

JÚLIA MARIA DE SOUZA RODRIGUES

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

***MAX WEBER: Uma Leitura da Sociologia da
Religião***

Campinas - 2001



JÚLIA MARIA DE SOUZA RODRIGUES

***MAX WEBER: Uma Leitura da Sociologia da
Religião***

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Sociologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob a
orientação do Prof. Dr. Renato Pinto Ortiz.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em 10/01/2001.

BANCA

Prof. Dr. Renato Pinto Ortiz

Prof. Dr. Flávio Pierucci

Prof. Dr. Fernando Lourenço



Campinas – 2001

120115654

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

R 618 m Rodrigues, Júlia Maria de Souza
Max Weber: uma leitura da sociologia da religião / Júlia
Maria de Souza Rodrigues. -- Campinas, SP : [s.n.], 2000.

Orientador: Renato Pinto Ortiz.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Weber, Max, 1864-1920. 2. Religião. 3. Secularização.
4. Magia. I. Ortiz, Renato Pinto. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

*Em memória de meu pai Agnelo Rodrigues e
minha mãe Maria Luci Rodrigues, que nos
deixaram tão cedo. A Guto Rodrigues, que
desenvolveu em mim o hábito de leitura desde
a adolescência, sem o qual não teria chegado
até aqui.*

AGRADECIMENTOS

- Ao meu orientador Prof. Dr. Renato Pinto Ortiz, pela dedicação que assumiu em compartilhar das angústias, limitações, dúvidas e motivações, que deram origem a esta dissertação. Com seu rigor científico inigualável, fez-me ver o “caminho das pedras”.
- Ao Prof. Dr. Octávio Ianni e à Prof.^a Dr.^a Élide Rugai Bastos, que contribuíram na qualificação com críticas construtivas e sugestões valiosas;
- Aos professores da Universidade do Amazonas: Dr.^a Marilene Corrêa, pelo entusiasmo e incentivo à pesquisa desde o PIBIQ; à Dr.^a Selda Vale da Costa, por sua solidariedade incomensurável, e ao Dr. Renan Freitas Pinto, pela contribuição moral e intelectual no desenvolvimento da pesquisa.
- À tia Madalena, pelo apoio moral e financeiro, sem os quais jamais poderia ter sobrevivido em Campinas.
- Ao querido amigo Sylvio Mário Puga Ferreira, pela amizade e companheirismo em cada etapa do Mestrado.
- À Fernanda Bittencourt Vieira, pela amizade construída no companheirismo e na solidariedade, que transcendeu a distância física e as opções individuais.
- À querida amiga Maria Luiza Siqueira, que me fez ver, com sua amizade, um outro lado da vida, mais alegre e feliz, tornando Campinas mais significativa.
- Aos meus queridos irmãos Agnelo, Emídio, Célio e Joana, pelos laços de amizade que nos unem até hoje. Ao meu sobrinho João Pedro, que me trouxe luz e alegria.
- Aos meus queridos amigos Cristina Bonzada, Ricardo Ossame, D. Hilma e José Abbouche, Ricardo Barbosa, Elaíze Farias, Zuza, Gerson André, Simone Wolf, Eliana Vieira e Washington Colares, cujo companheirismo e amizade me ajudaram a superar os impasses desta odisséia.
- À Dulcenir, ao Tito Marcos e ao poeta Alcides Werk, pelo esforço e dedicação na revisão desta dissertação.
- Ao CNPq, que me forneceu a bolsa, sem a qual não poderia ter realizado o Mestrado.

RESUMO

A religião é, para Weber, a chave de interpretação para o entendimento de processos culturais mais amplos, como o desencantamento do mundo e a secularização. Além disso, ele a define como estilo de vida próprio fomentado pelo indivíduo, que, conseqüentemente, interfere na conduta de um grupo ou de uma coletividade historicamente determinados. A análise da religião possibilita também a compreensão interpretativa de “individualidades históricas”, ou seja, das seis religiões ou sistemas como o budismo, confucionismo, judaísmo, o islamismo, protestantismo e hinduísmo, cuja descrição histórica e tipológica possibilitou a formulação mais desenvolvida da relação entre religião e economia, ou seja, da conexão de sentido entre protestantismo e capitalismo. Mediante a análise comparativa e descritiva das religiões mundiais (éticas religiosas), Weber aponta a religião (o protestantismo) como um dos determinantes causais da ética econômica do capitalismo europeu.

ABSTRACT

For Weber, religion is the key to the interpretation and understanding of wider cultural processes, such as disenchantment of the world and secularization. Moreover, he defines it as a personal style of life promoted by the individual, which consequently interferes in the conduct of a historically determined group or collective. Analysis of religion permits the interpretive comprehension of various “historical individualities”, that is, innumerable religions such as Buddhism, Confucianism, Judaism, Protestantism, and Hinduism, among others, whose historic and typological description permitted the most complete formulation of the relationship between religion and economy, that is, of the meaningful connection between Protestantism and Capitalism. Based on a comparative and descriptive analysis of world religions (religious ethics), Weber considers religion (Protestantism) to be one of the causal determinants of European capitalism.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	1
CAPÍTULO I	
<u>MAGIA E DESENCANTAMENTO</u>	5
<u>1.1. Religião e Secularização</u>	22
<u>1.2. A Secularização da Ciência e do Direito</u>	30
<u>CAPÍTULO II</u>	
<u>A ÉTICA PROTESTANTE: A RELAÇÃO ENTRE ATIVIDADE RELIGIOSA E ATIVIDADE ECONÔMICA</u>	37
<u>2.1. Luteranismo, Vocação e Ação Tradicional Pré-capitalista</u>	51
<u>2.2. Predestinação e Vocação no Protestantismo Ascético</u>	55
<u>CAPÍTULO III</u>	
<u>RELIGIÃO E SOCIEDADE: UM OLHAR COMPARATIVO SOBRE A CHINA</u>	69
<u>3.1. Ação e Ética Religiosa no Confucionismo</u>	76
<u>3.2. Ortodoxia e Heterodoxia</u>	84
<u>3.3. Confucionismo e Puritanismo</u>	98
<u>CAPÍTULO IV</u>	
<u>OS BRÂMANES E A RELIGIÃO HINDU: UMA LEITURA SOBRE A ÍNDIA</u>	109
<u>4.1. Dharma : Um dever ritual das castas</u>	116
<u>4.2. A Tradição Védica e a Imagem Hindu do Mundo</u>	116
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	129
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	133

INTRODUÇÃO

A leitura de um clássico é, na verdade, uma releitura, assim como toda releitura é uma leitura de descoberta como a primeira (Calvino, 1993). Essa passagem da obra de Calvino ilustra muito bem a intenção desta dissertação, de estabelecer uma leitura da sociologia religiosa weberiana, ou seja, uma leitura de descoberta como a primeira.

Ler pela primeira vez um clássico como Weber, mesmo já tendo lido na juventude (digo na graduação, quando a inexperiência, a ansiedade de aprender, a distração e a impaciência impedem de apreciar a obra e os inúmeros detalhes e os significados a mais que ela traz), é ter a compreensão de que jamais iremos esgotá-lo e, apenas um olhar direto e limitado estará presente nesse trabalho, pois sua obra vislumbra olhares que nunca se esgotam, tendo em vista que um clássico “... *é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer*” (Calvino, 1993:11). Como um “livro de areia” (Borges, 1995), que sugere a cada leitura novos detalhes que passaram despercebidos, pois os livros são como a areia, sem princípio e fim.

