

O HISTORIADOR MAX WEBER: a indologia weberiana frente ao historicismo alemão

Arilson Silva de Oliveira
Doutorando em História Social – USP, Bolsista da FAPESP

RESUMO: Max Weber se apropriou das exigências metodológicas do historicismo alemão contra toda filosofia iluminista natural e toda filosofia idealista da história. Ele as depurou no intuito de evitar as conclusões do romantismo e dos desvios psicologistas do neo-historicismo. Aqui, observamos como ele munuiu-se de um método particular, resgatou a racionalidade e a utilizou como parâmetro para compreender historicamente a sociedade indiana frente ao historicismo desencantado de sua época.

PALAVRAS-CHAVE: Max Weber, indologia, historicismo, teoria da história.

ABSTRACT: Max Weber assumed the methodological requirements of German historicism against all natural illuminist philosophy and all the idealistic philosophy of history. He improved them in order to prevent the conclusions of the romanticism and the psychological deviations of the neo-historicism. Here, we observe how he equipped himself with a particular method, rescued rationality and applied it as a parameter to historically understand Indian society in opposition to the disenchanting historicism of his time.

KEY-WORDS: Max Weber, indology, historicism, theory of history.

Introdução

Os estudos sociológicos em geral se apropriam de Max Weber como um de seus autores fundadores, ou seja, como um eminente (e já clássico) precursor, com inúmeras e variadas contribuições às Ciências Sociais. Entretanto, aqui, visamos apresentá-lo como também proeminente teórico da história, pela identificação de conceitos e princípios advindos de suas análises indológicas, abundantemente presentes em uma de suas principais obras: *Hinduismus und Buddhismus* (1921, póstumo), ainda pouco conhecida ou quase ignorada pelos estudos weberianos, sobretudo no Brasil.

Hoje em dia é muito comum afirmar que Weber fez uma sociologia-histórica. O que devemos nos perguntar é se esse hibridismo poderia ser reconhecido pelos homens de ciência no início do século XX. Parece-nos que não. E se nos inclinamos para a negativa, em oposição a essa leitura atual, é porque temos o intuito de evitar determinado anacronismo. Weber é, além de pensador da sociedade, um exímio teórico da história. E isto serve à sua própria estratégia metodológica, já que concebia a Sociologia como auxiliar da História. Defendemos que resgatar a importância do Weber historiador não implica em negar seu viés sociológico, mas recuperar também a obra do historiador, obscurecida pela sua apropriação nas Ciências Sociais.¹

Para caracterizar essa recuperação, utilizamos a história filosófica e indológica weberiana, em geral ignorada ou lida apressadamente, mal compreendida, mal apropriada e visivelmente sugerida como secundária. Pois, indicamos que a função da indologia weberiana,² assim como toda a sua obra, volta-se, dentre outros interesses, para a compreensão das particularidades da sociedade ocidental moderna; notadamente, o desencantamento sem precedente ocidental será identificado por contraste com a Índia encantada, ou seja, dois extremos que facilitam uma comparação *tipo ideal*, por assim dizer.

A nossa pergunta-guia é: se o segundo volume (dentre três) de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS), obra indológica de Weber, consiste mesmo em uma obra sociológica ou histórica.

Nosso foco central, em si, é muito simples: *Hinduismus und Buddhismus* é uma obra de História, a qual ampara uma das principais oposições teóricas weberianas: desencantamento *versus* encantamento do mundo. A Índia figura como tipo-ideal do encantamento, contra o desencantamento proliferado pelo protestantismo europeu, com o advento do puritanismo e do

¹ Não apenas em obras recentes, tão bem construídas e tão bem argutas, como *Orientalism and Religion* de Richard King, por exemplo, o qual não dedica uma única referência ou crítica à indologia weberiana, ainda que Weber lhe tenha servido de exemplo e contra-exemplo para muitas de suas afirmações. Ademais, Weber chega a ser silenciado por seus compatriotas como Helmuth von Glasenapp, o qual, em seu pioneiro *Das Indienbild Deutscher Denker* se detém, com certa extensão, em múltiplos autores que não têm o fôlego intelectual de Weber. Ou como Wilhelm Halbfass, que nas 550 páginas de sua referencial *Indien und Europa*, tão só inclui uma triste alusão a Weber numa nota final (HALBFASS, 1981: 521), referida à problemática da carência do direito natural na Índia. Sem falar do weberólogo Fritz Ringer, o qual elaborou uma exaustiva e minuciosa análise de Weber em *Max Weber's Methodology* (1997) [RINGER, 2004], mas não fez uma única menção ao método indológico weberiano, tocando no assunto apenas em **An Intellectual Biography** [porque esse negrito. Não é itálico?]. Chicago: The University of Chicago Press, 2004; mas com um breve resumo. No Brasil, o weberólogo Flávio Pierucci chegou a escrever sobre a China e o Islã, mas nunca sobre a Índia. Jessé de Souza também já escreveu abundantemente e organizou obras sobre Weber, mas não existe um único olhar direcionado para a Índia pela via de Weber [não seria bom citar as obras destes dois autores?]. Tudo isso, provavelmente, desmotivado pela falta de conhecimento indológico e pela incompreensão da abundante língua sânscrita utilizada por Weber.

