4. Como apontará Voltaire (1893, p. 386): "É muito importante notar que cerca de 2500 anos atrás, partiu Pitágoras de Samos rumo ao Ganges para aprender Geometria [...].

Mas ele certamente não teria empreendido uma viagem desse porte se não fosse a reputação da ciência dos *brāhmanas*, muito antes dele, já estabelecida na Europa."

5. Inclusive, inserindo sete passagens sobre a Índia na *Ética Protestante*, quando a amplia em 1920.
6. E eis aqui a diferença crucial entre "vocaçãõ" nas castas e no puritanismo.
7. "Judaína", termo criado pelo orientalista Paul Bötticher (1827-1891) e amplamente utilizado por Nietzsche, referindo-se à junção de judaísmo com o ópio ou judaísmo viciante.
8. Weber (1972: 117, grifos do autor) aclarará: "A literatura hindu chega a oferecer-nos uma exposição clássica do 'maquiavelismo' radical, no sentido popular de maquiavelismo. Basta ler o *Arthasāstra*, de Kauṭilya, escrito muito antes da era cristã, provavelmente quando governava Chandragupta [séculos IV e III a. C.]. Comparado a esse documento, *O Príncipe* de Maquiavel é um livro inofensivo".