Nesse sentido, o objetivo do trabalho é compreender interpretativamente o fenômeno religioso em Max Weber, sua definição e sua função na sociologia compreensiva, tendo em vista que a sociologia weberiana, mais do que qualquer outra, contribuiu com uma análise profunda acerca do fenômeno religioso. Entretanto, não podemos esquecer a contribuição clássica de Émile Durkheim, que analisa a religião, buscando enfatizar a *consciência coletiva*, partindo da religião mais simples e mais primitiva de todas, o totemismo. Para Durkheim (1989), o estudo do totemismo conteria elementos permanentes, que serviriam de base para

compreender outros universos religiosos. Assim como Durkheim, Marx também se ocupou da religião, ou seja, da essência da religião. Embora diferentemente de Durkheim, que buscou a *coesão social* a partir da análise da consciência coletiva religiosa, Marx apreende o fenômeno religioso mediante a categoria de *alienação*, na medida em que faz a crítica à realidade, ou seja, a crítica da sociedade e do Estado como forma de desvelar a alienação humana e fazer com que o homem abandone o seu mundo ilusório (a religião como consciência invertida do mundo, que a sociedade e o Estado criaram) e viva a sua própria realidade. Apesar de Marx ter analisado profundamente a religião, esse tema não foi “*objeto de nenhum tratado especial senão que emerge constantemente ao longo de sua vasta produção*” (MATE & ASSMAN, 1974:12). Portanto, nem Marx nem Durkheim escreveram um tratado sociológico sobre a religião, cabendo a Weber essa preocupação. Sendo assim, cabe perguntar: se a sociologia weberiana compreende um tratado, como qualifica Henri Desroche (1972), que importância ela teria na obra desse autor? Seria a religião uma chave de interpretação da cultura? O que ela encobre? Estrutura e processos culturais universais? Weber, é nesse caso, significativo para compreender o fenômeno religioso, tendo em vista que escreveu uma volumosa obra sobre a religião, que é percorrida por longas reflexões e pesquisas, cujo ponto de partida é a “*Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*”, constituindo o primeiro caminho para a sua obra maior em três volumes (Tawney, 1971), sob o título de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*¹. Nela está presente uma observação mais atenta e geral das relações entre as mais importantes religiões mundiais com a economia (cf. Weber, 1989:12), ou do enigma entre religião (protestantismo) e economia (capitalismo), como refere-se Ianni (1997).

¹ Weber intitulou de “*Ética Econômica das Religiões Mundiais*”.

Essa observação atenta das religiões mundiais tem um sentido, o de compreender, a partir da análise da religião e da ética religiosa, porque, apenas no Ocidente e somente nele, se desenvolveu um espírito racional (fruto da mentalidade de vida econômica disseminada pelo protestantismo) e que, por outro lado, foi tão ausente no Oriente.

Nesse sentido, a escolha de um clássico como Weber não é fruto do acaso, mas de um sentido subjetivo, que articula vida e conhecimento. As experiências de vida alimentam o trabalho intelectual, influenciando na escolha do objeto desde a graduação, quando tive contato com a disciplina Teoria Sociológica II, e nela, com a sociologia compreensiva que se fez mais presente que as outras, pelo fôlego dos problemas propostos. Ao escolher um clássico de grande envergadura como Weber, surgiu a seguinte pergunta: qual seria o ponto de partida da pesquisa? Ou qual a janela e a porta de entrada para investigar a sua obra?

Percebendo que a obra de Weber reflete a imagem de um grande calidoscópio que produz centelhas para todos os lados, propiciando inúmeros enfoques e luzes de entrada (análise do Estado, dos tipos de dominação, do socialismo, da política, da religião, entre outros) para percorrer essa enorme e grandiosa odisséia, escolhi a religião como porta e janela de entrada para investigar esse clássico de grande envergadura.

Essa escolha não é arbitrária, mas relaciona-se com acontecimentos da vida humana ou história de vida que o cientista já comporta antes de se denominar um pensador ou cientista. A religião, nesse caso, fez parte da minha história de vida marcada pelo paradoxo; de um lado, uma vida religiosa e, de outro lado, a negação dela, o ateísmo. Portanto, a análise de um clássico como Max Weber não é arbitrária, muito menos a escolha da religião, principalmente quando levamos Weber ao pé da letra : “ ... todo o conhecimento reflexivo da realidade infinita realizado por um espírito humano, finito, se baseia na premissa tácita de que apenas um fragmento

limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica, e de que só ele será ‘essencial’ no sentido de ‘digno de ser conhecido’ ” (1991:29). Nesse caso, assim como ocorre com o conjunto dos fenômenos sociais, uma obra científica não é suscetível a análise exaustiva, podendo ser somente aprofundada, mediante uma ênfase seletiva sobre um determinado aspecto da obra que importa tratar: a religião.

A partir da escolha, procurei situar-me na obra dele, tentando captá-la na sua inteireza, embora sabendo dos limites teórico e físico. Ao fazê-lo procurei, no primeiro capítulo, demonstrar que os processos de “desencantamento do mundo” e de “secularização” só podem ser entendidos a partir de uma matriz religiosa, tendo em vista que o primeiro foi fruto de um processo essencialmente religioso e o segundo implica a redução do status religioso na medida em que foi relegado a segundo plano com o nascimento do Estado racional europeu. Além disso, expus o quanto a religião é o ponto de partida para a análise da cultura.

No segundo capítulo, procuro demonstrar que a religião é um dos determinantes causais da ética econômica capitalista, percebendo, é claro, onde interage essa relação causal entre religião e economia, partindo do átomo da sociologia compreensiva: o homem.

No terceiro e quarto capítulos, aponto para o lado da relação causal entre religião e economia, que ainda não estava tão presente no primeiro ensaio “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*”, buscando identificar por que na China e na Índia não se desenvolveu um dos elementos que deu sustentação ao capitalismo ocidental, a mentalidade racional econômica, fruto da ética religiosa protestante.

Por fim, é interessante ressaltar que a religião como conceito final não pode figurar no início da pesquisa, mas apenas no seu término (cf. Weber, 1989: 28).

Capítulo I

MAGIA E DESENCANTAMENTO

A magia sempre se fez presente no cotidiano do homem ocidental e oriental. No Ocidente e mais especificamente na Inglaterra, como enfatiza Hill: *“A maior parte dos ingleses de ambos os sexos ainda viviam, no século XVII, em um mundo mágico, no qual Deus e o demônio intervinham diariamente - um mundo de feitiçarias, fadas e encantamentos. Se fracassassem estes, ainda havia o toque pelas mãos do rei”* (1987:99). Sendo assim, caso o feitiçeiro especializado fracassasse, como escreve o próprio Hill, cabia ao rei o poder sagrado de curar². Nessa época, recorria-se aos curandeiros e à feitiçeira especializada em magia branca, para que, a partir de suas interferências mágicas, curassem os enfermos das pestes, protegessem as colheitas das tempestades e ainda prestassem auxílio aos reis na arte de dominar. Nesse sentido, a magia era utilizada tanto para dominar como para implorar aos espíritos os seus poderes mágicos de cura. Assim como os reis no Ocidente utilizavam a magia como poder de cura e dominação, no Oriente, o monarca chinês era tido como o “fazedor de chuvas”, garantindo, assim, a boa colheita e sua

² Segundo Hill, essa tradição “que possivelmente data do séc. XI, atribuía aos reis da França e da Inglaterra o poder sagrado de curar, mediante a simples imposição de mãos, quem sofresse de escrófulas. (...) A prática perdura até o final do séc. XVII na Inglaterra e até a Restauração na França” (1987: 99-100).

reputação diante do povo, ou seja, provando-se como governante apto junto às massas populares chinesas³.

Porém, mesmo vivendo num mundo onde havia espaço para o feiticeiro e sua magia, a perseguição às bruxas já estava em curso no Ocidente europeu, tendendo a aumentar no decorrer dos séculos XVI e XVII (Hill, 1987). Principalmente com o surgimento do protestantismo ascético, mais especificamente do Calvinismo (um de seus representantes históricos mais importantes), que influenciou a Europa Ocidental no séc. XVII. Pois, o protestantismo eliminou todo o tipo de magia, encantamentos, feitiços e filtros de amor (cf .Hill,1987; Weber, 1989).

Por outro lado, a intolerância em relação à magia como forma de exterminá-la do culto religioso, não se fez presente em culturas religiosas como a China e a Índia. Na China, a tolerância à magia foi presente no próprio império, à medida que o imperador (senhor supremo imperial) era considerado o fazedor de chuvas. “ O imperador pontifical chinês tem sido até o presente porque, pelo menos no norte da China, a importância do tempo instável supera a das instalações de irrigação, por maior que seja o peso desta última (...) o imperador tenta impedir as instabilidades meteorológicas mediante sacrifícios, expiação e exercícios de virtude públicos ...” (1994: 309).

O imperador, representante legítimo da china, garante, a partir de sua intervenção mágica, a estabilidade das chuvas e a boa colheita para o povo chinês. Foi, além disso, uma das figuras principais no processo de sistematização do culto de Estado (o confucianismo), chinês. Ele, junto com os letrados chineses, deram sentido a cultura e ao culto religioso de Estado, tornando-se seus representantes

³ Consultar: M. Weber. *Ensayos Sobre a Sociologia de la Religión*, vol. I, p.251.

legítimos. Ao criarem o confucionismo como religião oficial de salvação, não eliminaram a magia de suas práticas religiosas, ao contrário disso, toleraram as práticas mágicas como meio de obter o entretenimento das massas. Entretanto, a tensão entre religião oficial e o culto dos deuses populares vinculados à magia sempre existiram na China. Porém, “.... *os ritos religiosos oficiais coexistiram junto aos deuses cujo culto permaneciam como assunto privado , em parte tolerados e em parte vistos com desconfiança*” (Weber,1983:379).