² Indologia é o estudo das línguas, literaturas, histórias e culturas da Índia, sendo um sub-ramo dos estudos asiáticos.

calvinismo, tão lucidamente analisados em sua também clássica obra – histórica e não sociológica, segundo Sérgio da Mata (2006): *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus [A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo]* (1904-5, 1920).

O Historicismo

A extenuante formação da ciência histórica e social alemã está marcada pelo debate original, largo e intricado entre o Iluminismo (*Aufklärung*) e o Historicismo (*Historismus*), "surgido" a propósito da Revolução Francesa e reforçado com a Revolução fracassada de 1848. E uma de suas investidas principais e decisivas foi repensar a relação entre Filosofia e Tempo, Razão e História. Um inegável mérito do pensamento alemão também foi a reivindicação do "pensar-se na história" em oposição ao "pensar-se como homem" (legado do antropocentrismo renascentista europeu). Ante esse intenso turbilhão intelectual, a defesa alemã do "histórico" foi entendida como o equivalente a uma tomada de partido lúcida: pela tradição, pelo passado e pela restauração de uma cultura perdida. Todavia, o histórico não se esgotou com esta mudança, senão que inaugurou a cultura alemã do século XIX, determinando, assim, sua tensão com o resto da Europa³ e seu riquíssimo debate filosófico.

Em geral, a crítica historicista alemã contra o Iluminismo se centrou na separação que esta última havia estabelecido entre razão e história (interpretando a historiografia como arte). A razão, no Iluminismo, havia desembocado num conceito abstrato da "natureza humana" e seu conceito pretendia ser a forma e a norma dos fatos sociais. Todavia, os alemães cuidaram para que a intelectualidade e as relações de poder (Estado) chegassem a uma "verdade" particular e separada: vigorosa especulação intelectual *versus* devoção apolítica. Na Alemanha, o apriorismo de Kant era o paradigma desta separação: lugar de manifesto na desarticulação que o mesmo Kant havia estabelecido entre teoria e prática da razão.

O historicismo enfrentou essa tese de Kant com a afirmação de que, por um lado, a unidade do conceito de natureza humana não contém a riqueza da pluralidade e das diferenças históricas, nacional-populares, culturais e individuais, e, por outro, que sua identidade prescinde das contradições e dos conflitos reais.⁴

³ Em torno de 1800, deu-se uma revolução (podemos assinalar: uma "re-volta") educacional nos Estados germânicos; portanto, anterior a Inglaterra e a França e bem antes da devastação do *homo faber* alcançar a Alemanha (fato instalado pelos nazistas ao advento das grandes guerras no século XX).

⁴ Do ponto de vista social, a devoção apolítica aos poderosos como precondição para a introspecção e a rejeição germânica do mundo prefigura, talvez, o traço mais marcante da cultura alemã a partir de então, sabendo que suas origens advêm da influência da figura de Lutero e de sua reforma social e religiosa.

Dentro do debate entre *Aufklärung* e *Historismus* coloca-se também a questão do determinismo e da teleologia. Kant será o ponto de partida dessa questão com sua afirmação da dupla causalidade na história: os fatos históricos enquanto “fenômenos”, “objetos de conhecimento”, não podem ser conhecidos além de causas-efeitos, sob o princípio do determinismo; enquanto “ações humanas”, por outro lado, postulam liberdade e se regulamentam pelo dever-ser, sob o princípio de uma teleologia moral imperativa.