Na Índia, não foi tão diferente, tendo em vista o aparecimento da religião de salvação bramânica, que se tornou oficial, tendo como representante legítima uma aristocracia sacerdotal, os brâmanes, que possuíam o domínio sobre as escrituras védicas. Segundo Weber, isso se remete ao fato de que todos os sacerdotes, em todas as épocas, tenham exercido um monopólio sobre as escrituras sagradas.⁴ Foram esses agentes religiosos que sistematizaram e “*interpretaram [as escrituras sagradas] sic no sentido (...) de que fossem utilizadas junto às massas, e em particular, em sua organização sacerdotal*” (1987: 35).

Entretanto, foi o exercício do culto sacerdotal contínuo que legitimou a religião bramânica. Seu culto era baseado no ritual oficial “*dos Vedas e todos os seus cânticos e fórmulas se baseiam no sacrifício e na oração, e não nos típicos meios orgiásticos: embriaguez sexual, alcoólica, orgia carnal, todos os quais foram cuidadosamente rejeitados*” (Weber, 1987:139). Muito embora sejam encontrados, segundo Weber, nos Vedas traços que fazem parte da magia, como por exemplo:

⁴ Sobre esse ponto, Ortiz destaca a importância que Weber dá à *intelligentzia*, que se faz representar pelos intelectuais, que podem ser os brâmanes, os levitas, os puritanos, os letrados, formando em suas respectivas culturas um corpo de especialistas encarregado de transmitir visões de mundo que caracterizam as religiões. Entretanto, para transmiti-las, é importante ter conhecimento “da Thora para os levitas, dos Vedas para os brâmanes, da tradição e dos clássicos chineses para os confucionistas. A posse do conhecimento significa uma posição de superioridade desta camada de especialistas diante do mundo ” (1980: 124).

orgia, embriaguez e êxtase; tendo em vista que os brâmanes sempre estiveram vinculados à magia e ao ritual (cf. Weber, 1987:141) em virtude de sua posição social na sociedade hindu. Utilizaram-na também quando estavam a serviço dos príncipes.

Os exemplos do Ocidente europeu e do Oriente, através da China e da Índia remetem-nos à ancestral luta da religião contra a magia, que ocorreu especificamente no Ocidente a partir do surgimento do protestantismo ascético. É, pois, com o protestantismo que o processo histórico de eliminação da magia chega a sua conclusão lógica, tendo em vista que mais do que qualquer outra religião de redenção, rejeitava a dança, a música os rituais, as crenças de salvação mágicas e os sacramentos do culto religioso de salvação. (cf. Weber, 1989:72). Portanto, a matriz religiosa do protestantismo ocidental é antimágica. Ao contrário das religiões orientais, tendo em vista que ambas (chinesa e indiana) toleraram a magia nos seus cultos religiosos. Nesse sentido, mesmo com o surgimento das religiões de salvação, com exceção do protestantismo ocidental, a magia não desapareceu, passou a ser tolerada ou vista com certa desconfiança pelas religiões, ou como algo privado procurada pelo indivíduo em ocasiões oportunas. Entretanto, os mágicos e curandeiros nunca deixaram de existir, visto que “os antigos curandeiros estiveram presentes na literatura de todas as épocas” (Weber, 1983:383).

As religiões de salvação foram denominadas por Weber de religiões universais (religiões de redenção, ou religiões éticas), tais como: O *confucionismo*, cuja camada portadora da religião era formada por “homens com educação literária que se caracterizavam pelo racionalismo secular” (1982:311); o *hinduísmo*, formado por uma casta hereditária de letrados cultos que foram os legítimos portadores das escrituras religiosas; o *budismo*, com seus monges contemplativos

que rejeitavam o mundo; o *islamismo*, formado por uma camada de guerreiros que queriam dominar o mundo; o *judaísmo*⁵, com sua camada de intelectuais treinados na literatura e no ritual e, por fim, o *cristianismo*, que se tornou uma religião urbana e cívica. Essas religiões se institucionalizam através do “exercício regular do culto”,⁶ garantido pelos especialistas (sacerdotes) dessa empresa permanente, cuja função é organizá-la e distribuir bens de salvação aos crentes, diferentemente da magia que, por não cumprir o exercício regular do culto e por faltar ao feiticeiro a racionalização de idéias e valores éticos, que dão sentido existencial a uma multidão de crentes, ficou confinada a ser um meio marginal de salvação, restrita à utilização individual e ocasional dos serviços do feiticeiro⁷.

Portanto, o culto contínuo e a descontinuidade dele separam o sacerdote do feiticeiro, assim como separa a religião da magia, restando ao feiticeiro o fato de ele ser procurado apenas em ocasiões oportunas e de maneira clandestina pelos indivíduos, cujo objetivo é livrar-se do sofrimento que os aflige naquele momento. Nesse caso, o feiticeiro exerce seu ofício fora de qualquer instituição permanente, regular e organizada, diferenciando-se, portanto, do sacerdote que, por estar a serviço da tradição sagrada de caráter associativo e permanente, tem seus compromissos voltados para a legitimação do culto contínuo (cf. Weber, 1994: 294-303).

⁵ Segundo Weber, o judaísmo “contém condições históricas preliminares decisivas para o entendimento do cristianismo e o islamismo” (1982:309).

⁶ A distinção entre religião e magia é clara, diz Weber: “É possível distinguir a ‘magia, como coação mágica, daquelas formas de relações com os poderes supra-sensíveis que se manifestam como ‘religião’ e ‘culto’ em súplicas, sacrifícios e veneração ...” (Weber, 1994:293).

⁷ Consultar: M. Weber. *Economia e Sociedade*, pp. 294-295. Sobre o feiticeiro, concordamos com Julien Freud quando escreve que Weber “extraiu seus tipos característicos da atividade religiosa. Primeiramente o do feiticeiro, que permanece uma figura típica, mesmo na época contemporânea. Weber não o estuda, entretanto, em si mesmo, mas em comparação com o sacerdote” (1987:142).

Por outro lado, a clandestinidade do feiticeiro e da magia acentua-se com o surgimento das religiões universais, tendo em vista que elas aparecem não como um sucedâneo à magia, mas como um contraponto a ela em suas respectivas culturas, impondo-se como único meio legítimo de salvação. Nesse caso, nem mesmo o desenvolvimento monoteísta e universalista (produto das especulações filosóficas dos profetas e sacerdotes) percorrido por várias religiões como a judaica, a islâmica e a cristã não “*extingüiram definitivamente a existência do mundo dos espíritos e demônios (...) mas limitou a subordiná-los de modo absoluto, pelo menos teoricamente, à onipotência do Deus único*” (Weber, 1994:289), ou apenas toleraram as doutrinas tidas como demoníacas ou mágicas, como foi o caso da religião confuciana⁸.

A partir daí, a magia usada pelo feiticeiro em prol do indivíduo foi atingida, entretanto, a magia como forma de cura dos males e, sobretudo, das enfermidades, foi sempre procurada pelo indivíduo, pois ele “*não se voltou para o culto da comunidade, mas como indivíduo, procurou o feiticeiro como ‘conselheiro espiritual’ mais velho e pessoal*” (Weber, 1982:315).

Ao contrário da magia, as religiões de redenção mediante seus respectivos cultos “*ocuparam uma posição independente e nova frente ao sofrimento individual*” (1982:314), visto que sua preocupação era dirigida não apenas ao sofrimento individual, mas também ao reconhecimento do sofrimento coletivo. Nesse sentido, as religiões de redenção tinham por objetivo livrar o indivíduo e a humanidade “*da desgraça, da fome, da seca, da enfermidade e, em última análise, do sofrimento e da morte*” (Idem, p. 322).

⁸ Consultar: M. Weber. *Ensayos Sobre a Sociologia de la Religión*, Vol. I, pp. 377-379.

A idéia de redenção dirigida ao indivíduo e fundamentalmente à coletividade passou a ser o centro das preocupações dos intelectuais de educação literária e, conseqüentemente, da autoridade sagrada organizada racionalmente a partir de um corpo de sacerdotes, porque os *“intelectuais foram sempre os expoentes de um racionalismo que, em seu caso, foi relativamente teórico”* (Weber, 1982:323).

O racionalismo teórico foi produto da ação dos intelectuais em relação ao mundo, à medida que estabeleceram uma compreensão cognitiva e teórica do mundo a partir das idéias religiosas que dele faziam. Por ser o cosmo vazio de sentido e envolto em total desorganização, coube aos intelectuais (brâmanes, letrados chineses, profetas judeus ou clérigos protestantes) a capacidade de organizá-lo a partir de interesses materiais e ideais,⁹ dando à sua cultura ou civilização uma satisfação teórica em relação às necessidades imediatas impostas pela realidade.