Tal debate entre o determinismo e a teleologia tomou, durante a segunda metade do século XIX, a forma mais específica de uma questão acerca da possibilidade e da pertinência cognoscitiva da explicação (causal) ou da imprecisão (dos fins e do sentido das ações) no método histórico-social. Ele foi importante para o nascimento de uma “história compreensiva”, a qual provocou o renascimento da hermenêutica (Schleiermacher), assumida como o método próprio da filosofia clássica e, por extrapolação, da historiografia romântica alemã. Conseqüentemente, o cânone hermenêutico da compreensão do “texto pelo contexto” foi assumido pela História num duplo sentido: **1)** os fatos históricos e suas obras só podiam ser compreendidos situando-os como momentos e componentes de uma totalidade estrutural e em processo (época, sociedade, cultura, personalidade etc); **2)** tais eventos e obras eram produtos dessas totalidades cuja dinâmica obedecia não só a princípios racionais teóricos ou práticos, senão que se desenvolvia com o impulso de “toda a alma”, do “ser inteiro”, remarcando, assim, a influência histórica da tradição, do sentimento e, particularmente, dos valores e fins livremente decididos e não necessariamente fundados de maneira racional. É o momento no qual se fala de “espírito da nação”, “espírito das leis”, “espírito do capitalismo” etc.

Desta perspectiva, o ato de conhecimento próprio da história era “compreender o sentido” dessa totalidade no “espírito” (*Geist*) em movimento. E, uma vez capturada a teleologia de uma época, de uma cultura, de uma sociedade ou de uma personalidade, se podia explicar a aparição real e a configuração peculiar de certos fatos particulares: do todo à parte, do real à análise conceitual. Explicar os fatos significava compreendê-los como condições, instrumentos ou conseqüências do desenvolvimento teleológico de uma totalidade “espiritual”.

Para estabelecer essa questão em uma forma e em um nível diferentes foi decisivo o retorno a Kant, na segunda metade do século XIX, o que foi proposto por Dilthey e realizado com maior ênfase pelos neokantianos da Escola de Baden (Windelband e Rickert, por exemplo).⁵

Noutras palavras, o indivíduo autodidata (incomparável e não meramente intelectual) era sempre descrito como absolutamente único e imbuído de potencial distintivo para a realização pessoal.

⁵ O famoso discurso reitoral de Wilhelm Windelband sobre *História e Ciências Naturais*, de 1894, manifestou uma nova linha analítica neokantiana – aperfeiçoadas e reelaboradas mais tarde por Heinrich Rickert –, transferindo o enfoque do princípio de empatia para o princípio de individualidade. E apesar de

Assim como Kant pretendeu dar conta da Física e da Matemática de seu tempo, a escola neokantiana de Baden pretendeu fazer o mesmo com as nascentes disciplinas histórico-sociais que em Kant ficaram fora da ciência ou submissas à regularização ético-jurídica racional. A “crítica da razão histórica”, sem abandonar os princípios da teoria “transcendental” do conhecimento, tomou a forma de uma axiologia transcendental e, mais especificamente, a forma de um “interesse” ou “valor” de conhecimento que presidia e determinava a orientação e o exercício do método. A Escola de Baden refutou a idéia que estava ligeiramente truncada: de que o objeto determinara o método – posição mantida por toda a Escola histórica e aguçada por Dilthey – e, inversamente, afirmou que o valor ou o interesse do conhecimento conduzia a diversos processos de formação ou elaboração do conceito dos objetos dados empiricamente.

Com isso, a ciência histórico-social mergulhou na Filosofia, uma vez que os neokantianos esquentaram o debate e apontaram novas propostas que podiam ser retomadas e reinterpretadas sem a necessidade de aceitar ortodoxamente suas premissas e conclusões.

Esta será a tarefa metodológica de Max Weber – notadamente, um vigoroso neokantiano –: como fundar uma ciência historicista da história social, tendo como apoio a Sociologia e a Filosofia.

Consciente das hipóteses filosóficas que pesavam nas investigações historicistas, Weber se opõe a toda teologia (judaico-cristã), ontologia e axiologia que tiveram pretensões de alcançar a universalidade e o absoluto na determinação do princípio e do sentido da história. Weber fará suas as exigências historicistas relacionadas com a “compreensão do sentido”, com o “indivíduo histórico”, a teleologia, o “universal concreto”, mas, ao mesmo tempo, tentará reelaborá-las de maneira que não excluam a necessidade do conceito, a formação de enunciados causais e a comprovação empírica dos mesmos.

Com Weber, o tema da “racionalidade” recupera a “razão” dentro do historicismo, sem denotar com isso que o real e o racional, o cronológico e o lógico coincidam. A racionalidade é apenas uma estratégia metodológica para facilitar conceitualmente a compreensão hermenêutica dos fatos históricos. Ela possui uma função heurística.