A necessidade de dar um significado ao cosmo resultou na criação de modos ou estilos de vida específicos, teóricos e práticos, racionalizados pelos intelectuais, tanto no Oriente como no Ocidente. Isso leva a crer que a “essência do verdadeiro racionalismo religioso”¹⁰ ou “racionalismo teórico”, como escreve Weber, se estendeu a todas as religiões universais. Por outro lado, segundo Weber, os caminhos que esse racionalismo teórico-religioso tomou no que tange aos seus *“resultados e à eficácia dessa necessidade metafísica de um cosmo significativo variaram muito”* (Weber, 1982:324).

⁹ Os interesses materiais têm “por objeto bens terrenos como bem-estar, a seguridade, a longevidade, e os ideais, dizem respeito aos bens soteriológicos, como a graça, a redenção, a vida eterna, a superação da solidão, da enfermidade, da angústia e da morte, etc” (Habermas, 1987:251); consultar também: M. Weber. *Ensaio de Sociologia*, p.323.

¹⁰ Consultar : M. Weber. *Ibidem*, p.324. Enquanto os intelectuais são para Weber, os expoentes do racionalismo teórico, as classes de comerciantes burgueses (mercadores e artesãos), que tiveram maior expressão no Ocidente Europeu e na América do Norte, foram os expoentes do que Weber chamou de “racionalismo prático” (1982:323). Esse último será enfatizado no 2.º capítulo.

Essa variação provém da necessidade que os intelectuais tinham de dar respostas racionais ao problema da teodicéia do sofrimento (que se originou da esperança de salvação), mesmo que resultassem em soluções diferentes produzidas pelo racionalismo religioso.

Uma das respostas teóricas fundamentais e recorrentes em todas as religiões universais foi a necessidade de justificar, a partir da teodicéia, a distribuição dos bens materiais entre os homens. Com isso, as religiões atendem a uma necessidade geral, no sentido de justificar e legitimar a boa fortuna às classes “positivamente privilegiadas”. Pois elas,

“desejavam ser convencidas de que ‘merecem’, e acima de tudo, que a merecem em comparação com os outros. Desejavam saber que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. A boa fortuna deseja, assim, ‘legitimar-se’ ” (Weber, 1982:314).

Diferentemente das classes “negativamente privilegiadas” que, por não disporem de honras e poder social, como dispunham as classes “positivamente privilegiadas” ou “saciadas” e, por estarem ameaçadas pelas desgraças e enfermidades, necessitavam de promessas de redenção que as livrassem do sofrimento do mundo, a distribuição dos bens materiais entre as camadas sociais tornou-se um problema ético, que provinha da necessidade de buscar uma explicação religiosa para o sofrimento, que era percebido como negativo e injusto.

Para que o infortúnio do sofrimento pudesse ser percebido, ele teve de adquirir um caráter positivo, justificado pelas religiões universais, posto que, nas sociedades tribais, o sofrimento era visto como um desagrado aos deuses e como um

sintoma de culpa secreta¹¹. Essa relação negativa do sofrimento nas sociedades tribais tornou-se visível nas palavras do próprio Weber :

“Os homens sofrendo permanentemente, de luto, enfermidades ou qualquer outra desgraça, acreditavam, dependendo da natureza de seu sofrimento, estar possuídos por um demônio ou vitimados pela ira de um Deus a quem teriam insultado. Tolerar esses homens em meio da comunidade de culto poderia provocar prejuízos. De qualquer modo, eles não tinham permissão de participar das festas e sacrifícios de culto, pois os deuses não gostavam de vê-los e poderiam irritar-se ” (1982: 313).

Ao contrário das sociedades tribais, onde o sofrimento era visto como negativo dentro das festas e dos rituais, as sociedades organizadas em estamento (que se refere à constituição das sociedades em camadas ou classes), onde se desenvolvem as religiões universais, racionalizam o sofrimento dando a ele uma nova idéia: *“que o infortúnio pessoal pode não ser merecido e que o indivíduo pode abrigar a esperança de ser redimido de todos os males, da enfermidade, da pobreza, da miséria e inclusive da morte”* (Habermas, 1987:267). A esperança de libertar-se dos males interiores (solidão e morte) e exteriores (refletem-se nas enfermidades, na pobreza, na fome e na seca), passa necessariamente pelo desejo do homem de ser redimido, dependendo, é claro, da “imagem” ou representação de mundo que ele tivesse (cf. Weber, 1982: 323).

A idéia de sofrimento imerecido, reconhecido pelas religiões universais enquanto promessas de redenção, dirigia-se aos indivíduos e, principalmente, à massa de necessitados e carentes. Nisso, pode-se dizer que os cultos de redenção,

¹¹ Consultar: M. Weber. *Ensaio de Sociologia*, p. 313; J. Habermas. *Teoria da Ação Comunicativa*, p.267.

promovidos pelas religiões universais, abarcam tanto a penúria coletiva como a individual, diferentemente dos cultos tribais, que “*foram feitos apenas para a superação da situação de penúria coletiva e não para dominar o destino individual*” (Habermas, 1987:267). Dessa forma, tanto o sofrimento coletivo quanto o sofrimento do indivíduo são reconhecidos como positivos.

Porém, foi a partir da teodicéia racional do infortúnio, produto da evolução da concepção racional do mundo baseada no mito do redentor ou do profeta, que “*tal visão racional do mundo deu com freqüência ao sofrimento, como tal, um valor positivo que lhe era antes totalmente estranho*” (Weber, 1982:317). Ao tornar o sofrimento como um valor positivo, essa concepção centrava sua esperança soteriológica num salvador que tivesse, ao mesmo tempo, um caráter individual e universal, pronto para garantir a salvação do indivíduo e de toda a coletividade que se voltassem para ele¹². Essa concepção de mundo, que resultou da revelação profética (a qual Weber se referiu como profecia emissária), possibilitou o surgimento de uma concepção metafísica de Deus, criada pelo judaísmo, que deu origem ao “*conceito de um Senhor da Criação supramundano, pessoal, irado, misericordioso, amante, exigente, punitivo*” (Idem, p. 329).

Entretanto, a idéia metafísica de Deus supramundano, monoteísta¹³ e punitivo só adquiriu consistência a partir das revelações proféticas de Moisés ao povo de Israel no monte Sinai. Segundo a história do judaísmo antigo, Moisés desafiou o Faraó do Egito

¹² Consultar: M. Weber. *Ensaio de Sociologia*, p. 316.

¹³ Segundo Weber, as religiões que tiveram um caráter rigorosamente monoteísta foram, “no fundo, somente o *judaísmo e o Islã* (...) enquanto o culto das missas e dos santos do catolicismo está de fato próximo do politeísmo. Tampouco [o] sic Deus ético dotado de absoluta imutabilidade, onipotência e onisciência, em resumo, de qualidades absolutamente supramundanas. Só foi alcançado pelo Deus dos profetas judaicos que mais tarde se tornou o deus dos cristãos e dos maometanos ” (1994: 351, grifo meu).

“exigindo que ele deixasse o povo de Israel livre para poder servir ao Deus de seus antepassados. O Faraó hesitou e finalmente recusou. Por isso o Egito foi atingido por pragas até que Israel partiu ‘em meio a profecias e milagres’. O milagre máximo foi a travessia do Mar Vermelho e o afogamento de todo o exército do faraó que os perseguia” (Rosenberg, 1992: 23).

A liberação da servidão no Egito e a aniquilação do exército egípcio representaram para *“os profetas o símbolo do poder de Deus e da absoluta credibilidade na promessa”*¹⁴. Nesse sentido, o profeta Moisés¹⁵ foi o instrumento de Deus quando o anunciou aos israelitas e quando expressou sua vontade em retirá-los do Egito. Foi ele, portanto, *“quem, segundo Êxodo 6, revelou o verdadeiro ‘nome’ de Deus a Israel, Iahweh”* (Rosenberg, 1992: 23).

Além de tirar Israel do cativeiro egípcio, o profeta Moisés deu origem à aliança entre Yahvé e o povo de Israel. Essa aliança marcou o início do juramento e fidelidade aos mandamentos de Yahvé pelo povo de Israel, o que fez a diferença em preferir Israel como povo especial e não a outros¹⁶. Essa diferença é marcada pela *“obediência aos antigos mandamentos e a idéia de aliança se converteu, como nenhum outro povo na força motora (ou motriz) específica das concepções éticas dos sacerdotes e da profecia”* (Weber, 1988: 145).