Ele acrescentará ainda que os fatos histórico-sociais devem ser explicados a partir da premissa de que eles são conseqüências de ações e que as ações são a realização de certos fins mediante o emprego de certos meios. Por conseguinte, a explicação causal da aparição de determinados fatos se baseia finalmente na compreensão do sentido da ação do agente histórico.

Windelband praticamente ignorar a psicologia descritiva e as reflexões sobre as disciplinas humanistas de Dilthey, defendia que se devia reduzir o estudo das questões humanas à busca de regularidades psicofísicas – o que Weber considerava e condenava como formas de “psicologismo”.

Ou seja, um dos significativos feitos teóricos de Weber – que nos ajuda a entender sua empreitada – foi a integração de duas perspectivas divergentes que vinham dividindo teóricos e profissionais das ciências históricas, sociais e culturais desde o início do século XIX: as chamadas abordagens *interpretativista* e *explicativa*. A barreira entre ambas apareceu em outras épocas e contextos científicos, mas foi particularmente acentuada na cultura acadêmica de Weber. Na verdade, seus resíduos ainda constituem sérios obstáculos ao pensamento intelectual e isso nos proporciona um maior crédito para análise.

Ao nosso modo de ver, Weber teria resolvido a tensão – operando, assim, a união entre ciências culturais e historicismo – por meio de duas reformulações cruciais, e, no que mais nos importa, com seu olhar também (e porque não dizer, principalmente) voltado à Índia. Para começar, adotou um esquema intrincado e flexível de análise causal singular; um tipo de análise que o faz remontar a seus antecessores causais pertinentes, a determinados eventos e às mudanças históricas ou desfechos. Depois, ao longo dessa linha de análise, desenvolveu um modelo de interpretação baseado na atribuição hipotética de racionalidade, o qual independe de pressupostos subjetivos e naturalistas, ao mesmo tempo em que redime o processo hermenêutico como uma forma de análise causal singular.

Essa íntima conexão entre interpretação e explicação, no pensamento weberiano, é ainda ilustrada por sua recomendação de *tipos ideais* como recursos heurísticos. Tais *tipos ideais* são simplificações ou caracterizações unilateralmente exageradas de fenômenos complexos, os quais podem ser hipoteticamente concebidos e depois comparados com a realidade que devem elucidar.

Como exemplo, Weber encontrará na Índia o extremo-oposto do judaísmo, do protestantismo e do capitalismo moderno,⁶ uma vez que ela representa o que há de mais encantado, mágico e substancialmente vivo, portanto, um objeto privilegiado para suas comparações. Weber 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, 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.

⁶ Assim como o confucionismo será o “espírito” mais próximo do puritanismo.

Nas primeiras linhas de *Das antike Judentum* (WEBER, 1978) Weber também dirá que a conduta social e ritual das castas indianas antigas – para as quais o mundo é eterno e carece de “história” linear ou típica ocidental – 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 dominador da terra. O que provocara, 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 assim sucessivamente em relação ao trabalho, à mulher, à política, à comensalidade, à economia, à sexualidade, à filosofia etc.

Como assinalado anteriormente, além do judaísmo, Weber coloca em pauta o protestantismo frente à Índia, pois somente o protestantismo ascético efetivamente eliminou a magia e a “iluminação” contemplativa intelectualista, que, na verdade, representa o oposto da concepção de profissão hinduísta tradicionalista, ou seja, um mundo tal qual “um grande jardim encantado” (WEBER, 1985: 379).

Todavia, esta comparação entre opostos extremos, a qual Weber elaborou com sua indologia, não foi tomada como contribuição para a precisão de suas construções analíticas, além de não ser considerada como ciência histórica, como hoje podemos caracterizar boa parte de sua obra. Pois, assim como em *Die protestantische Ethik, em Hinduismus und Buddhismus* Weber exagera seus exemplos e elucida definitivamente seu método e seus pressupostos. Mas, com tudo isso, a Índia de Weber ficou, além de praticamente silenciosa, reduzida a um apêndice da sociologia.

Supomos que essa ausência (ou silêncio) da indologia weberiana deveu-se a algumas razões. Por exemplo, alguns indólogos modernos consideram, por um lado, que o trabalho de Weber não contribui com nada significativamente profundo sobre a Índia; e, por outro, que está cheio de imprecisões, clichês e erros (KULKE, 1986: 97). Além disso, *Hinduismus und Buddhismus* lhes põe a dificuldade – muito mais do que outras obras – de se ter em conta as linhas fundamentais dos desenvolvimentos teóricos weberianos, acrescidas da exigência de conhecimento mínimo da cultura indiana, principalmente da língua sânscrita (exaustivamente utilizada por Weber) – quase sempre não familiar aos pesquisadores ocidentais –, para relacioná-los e compreendê-los.

Como diz David Gellner (1991: 247-267), muitos estudiosos (ocidentais) de Weber possuem em *Hinduismus und Buddhismus* sua única fonte de conhecimento sobre a Índia. Isso revela um problema tanto para o entendimento da indologia de Weber quanto para o pressuposto teórico de um Weber historiador.

Não obstante, Weber se apropriou das exigências metodológicas do historicismo alemão, contra toda filosofia iluminista da natureza humana (Wilhelm Ostwald e Karl Lamprecht) e contra toda filosofia idealista da história. Todavia, as depurou no intuito de evitar as conclusões do romantismo (Friedrich Schlegel e Friedrich Rückert, ambos orientalistas) e dos desvios psicologistas do neo-historicismo (Schmoller, Wundt e Lujo Brentano).

Com isso, muniu-se de um método particular, resgatou o tema da racionalidade e o utilizou como parâmetro para compreender a sociedade ocidental. Além disso, tendo como base seu método compreensivo e comparativo, e estando inserido numa sociedade contagiada pela Índia,⁷ não se limitou ao Ocidente – fato que também o motivou a introduzir em suas análises sócio-históricas o método comparativo entre as culturas (principalmente entre as éticas religiosas) ocidentais e orientais. Seu método não só preconizava uma abordagem causal do mundo cultural e social, como ainda via a “cadeia de causas” históricas movendo-se em direções divergentes e ocasionalmente opostas, dependendo das circunstâncias, o que o levou a comparar as culturas ocidentais com as orientais, sem conjecturas evolucionistas. Assim elucida Colliot-Thélène, ao analisar Weber nesse aspecto:

Cada um dos aspectos de nossa civilização [ocidental] se encontra, assim, posto em evidência através da comparação com os aspectos correspondentes em outras civilizações, anteriores ou desconhecidas, os quais se acham reduzidos ao estatuto de imagens invertidas (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995: 77).

Por tamanha ousadia metodológica, Paul Veyne dirá que “a obra histórica mais exemplar do nosso século [XX] é a de Max Weber, que apaga as fronteiras entre a história tradicional, da qual tem o realismo, a sociologia, da qual tem as ambições, e a história comparada, da qual tem a envergadura” (VEYNE, 1983: 319).

A exemplo de Peter Burke (1980: 16), que afirma: “no que respeita a Max Weber, a amplitude e a profundidade dos seus conhecimentos históricos eram verdadeiramente fenomenais”. Tamanha profundidade, comenta François Dosse (2003: 97), o faz atualmente beneficiar-se “de um grande ganho de interesse, espetacular, na França”. José Carlos Reis (1996: 78) sugere que: “os *Annales* parecem dever mais a Weber do que querem admitir”.

Veyne acrescentará que Weber – para quem a história é relação de valores – não procura, na verdade, estabelecer as leis ou regras de suas comparações (sociologia), mas aproxima e

⁷ Principalmente, com a descoberta do sânscrito, da poesia, da literatura, da mitologia, da filosofia e da religião indianas.

classifica os casos particulares de um mesmo tipo de fato através dos séculos, utilizando-se do fator tempo como prerrogativa de sua epistemologia (história).

A Índia

Sérgio da Mata (2006), um dos maiores defensores do Weber historiador no Brasil, elucida que o alemão continua a ser conhecido como sociólogo, apesar de ter escrito parte substancial de sua obra na condição de historiador – como bem expresso em *Hinduismus und Buddhismus* –, assim como de analista de complexos problemas relativos à lógica do conhecimento histórico.

Mas se tal obra foi intitulada *Religionssoziologie* [sociologia da religião], como se explica que ela é historicista? Mata (Ibid., 125) explicará que, dos três volumes dos mencionados ensaios, exclusivamente o primeiro foi efetivamente organizado por Weber. E na nota preliminar do primeiro volume, em nenhum momento Weber caracteriza o conjunto dos trabalhos ali incluídos, bem como sua seqüência de volumes, como obra sociológica. Ao contrário, continua a explicar Mata, ele fala muito mais de abordagem “histórico-cultural” ou “histórico-universal”. O que implica confirmar, *a priori*, que o título *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião] não tenha sido nomeado por Weber. Não sendo por acaso que a edição mais completa de *Hinduismus und Buddhismus* seja recolhida com o título: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [A ética econômica das religiões mundiais], tomo 20 da seção I, de *Max Weber Gesamtausgabe* [Edição Completa de Max Weber], de 1996, elaborada com o apoio de Karl-Heinz Golzio.