Isso aponta para o fato de que o Deus do judaísmo (Yahvé) garantia os usos e costumes por meio dos mandamentos revelados a Moisés. Os profetas acreditavam

¹⁴ M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, Vol. III, p. 143.

¹⁵ O profeta, nesse caso, diferencia-se do sacerdote por exercer fundamentalmente a força da palavra profética, propagando a “idéia” por ela mesma e não em vista de uma remuneração qualquer ou de um cargo, atua em virtude de seu dom pessoal (Weber, 1994: 304).

¹⁶ Não só os judeus mas “... todos os povos e todas as terras pertenciam a ele, mas os judeus eram o seu povo especial, e a terra dos judeus, sua terra especial. Esse conceito de ‘escolha’ dos judeus é preservado não só na religião judaica, mas também no cristianismo e no Islamismo” (Rosenberg, 1992: 15).

que Yahvé havia imposto, por meio deles, disposições legais que deveriam ser cumpridas. Caso as exigências éticas impostas por Yahvé fossem violadas, acarretariam adultério contra Deus, ou seja, *“todas as violações dos preceitos sagrados não só constituíam um delito contra as estruturas que ele garantia (...) senão ainda violações dos solenes deveres contratuais para com ele mesmo”* (Weber, 1988:157).

Nesse sentido, o caminho da salvação, imposto pela profecia emissária do judaísmo mediante exigências éticas de um Deus supramundano, estava diretamente voltado para a ação no mundo e não fora dele. Yahvé é, necessariamente, um Deus ativo, tendo em vista que suas promessas de salvação estavam ligadas a assuntos políticos concretos, que se referem à libertação do povo de Israel do Egito e às promessas de dominação sobre Canaã, e não a bens de salvação transcendentais, que não estivessem ligados aos homens e ao mundo.

Dessa forma, a profecia emissária, que mostra o caminho de salvação por meio do mensageiro ou instrumento de Deus, que revela suas exigências éticas aos homens, difere da profecia exemplar, que mostra o caminho da salvação mediante um exemplo pessoal e uma vida guiada pela contemplação. Nessa profecia, há ausência do conceito de Deus ético e supramundano (cf. Weber, 1994:308), que foi tão presente na profecia emissária. Isto significa dizer que a concepção de Deus supramundano *“foi especialmente importante para a direção ativa e ascética de busca de salvação. Não teve a mesma importância para a busca contemplativa e mística, que tem afinidade interna com a despersonalização e imanência do poder divino”* (Weber, 1982: 373).

Nessa última, o caminho da salvação só poderia ser alcançado pela vida contemplativa¹⁷ e apático-extática. Esse caminho de salvação pressupunha uma união contemplativa com o divino mediante a posse dele pelo êxtase. O Divino, na profecia exemplar, era considerado um ser supremo e impessoal, como Brahma, na religião hindu.

No hinduísmo, *“a união com o divino passou ao primeiro plano porque o desenvolvimento da gnose bramânica caminhou em direção da despersonalização da suprema essência divina”* (Weber, 1987:157). Dessa forma, Brahma aparecia como um ser impessoal e, sobretudo, como uma potência universal¹⁸. Por outro lado, o ser impessoal não é apenas presente na religião de salvação hindu, mas também na religião chinesa. No confucionismo, aparece a existência de Deus celeste imbuído de poder supremo: era o céu, impessoal e eterno no tempo.

Disso resulta que os dois caminhos de salvação que foram apresentados pela profecia emissária e exemplar, deram origem a duas concepções de Deus, que podem ser bem mais entendidas numa passagem da obra de Weber:

“O ser supremo da profecia exemplar é um ser impessoal porque, como um estado extático, só é acessível por meio da contemplação. A concepção de um Deus ativo, apresentada pela profecia emissária, dominou as religiões iranianas e do Oriente Médio, e as religiões ocidentais derivadas delas. A concepção de um ser

¹⁷ Segundo Weber, (1982) nas religiões asiáticas e indianas, “a contemplação tornou-se o supremo e último valor religioso acessível ao homem. A contemplação lhes oferecia a entrada na profunda e abençoada tranqüilidade e imobilidade do Uno” (p. 325).

¹⁸ Consultar: M. Weber, Ibidem, p. 180. Nesse ponto, é interessante recordar a análise que Bendix (1986) faz sobre a concepção hindu de Deus, quando escreve : “Segundo as fontes mais antigas, pensava-se que um Deus-Pai pessoal (*Prajapati*) criara o mundo com toda a sua diversidade. Subseqüentemente, desenvolveu-se o conceito de um Ser Divino Impessoal, o Brahman, primeiramente no sentido de uma fórmula mágica de oração e depois no sentido de uma potência mundial mágica que transcende todas as coisas finitas na terra e no céu ...” (p.155).

supremo e estático, defendida pela profecia exemplar, dominou a religiosidade indiana e chinesa” (Weber, 1982: 329).

A busca ativa e passiva¹⁹ de salvação, resultante das profecias emissária e exemplar, propiciou, a partir da imagem de Deus, posturas diferenciadas em relação ao mundo. De um lado, a concepção de um Deus ativo, que influenciou tanto o judaísmo, quanto o protestantismo no Ocidente. O Deus de ambos (dos judeus e dos protestantes), apesar de rejeitarem o mundo, por acharem que o mundo material estava cheio de pecado, desejavam transformá-lo e ajustá-lo ao seu próprio modelo. Com isso, desenvolveram um tipo de ascetismo que, devido “à sua rejeição, (...) não fugiu do mundo, como ocorreu com a contemplação. Ao invés disso, ele desejou racionalizar o mundo eticamente de acordo com os mandamentos de Deus” (Weber, 1982:335).

O outro, o Deus cósmico que influenciou as religiosidades da China e da Índia, possibilitou, a partir desta última, uma das posturas mais radicais em relação ao mundo: *a fuga contemplativa do mundo*, que estava intrinsecamente ligada à técnica de êxtase, a yoga, tendo em vista que o mundo para o hindu era considerado não somente o lugar das paixões e das excitações da alma, como também uma roda eterna de renascimento e morte. Assim, para fugir do mundo e não apenas do sofrimento que ele produzia, era necessário desvincular-se dele a fim de alcançar o repouso eterno e, por fim, a união com o divino²⁰. Para alcançar essa união, era

¹⁹ Esses dois tipos de atitudes frente ao mundo, ativa e passiva, foram frutos das imagens do mundo projetadas pelas religiões de redenção. Na primeira, o homem é visto como um instrumento de Deus, cujo mundo e a natureza quer dominar; na segunda, o homem aparece como um vaso do divino, deixando entrar a divindade e entregando-se definitivamente à contemplação, cujo valor supremo não busca a ação no mundo, e sim a fuga dele (Weber, 1982: 373-374).

²⁰ Consultar: M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, vol. II, p. 173

necessário um estado de “ *‘possessão’, no qual o indivíduo não é um instrumento de Deus e sim o ‘recipiente’ do divino*” (Weber, 1982:374).

Dessas posturas de rejeição do mundo (como foi o caso das religiões judaico-cristãs e do hinduísmo), Weber seleciona aquelas que, mesmo rejeitando, enfrentaram o mundo no sentido de tentar dominá-lo, como foi o caso do judaísmo e, mais especificamente, do protestantismo ascético. Essa postura, além de ser contrária ao hinduísmo e ao budismo, que consideravam o êxtase contemplativo como uma forma de livrar-se do “*orgulho terreno (...) do temor, do pecado, da ilusão e do mundo*”(Weber,1987:224), foi também diferentemente em relação à postura de afirmação e acomodação ao mundo que teve o confucionismo. Para esse último, o mundo, por ser o melhor dos mundos e os seres humanos, dotados de humildade e bondade diante deste mesmo mundo, não havia espaço para a tensão entre a impessoalidade cósmica e o mundo, visto que o “*caminho correto em direção à salvação era a adaptação ao eterno e à supradivina ordem: Tao e portanto, as exigências sociais de conveniências derivadas da harmonia cósmica*” (Weber,1983:420). Dessa forma, o “gentleman” confuciano deveria cumprir suas obrigações tradicionais, no sentido de adaptar-se incondicionalmente à ordem social e, em consequência ao mundo.

Portanto, a racionalização teórica das imagens do mundo, produto do significado cultural que os intelectuais deram ao mundo (pois, antes disso, o mundo era vazio de sentido), esteve presente em todas as religiões de redenção. Essa afirmação aparece nas entrelinhas da obra de Weber e nitidamente expressa em seus escritos: “*a racionalização do modo de vida (...) tem ocorrido geralmente com todas as verdadeiras ‘religiões da salvação’, ou seja, com todas as religiões que prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento*” (1982: 376).