Todavia, a esposa de Weber (Marianne) juntamente com o editor Paul Siebeck interferiram profundamente na edição da obra weberiana, guiando-a por critérios próprios, dirá Mata. Muitos dos títulos das seções de *Economia e Sociedade*, por exemplo, foram inventados por eles. De forma que há fortes indícios para se concluir que seja de responsabilidade de ambos, e não de Weber, a “sociologia” incluída no título dos *Ensaio*s. Mata apontará um indício neste sentido:

Numa carta a Siebeck, 24 de maio de 1917, Weber diz estar retrabalhando os textos que deveriam ser publicados, após a guerra, em suas “obras completas” [Gesamtausgabe]. E acrescenta, numa clara menção ao título da futura obra: “ou, se você preferir: os ‘ensaio reunidos’” [Gesammelten Aufsätze]. Nem uma palavra, portanto, sobre sociologia da religião (2006: 125).

Segundo Marriane (1984), Weber iniciou suas análises indológicas em 1911 – para Turner (1981), em 1910 – e uma primeira versão de *Hinduismus und Buddhismus* ficou pronta em 1913;

tendo a elaboração final do mesmo em 1915 e início de 1916, quando Weber residia em Berlim. Em 1919, a obra já estava pronta para ser impressa, e em 6 de fevereiro de 1921, quase seis meses após a morte de Weber, eis que surge a primeira versão em livro.

Tal obra será uma das investidas weberianas mais proeminentes, como singular demonstração de seu método histórico comparativo e diagnóstico de um particular desencanto (racionalização burocrática e tecnocrática) ocidental e puritano *versus* a Índia, sua “encantadíssima Índia”.

A Índia, no arguto olhar weberiano, é a terra natal do atual sistema racional (fundamento de toda calculabilidade, matemática e gramática) ocidental, o qual manifestou na condução da guerra, da política e da economia – todas circundadas de um racionalismo que acompanha a literatura que as teoriza, a *Arthashastra*. Uma terra onde tanto a guerra cavaleiresca (*yuddham*) como os exércitos disciplinados (*danda*) tiveram sua época; onde o arrendamento dos impostos (*kara-dandayoh*) e o desenvolvimento das cidades (*jana-padah*) nada deviam ou se distinguiam do patrimonialismo ocidental; bem como o cultivo da ciência racional (*sankhya*), de escolas filosóficas (*darshanas*) e da conseqüente metafísica profunda (*Yoga*).⁸

Em todo caso, afirma Weber: “*jedenfalls ungleich größer als irgendwo im Occident vor der allerneusten Zeit*” [infinitamente maior que em qualquer parte do Ocidente antes da Idade contemporânea] (WEBER, 1996: 54), e como em nenhum outro lugar ou cultura. Além disso, continua o autor, a Índia também é a região onde o artesanato (*karu*) e a especialização dos ofícios (*vanijyam*) alcançaram estágios grandiosos; onde, como em nenhum outro lugar, apreciou-se tanto a riqueza (*Lakshmi*) sem, por outro lado, cair nos ditames de uma ética econômica (com afã de lucro ou *Erwerbstrieb*) tipo capitalista (particular da modernidade protestante) ou do desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), o qual – este último – caracterizado por Weber como o mecanismo desdivinizado do mundo, através do qual (do protestantismo à ciência profissionalizante moderna) se chega ao reducionismo do mundo com seu mecanismo causal desmágico, tecnocrata e burocrata.

Weber também nos apresenta uma Índia onde as éticas religiosas de negação do mundo (como o budismo), seja teórica ou praticamente, e com a maior das intensidades, deram margem, originaram e desenvolveram a contemplação extramundana, a ascese e o monasticismo,

⁸ Lembrando que a terminologia *Yoga* nada, ou quase nada, tem em relação com o que se observa nas academias estéticas ocidentais atuais, pois *Yoga*, termo que designa a forma-propulsora do pensamento indiano clássico, deriva da raiz sânscrita *yuj*, “ligar”, “manter unido”, “atrelar”, “jungir”, a qual originou o termo latino *jungere*, *jungum* e o inglês *yoke*. *Yoga* designa, evidentemente, um liame; e a ação de ligar-se ao Absoluto pressupõe como condição primeira à ruptura dos liames que unem o espírito ao mundo, ou seja, um estado mental e corpóreo prévio, capaz de promover uma emancipação ou união de si com a metafísica (como coisa em si ou representada numa personalidade ou energia transcendente).