O processo de racionalização (ou racionalismo intelectualista) caminhou na mesma direção, à medida que os intelectuais historicamente determinados deram

uma “disposição sistemática” às imagens do mundo²¹, caracterizadas tanto pela concepção de Deus, quanto pela sua posição ética face ao mundo²². Mas, ao mesmo tempo em que o racionalismo teórico e religioso dá ao mundo um sentido, resultando nas diferentes imagens de mundo, desencanta o mesmo mundo a que deu sentido, reprimindo decisivamente a crença na magia. Sobre isso, Weber escreve que *“quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, ‘desencantando’ assim os fenômenos do mundo, estes perdem seu sentido mágico”* (Weber, 1994:344).

Por sua vez, o próprio Weber reconhece que o ponto de partida do processo de desencantamento do mundo já estava presente no que ele chamou de “racionalismo teórico” ou “intelectualismo”. Além desse reconhecimento, situa os portadores do processo histórico-religioso de “desencantamento do mundo”²³ em duas passagens de sua obra:

“Aquele grande progresso histórico-religioso de eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica” (Weber, 1989: 72).

²¹ Para Weber (1994), as “imagens do mundo” são representações coletivas, cuja compreensão só pode ser alcançada através das vivências subjetivas, pois, é a partir dessa última, que podemos chegar a entender as ações comunitárias religiosas, que foram criadas pelos intelectuais.

²² Segundo Weber (1982), a concepção metafísica de Deus e do mundo foi criada pela necessidade e exigência das religiões em dar, através da teodicéia do sofrimento, “uma interpretação ética do ‘significado’ da distribuição das fortunas entre os homens” (p.318).

²³ Para cunhar tal sintagma, escreve Pierucci (1998) “ele teria se inspirado numa locução análoga, de autoria do poeta Schiller, referente ao efeito de des-divinização ou des-endeusamento da natureza (...) Weber usa a idéia de des-divinação para se referir ao ‘mecanismo des-divinizado do mundo’ ” (p.50).

“Os católicos não levaram tão longe quanto os puritanos (e antes deles os judeus) o desencantamento do mundo, a eliminação da mágica como meio de salvação” (Idem, p.81).

Nas duas citações, Weber identifica os profetas de Israel e os puritanos como sendo os legítimos portadores do processo de “desencantamento do mundo”. Esse processo, que se estendeu a todas religiões mundiais, teve seu ponto de partida no racionalismo teórico e religioso e, mais especificamente, no racionalismo proposto pelos profetas do judaísmo (e os levitas que eram sacerdotes e deram continuidade ao culto de Yahvé através dos ensinamentos sacerdotais) e pelos teólogos do puritanismo, tendo em vista que ambos, intelectuais em suas respectivas culturas, lutaram incessantemente contra qualquer tipo de manifestação mágica em seus cultos de redenção.

O “desencantamento do mundo” tem, portanto, seu ponto de partida numa matriz religiosa, à medida que é fruto de um *processo essencialmente religioso* (Pierucci, 1998), que teve início com a emergência das religiões éticas, mais especificamente com o judaísmo e o protestantismo, tendo em vista terem sido as éticas religiosas que mais praticaram um desencantamento religioso em relação à magia. Isso é presente nos ensaios de sociologia da religião (vol. III), quando Weber (1988) se refere aos profetas e aos levitas, representantes do culto a Yaweh, por terem cultivado um tipo de religiosidade autenticamente puritana, contrária a qualquer tipo de orgia, idolatria e magia. Aparece também na “Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, quando se refere ao processo de salvação protestante, que eliminava os sacramentos, as superstições, o sacerdote como intermediário entre Deus e o homem, a idolatria, a confissão, a música, cerimônias ou rituais que despertassem crenças mágicas, deixando o homem num isolamento solitário, pois somente ele poderia entender a palavra de Deus e cumprir os mandamentos dados pela lei natural do protestantismo (cf. Weber, 1989: 72-73-75).

1.1. Religião e Secularização

Por que é necessário compreender interpretativamente a religião em Weber? Seria a religião uma chave interpretativa para o entendimento da cultura?

A religião para Weber é uma dimensão da cultura que expressa estilos ou condutas de vida, criados pelos intelectuais historicamente determinados em seus respectivos grupos sociais, coletividades ou culturas. Porém, independente de a religião expressar estilos de vida específicos, racionalizados e sintetizados nela pelos intelectuais, tanto no Ocidente como no Oriente. Ela configura-se como uma chave de interpretação para o entendimento da cultura, tendo em vista que a religião é uma dimensão privilegiada dela. Assim, *“a religião para Weber pode ser compreendida como um elemento nuclear da cultura”* (Ianni, 1996:140), constituindo, nesse sentido, a porta e a janela de entrada para o entendimento da formação cultural do Ocidente e do Oriente.

Para Max Weber (1982), a religião, enquanto categoria mais ampla, encobre a análise interpretativa de inúmeras individualidades históricas,²⁴ ou seja, várias religiões altamente complexas e com características distintas umas das outras. São individualidades, cuja compreensão passa necessariamente por uma descrição histórica e tipológica das religiões mundiais, como o protestantismo, o judaísmo, o budismo, o hinduísmo, o confucionismo, o islamismo, para, a partir daí, chegar a uma compreensão da história universal da cultura. Logo, ao estudar as religiões mundiais, no sentido de traçar um quadro comparativo, cujas características de uma religião estariam em contraste com as características de outra, o que está em causa é fundamentalmente a cultura. Podemos dizer, dessa forma, que a sociologia das

²⁴ Para Weber, “todas as grandes religiões são individualidades históricas” (1982:336).

religiões mundiais *“desenvolvidas por Weber é também e principalmente uma sociologia da cultura”* (Idem, p.140).

Nesse sentido, Weber parte da religião para compreender interpretativamente a cultura, tendo em vista que as

“religiões podem envolver os mais distintos e opostos elementos, tais como deus e o diabo, natureza e sociedade, o sobrenatural, a religiosidade e a magia, misticismo e profetismo, seitas e igrejas, sagrado e profano, rotinização e secularização, teologia e cosmogonia” (Idem, p.140).

Além de todos esses elementos estarem sintetizados na religião, o estudo dessa categoria histórica possibilita-nos pensar na relação entre o homem e a sociedade, na relação entre as crenças religiosas, status e estrutura de poder dos grupos que compõem a sociedade (Bendix, 1986), como também podem envolver processos como o *desencantamento do mundo* e a *secularização*.

Esses processos, apesar de parecerem sinônimos, pois sua diferença é sutil (Pierucci, 1998), apresentam significados diferentes, se observarmos algumas passagens que identificam essa diferença:

“o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam” (Weber, 1982: 165).

“‘desencantando’ [sic] os fenômenos do mundo perdem seu sentido mágico” (Weber, 1994:344).

“o constante progresso do processo característico de ‘secularização’, a que nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas” (Weber, 1982: 353).

Nas primeiras citações, Weber associa o “desencantamento” à luta incessante contra a magia, que ocorreu em sociedades profundamente religiosas (Pierucci, 1998), e foi levada a cabo pelos profetas judeus e pelos teólogos puritanos. Mas, para Weber, apenas os puritanos realmente repudiaram qualquer tipo de manifestação mágica em sua doutrina religiosa (cf. Weber, 1994:416), à medida que rejeitaram qualquer tipo de sacramentos, milagres ou confissões dos pecados aos sacerdotes. Foram além, rejeitando

“... até todos os sinais de cerimônia religiosa na sepultura, enterrando [sic] seus entes mais próximos e mais queridos sem música e sem ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse ser restabelecida” (Weber, 1982: 72).

e levando, dessa forma, às últimas conseqüências a eliminação da magia. Na segunda citação, refere-se ao “processo de secularização”, que transformou a religiosidade em algo privado, individual e subjetivo. Por outro lado, enquanto o desencantamento se refere ao processo histórico e religioso de rejeição da magia, a secularização²⁵ implica a redução do status religioso no Ocidente. Não é o caso, necessariamente, de dizer que a religião fosse eliminada. Ao contrário disso, Weber (1989) aponta para o fato de que as forças religiosas que, no século XVII, tiveram uma formação decisiva no “caráter nacional” da sociedade européia, perderam seu valor cultural diante de processos modernos como o de secularização, que pôs de pé o moderno Estado laico, legitimado por meio do aparato jurídico. Tal fato nos faz lembrar, utilizando as palavras do próprio Weber, “... que nós, homens modernos,

²⁵ Se tomarmos ao pé da letra o significado de “secularização”, que está presente num dos verbetes do dicionário Aurélio, quando escreve “tornar secular o que era eclesiástico; sujeitar à lei civil; profano, temporal e leigo” (1988: 461), leva-nos a pensar que secularização significa tornar profano algo que foi sagrado.

somos completamente incapazes de imaginar” (1989:110) o quanto o Oriente e, especificamente, o Ocidente, palco da secularização, foi tão religioso²⁶.

Porém, para o exame mais metucioso da secularização, faz-se necessário, antes de tudo, retornar à sua célebre obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* a fim de perceber de que forma ela está intrinsecamente ligada à problemática geral da secularização. Essa relação, aparece, sobretudo, na *Introdução* quando Weber enfatiza que no

“estudo da história universal, a civilização européia sempre estará sujeita à indagação de qual combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados de um desenvolvimento universal em seu valor e significado” (1982: 01).

O que interessa a Weber é compreender o desenvolvimento da civilização européia, que se faz representar pelo que denominou de “processo de secularização”, ou seja, de explicar qual a combinação de fatores que possibilitou o aparecimento de fenômenos culturais como o capitalismo, presente apenas no Ocidente e,

²⁶ Assim como Weber, Tawney e Marx apontaram para o fato de que, com a secularização, a religião continuaria existindo, embora ocupando um espaço privado e não o público, pelo qual orientava organicamente a ética e moral da sociedade ocidental. Em Tawney, isso é visível quando afirma “a razão toma o lugar da revelação e o critério das instituições políticas é a conveniência, não a autoridade religiosa. A religião, deixando de ser o interesse mor da humanidade, reduz-se a um setor da vida, cujos limites é extravagante ultrapassar” (1971: 24). Em Marx, a análise é mais profunda no que diz respeito “à questão judaica”. Ela apresentou fisionomias diferentes, dependendo do Estado em que o judeu viveu. Marx, nesse caso, elege três países (Alemanha, França e os Estados Unidos da América) para pensar a questão judaica. Entre eles, percebe que apenas os Estados livres norte-americanos alcançaram a emancipação política, tendo em vista que, nesses países, “a questão judaica” perdeu sua significação teológica para converter-se numa questão secular. Entretanto, a questão era saber como um país, onde a emancipação se consolidou plenamente, poderia conviver com a religião. A esse questionamento, Marx respondeu “... que a existência da religião não contradiz com a perfeição do Estado” (Marx, 1974: 113). Dito de outra forma, a existência da religião não impediu a perfeição do Estado.

conseqüentemente, desconhecido em outras culturas humanas. Essa combinação de traços e fatores, que Weber seleciona, aparece nitidamente na *Introdução da A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (publicado em 1920), por meio da *ciência racional, da arte, do Estado moderno com seus funcionários especializados, da organização capitalista racional do trabalho, da contabilidade racional e das estruturas racionais do direito e da administração*. Embora esses traços sejam significativos para o que Weber chama de “processo de secularização”, o aspecto decisivo desse processo está no agir racional, fruto da ascese intramundana típica do puritanismo ocidental. Nesse sentido, a categoria secularização torna-se incompreensível, caso não haja uma relação “*estabelecida entre esta categoria e a célebre tese weberiana da ética do protestantismo calvinista como base do ‘espírito’ (Geist) do capitalismo*” (Marramao, 1997:47).

Assim, o aspecto decisivo da secularização para Weber está ligado a um tipo de mentalidade ou agir racional que foi fruto da ética religiosa intramundana do puritanismo ascético. Embora muitas vezes ela apareça carregada de tintas numa passagem do 1.º capítulo da obra *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, quando Weber (1989) se refere aos esquemas populares e superficiais que se disseminaram na Alemanha, usados por católicos e protestantes para classificar a atitude dos grupos adversários frente ao mundo. Enquanto os protestantes associavam o catolicismo à indiferença aos bens mundanos a partir do pretenso “alheamento do mundo”, por sua vez, os católicos criticavam os protestantes pelo fato de serem tão materialistas “... *resultante da secularização de todos os ideais pelo protestantismo*” (1989: 23).

Entretanto, Weber tenta desmistificar o preconceito que recai sobre ambas as religiões, apesar de estar ciente, como demonstra Marramao (1997), da carga negativa que é posta sobre a idéia de secularização pela cultura católica:

“Se se qualificar de alheamento do mundo essa seriedade e a forte preponderância de interesses religiosos na maneira de viver, verifica-se que os calvinistas franceses eram, e ainda são, pelo menos tão alheios ao mundo como os católicos do norte da Alemanha, para os quais o catolicismo tem uma importância que a religião apenas costuma ter para poucos no mundo. Tanto uns como os outros diferem de uma maneira semelhante da tendência religiosa predominante em seus respectivos países. Os católicos franceses mostram-se, em suas camadas inferiores, muito interessados nos prazeres da vida, e, nas mais altas, abertamente hostis à religião. Da mesma forma, os protestantes alemães são atualmente absorvidos pela vida econômica contemporânea, e, nas camadas superiores indiferentes, em sua maioria, às questões religiosas. Dificilmente algo prova, tão claramente como essa comparação, que tais idéias vagas do alheamento do mundo do catolicismo e da materialística alegria de viver do protestantismo, e muitas outras do mesmo tipo, a nada levam por não se concretizarem em sua generalização, seja no passado, seja ainda no presente” (Weber, 1989:24).

Weber quer, na verdade, uma análise mais objetiva da secularização, e isso implica necessariamente neutralizar os juízos valorativos (a elaboração que o senso comum faz das religiões em questão), que contaminam a compreensão.

Além dessa passagem sobre a secularização, há outras em que o autor faz referência a ela. Ambas estão no Capítulo V da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, quando trata das conseqüências da concepção de vida puritana, que ao justificar a riqueza como um empreendimento vocacional moralmente recomendado, imprimiu ao homem uma atitude secularizante diante da riqueza. Essa atitude já era encontrada nas ordens monásticas do catolicismo feudal, com sua vida regrada, consumo limitado e postura disciplinar para o trabalho como único preventivo específico contra as tentações mundanas. Escreve Weber:

“Na realidade, toda a história das ordens monásticas equívale, em certo sentido, à história de um embate constante com o problema da influência secularizante da riqueza. O mesmo é verdadeiro, em grande escala, com relação ao ascetismo secular do puritanismo” (1989:125).

Nesse caso, Weber associa o enriquecimento dos adeptos do puritanismo ao tipo de mentalidade ou atitude secularizante diante da riqueza disseminada pelo protestantismo ascético, pois mesmo havendo um embate desse último em relação à riqueza, ela aparece nos discursos dos principais intérpretes dessa ética (Baxter e Jonh Wesley)²⁷ como uma virtude irrecusável para atingir a glória de Deus, embora Wesley reconheça o perigo de buscar incessantemente a riqueza. Sobre isso, diz ele : *“Temo que toda vez que a riqueza aumenta, a religião diminua na mesma medida”* (Weber,1989:126). O reconhecimento de Wesley passa, necessariamente, pela compreensão do caráter paradoxal que a riqueza pode ter.

Paradoxalmente, essa atitude mental, disseminada pela religião protestante, de restringir consumo e acumular riquezas para investi-la racionalmente, alcançou resultados econômicos, como reconhece Weber. Essa intensa procura de riqueza começou gradativamente a transformar-se *“em sóbria virtude econômica, quando lentamente desfalecem as raízes religiosas, dando lugar à secularidade utilitária”* (Idem, p.127). A sóbria virtude econômica, que se originou da ascese vocacional do puritanismo, autonomizou do seu manto religioso para secularizar-se, amputando ao homem a revivescência dos valores religiosos que outrora influenciaram decisivamente o caráter nacional da cultura moderna.

²⁷ Richard Baxter , presbiteriano de Westminster, cuja única objeção à riqueza estava no perigo de ela ser usada como desfrute e luxo e não em prol do uso produtivo, ou seja, como investimento de capital. John Wesley é fundador do metodismo (Weber, 1989, pp 110-113;125,126).

Os aspectos mais significativos da secularização são reconduzidos no ensaio sobre *As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*, quando Weber se refere ao que o exame mais detalhado das seitas protestantes no Ocidente pode revelar-nos “o processo característico de ‘secularização’, a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam da vida religiosa” (1982:353). Nessa citação, refere-se a “processo de secularização” como uma mudança histórica moderna, que propiciou a separação entre Estado e Igreja (cf. Weber, 1982:358) e, conseqüentemente, o declínio da religião como poder hegemônico de Estado.