manifestando-se de forma mais coerente e dando início a um caminho histórico que se espalhara por todo o mundo. Essa é a Índia de Weber: original, sempre cobiçada e ao mesmo tempo racional e mágica; uma verdadeira terra de filósofos e pensadores inquietos, sempre inquietos!⁹

Todavia, a Índia, como todo o passado humano antes do advento do protestantismo, segundo Weber, não desenvolveu uma racionalidade “com sua ‘vocação profissional’ entendida como missão, exatamente como dela precisa o [espírito do] capitalismo” (WEBER, 2004: 68). Mas ele não encara tal fato como desenvolvimento ou evolução, pelo contrário, vê nessa empreitada única do ocidental puritano um desencanto, o qual provocará a retirada dos valores mais sublimes e essenciais da vida pública, surgindo o que ele denomina de “especialistas sem espírito” e “gozadores sem coração: esse Nada [homem moderno que] imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado” (Ibid., 166). Para Weber, tal homem moderno, esse Nada, em tais circunstâncias, está destinado a viver em uma época desencantada: “sem Deuses nem profetas” (Idem., 1975).

Com o advento da indologia na Europa, principalmente na Alemanha romântica, a Índia deixará de ser uma matéria de especulação livre e passará a ser uma disciplina ministrada com regras rígidas, não obstante, etnocentricamente hegelianas para os não-orientalistas. Weber será o único intelectual não-orientalista¹⁰ ligado à investigação histórica¹¹ que tentará transgredir as barreiras impostas pelo academicismo indológico alemão com raízes hegelianas,¹² combatendo intelectualmente a Filosofia da História que desqualificava integralmente a Índia como sem qualquer fundamento de idéias profundas. Tal desqualificação, como nos alerta Bermejo Barrera (1999), expressava aqueles elementos que constituem a idéia clássica da *história universal*: a unidimensionalidade política, o caráter linear do progresso, o caráter sexista que exclui a mulher da história, a supressão ou rebaixamento do “outro” não-ocidental e não-cristão, o caráter

⁹ Uma Índia que contradizia, e muito, aquela que Hegel apresentara; justificava a que Schopenhauer e os românticos alemães ovacionavam; e se assemelhava muito com a Índia das castas e do código de leis de Manu em Nietzsche: o qual resume as castas em “a própria lei suprema da vida” e contrapõe o hinduísmo com o cristianismo em seu célebre *O Anticristo*: “leio o código das leis de Manu [...] uma obra tão incomparavelmente espiritual e superior que seria até um pecado contra o espírito qualquer comparação com a Bíblia. Advinha-se imediatamente: existe uma filosofia verdadeira por trás dela” (NIETZSCHE, 1996: § 56).

¹⁰ Não-orientalista, no sentido de não ter o Oriente como foco principal, mas ao mesmo tempo tendo-o como ambiente sócio-intelectual comparativo ao desencantamento do mundo na modernidade.

¹¹ Na Filosofia, Schopenhauer e Nietzsche farão sua parte.

¹² Muitos pensadores alemães, e em parte Marx, olharam para a Índia com preconceito e desdém; com um olhar típico eurocêntrico, semelhante aos cristãos portugueses que a invadiram com suas prerrogativas sentimentalistas. Tais pensadores não a compreenderam ou mal interpretaram-na, ora por não absorverem significativamente o sistema social (*varnasrama*), a lógica (*nyaya*), a ciência (*sankhya*), a filosofia (*darshana*) e a religião (*dharma* ou “dever ritual” hindu, budista ou jainista) indianas, ora por constatarem inúmeras contradições e insuficiências entre a Índia como objeto e seus métodos analíticos.

providencial que reflete a idéia de que vivemos no melhor dos mundos históricos possíveis: onde tudo cumpre uma função e é necessário; e, por fim, o etnocentrismo que sustentou o discurso – por meio de inúmeras ciências, inclusive da História – do colonialismo e da superioridade do homem branco e europeu.

Conclusão

Frente à história universal, portanto, Weber não verá o não-ocidental ou não-cristão como o “outro”; ele não tratará o Oriente, por exemplo, como primitivo ou subdesenvolvido, o qual permanecerá estancado até seu encontro com o Ocidente europeu. Em seus estudos da Índia, por exemplo, o Ocidente aparecerá apenas como contraste e sempre como a região do mundo que se desencantou, que perdeu valores necessários para a sociedade. Até mesmo o uso dos termos “racional” e “irracional” não estará associado a uma dicotomia: Ocidente (racional) e Oriente (irracional); pois, a própria idéia weberiana de “racionalidade” se divide em *racionalismo conceitual* e *racionalismo pragmático* – o primeiro relacionado com o domínio teórico da realidade através de conceitos abstratos cada vez mais precisos, e o segundo, num sentido de artifício metódico de um objetivo prático, determinado através de um cálculo cada vez mais conciso dos meios adequados. Ambos são muito diferentes.

Nas palavras de Laurent Fleury, Weber “compreende que o que pode ser considerado racional a partir de determinado ângulo pode inversamente ser julgado como irracional de outro. Por outras palavras, Weber não separa [em certo sentido] a racionalidade e a irracionalidade” (2003: 35).

Ou seja, conclui Fleury,

apesar da idéia da especificidade ocidental, Weber evita a armadilha do etnocentrismo. De fato, estuda estas civilizações com neutralidade, qualificando o elo que une o comportamento dos indivíduos às formas econômicas, às estruturas sociais e às instituições políticas. Adota uma posição anti-evolucionista pela sua recusa da idéia de progresso e de leis dialéticas de uma história universal, linear e necessária. Insiste num encadeamento de circunstâncias, nos cruzamentos recíprocos de fatores e na simultaneidade das contingências temporais. Este pluralismo causal elimina tudo o que é unívoco [...] (Ibid., 33).

Isto para a época – e ainda para nós – representa uma verdadeira revolução intelectual e uma alternativa à Filosofia da História. O que leva Ringer a elucidar:

É deveras significativo que alguns dos estudantes de Weber mais comprometidos na Alemanha atual sejam historiadores, e que tenha sido Weber quem inspirou a nova direção mais significativa na historiografia alemã contemporânea, historiografia que deu seguimento à análise comparativa da mudança estrutural (RINGER, 2004: 162).

Referências Bibliográficas

- BARRERA, J. C. Bermejo. *Genealogía de la Historia. Ensayos de Historia Teórica III*. Madrid: Akal, 1999.
- BURKE, Peter. *Sociologia e História*. Porto: Edições Afrontamento, 1980.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. *Max Weber e a História*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DOSSE, François. *A História*. São Paulo: EDUSC, 2003.
- FLEURY, Laurent. *Max Weber*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- GELLNER, David. "Max Weber, Capitalism, and the Religion of India". In: HAMILTON, P. *Max Weber: critical assessments 2*, vol. IV. London: Routledge, 1991, pp. 247-267.
- GLASENAPP, Helmut von. *Die Philosophie der Inder*. Stuttgart: Kröner, 1985.
- HALBFASS, W. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag, 1981.
- KULKE, Hermann. "Max Weber's Contribution to the Study of Hinduization in India and Indianization in Southeast Asia". In: KANTOWSKI, D. (ed.), *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism*. Munich: Weltforum Verlag, 1986, pp. 97-116.
- MATA, Sérgio da. "O Mito de 'A ética protestante e o espírito do capitalismo' como Obra de Sociologia". In: *LOCUS*, revista de história, Juiz de Fora, v. 12, n.1, 2006, pp. 113-126.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *O Anticristo*. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil Ltda, 1996.
- REIS, José Carlos. *A História entre a Filosofia e a Ciência*. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- RINGER, Fritz. *Metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo: EDUSP, 2004a.
- _____. *An Intellectual Biography*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004b.
- TURNER, Bryan. *For Weber. Essays on the sociology of fate*. London: Routledge, 1981.
- VEYNE, Paul. *Como se Escreve a História*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- WEBER, Marriane. *Max Weber: ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr, 1984.

O HISTORIADOR MAX WEBER: a indologia weberiana frente ao historicismo alemão – por Arilson
Silva de Oliveira

WEBER, Max. “*La Ciencia como Vocación*”. In: GERTH, Hans & MILLS, Carl Wright (eds.). *Ensayos de Sociología Contemporánea*. Barcelona, Martínez Roca, 1975.

_____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tomo II, Tübingen: Mohr, 1978.

_____. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1985.

_____. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus*. Schriften 1916-1920 (20). In: *Max Weber Gesamtausgabe*. Tübingen: Mohr, 1996.

_____. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

Recebido em: 12/06/2009

Aprovado em: 02/09/2009