Weber volta, no mesmo ensaio, a referir-se à secularização como um processo histórico, cujo local tipológico foi a Europa ocidental e, mais especificamente a América. Nele, mostra que “a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recrutamento por eleições, é em grande parte produto de um processo de secularização” (1982:358). Os clubes e as associações seculares aos quais se refere foram fruto de um processo histórico, que, no passado, tiveram como precursores as seitas e as congregações religiosas batista e metodista, cuja participação na vida das pessoas era incontestável. Elas foram responsáveis pela formação da democracia americana, pois, ao ser admitido nas congregações de origem puritana, o indivíduo teria o passaporte de ascensão para a cidadania. Entretanto, ao separar-se do Estado, a religião (que se materializa por meio das igrejas e seitas puritanas) começa a declinar, embora o fato de pertencer à congregação religiosa fosse a condição preliminar de um processo histórico de secularização, que culminou na constituição do Estado americano.

A secularização também aparece na autonomia interior que as esferas da vida vão realizando em relação à religião. Numa das passagens do ensaio *Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções*, publicado em novembro de 1915, Weber refere-se à autonomia interior que as “ordens da vida” vão adquirindo em relação ao sistema religioso. Diz ele:

“a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais; permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior” (1982: 376).

A hierarquia de valores, cujo sistema que amalgamava essas partes era a religião, foi substituída por compartimentos paralelos e separados, ou seja, por múltiplas esferas-econômica, política, estética, erótica, resultando numa eterna tensão entre as ordens religiosas e seculares.

Há, portanto, uma infinidade de referências à secularização, ora ocultas ora presentes até o final de seus escritos sobre a sociologia das religiões, onde a secularização aparece *“enquadrada num mais amplo ‘processo histórico-religioso de desencantamento do mundo’ ”* (Marramao, 1997:51). De fato, por ser o desencantamento um processo mais amplo, tendo em vista o longo período de racionalização ou “intelectualismo religioso” por que passou o mundo, abarca, necessariamente, o processo de secularização, mais jovem e moderno, no sentido de ser responsável pela construção de uma modernidade ocidental construída com pés mundanos da política, do Estado com suas leis racionais, da burocracia, da empresa, do mercado, das cidades, da ciência e da técnica e não mais da religiosidade influente que, outrora, foi responsável pelo cotidiano do homem e da coletividade.

1.2. A Secularização da Ciência e do Direito

Assim como as outras esferas se foram autonomizando gradativamente da religião, a ciência também tornou-se secular. A ciência, como uma esfera da cultura, despiu-se do manto religioso que a cobria, encontrando na Renascença a sustentação racional de que precisava. Essa racionalidade científica só foi possível mediante

métodos racionais, como a experimentação, que deu à ciência empírica um controle fidedigno para experiência. Porém, a partir do momento em que a ciência passou a racionalizar a experiência mediante métodos eficazes, desencantou tanto a natureza, quanto a cultura, significando para Weber que

“não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo significa a intelectualização” (1982:165).

O mundo foi desencantado pela própria ciência, sendo ela, um instrumento eficaz no processo de desencantamento dos elementos mágicos do mundo. Não serve nem à magia (aos demônios, conjurados pela magia) nem à religião (deuses, seres religiosamente invocados), mas à técnica e ao cálculo racional, embora esse processo de desencantamento tenha seus antecedentes no racionalismo teórico religioso, cujos precursores foram os velhos profetas hebreus (Weber, 1989:72) e os teólogos puritanos, conjuntamente com o pensamento científico helenístico.

A ciência não tem, portanto, a pretensão de elevar o caminho para Deus, pois esse objetivo não é atributo dela e sim, da religião. Ela, *“hoje é irreligiosa, ninguém duvidará no íntimo, mesmo que não o admita para si mesmo. A libertação em relação ao racionalismo e intelectualismo da ciência é a pressuposição fundamental da vida em união com o divino”* (Weber, 1982:168).

Fora da ciência e do cálculo racional, há outras esferas, a religiosa, inclusive, que possibilita decerto o encontro com o divino. Isso, portanto, não é atributo da ciência, à medida que ela despe de qualquer ilusão o caminho para o verdadeiro Deus.

Apesar de as duas esferas serem autônomas, a separação entre fé e ciência não é decisiva (Weber, 1991:08), muito embora se faça necessário controlar a fé enquanto um juízo de valor. Como a ciência lida com propostas objetivas, não conhecendo nem “milagres nem revelações” (Weber, 1982:173), é necessário que a explicação científica intervenha e controle as intervenções sobrenaturais e irracionais das crenças religiosas para compreender o fato religioso. Caso não o faça, não podemos defini-la como explicação científica.

A ciência, nesse caso “*não tem o dom da graça de videntes e profetas que cuidam de valores e revelações sagradas, nem participa de contemplação dos sábios e filósofos sobre o significado do universo*” (1982:180). Ao contrário disso, tem uma postura de responsabilidade objetiva sobre os fatos e não uma postura de convicção ou julgamento de valor sobre a própria vida. Assim, as esferas culturais de valor, em seu processo de secularização, percorrem caminhos diferentes, embora a tensão entre a ciência e a esfera do sagrado seja para Weber insuperável.

Além da ciência, o processo de secularização atingiu outras esferas, o direito, inclusive. Há quem diga que Weber foi o primeiro a falar em “processo de secularização” (Marramao, 1997:47), que expressa a mudança histórica ocorrida no Ocidente e pôs de pé a moderna sociedade européia, contribuindo significativamente, para desobstruir o véu sagrado que encobria as esferas da vida (estética, econômica, política, científica), bem como o próprio direito, por exemplo.

O direito, a partir desse processo, deixa de ser religiosamente revelado para tornar-se estatuído. Para compreender a transformação que se processou no âmbito do direito, Weber (1992) retorna ao passado, buscando no direito sacro o entendimento de como este regulamentava as prescrições éticas em sociedades como a China e Índia e a judaico-cristã, para, então, localizar no direito canônico do cristianismo, uma situação específica no que tange à sua predisposição racional, frente a outros direitos sagrados. A Sociologia do Direito, em Weber, tem, portanto,

seu ponto de partida no direito sacro ou sagrado e o de chegada no direito dessacralizado (Pierucci, 1998) . Para compreender esse movimento, utiliza o método comparativo para mostrar que, especificamente na Índia, quem controlava o direito era uma casta de sacerdotes. Sobre isso, escreve Weber: *“Na Índia, uma classe de sacerdotes dominante regulamenta ritualmente a totalidade da vida e conserva em grande medida o controle do direito”* (1992:610). Além de referir-se ao controle que a casta dominante (brâmanes) tem sobre a vida por meio dos rituais que prescrevem máximas religiosas e éticas, mostra que não há a formação do direito profano, tendo em vista que *“a aplicação do direito na Índia não ocultou a peculiar mistura de elementos mágicos e racionais que corresponde, por uma parte, ao caráter da religiosidade e, por outra, à regulamentação teocrática patrimonial da vida”* (Idem, p.610). Para Weber (1992), essa mistura não somente impossibilitou a emergência do direito puramente profano, como também esse último ficou limitado ao desenvolvimento do direito particular de cada estamento profissional.

Na China, não foi tão diferente, pois era a burocracia dominante que controlava a vida e prescrevia máximas religiosas e éticas, tendo em vista que o confucionismo foi um culto de Estado. A irracionalidade do culto de Estado confuciano reside no patrimonialismo existente nele. Diz Weber que *“a irracionalidade da justiça não se encontra condicionada ali na forma teocrática, senão na forma patrimonial”* (Idem, p. 611). Portanto, na China, não havia nem uma educação especificamente jurídica nem uma camada de juristas. Isso é visível numa das passagens da Sociologia do Direito: *“não há uma camada de juristas nem, em absoluto, uma educação jurídica escolar específica, correspondendo ao caráter patriarcal da associação política, que se opõe ao desenvolvimento do direito formal”* (Idem, p. 611).

No direito sagrado do judaísmo, Weber percebe que ele foi comunicado a Moisés no Monte Sinai, tendo como princípio a tradição oral. É, sobretudo, um

direito de obrigações revelado pela profecia jurídica, que influenciou intensamente “... a vida interna da família e da sinagoga e, de modo especial, enquanto ‘rito’...”²⁸, ficando, as normas econômicas restritas à Terra Santa. Nesse sentido, o direito sagrado do judaísmo não foi o terreno propício para o advento de uma ordem jurídica racional que se manifestou no Ocidente, tendo em vista que o direito sagrado no judaísmo se estabeleceu mediante da aliança (*berît*) entre Deus (*Yahweh*) e o povo de Israel, que estabeleceu ensinamentos éticos jurídicos para serem cumpridos por meio de uma lei natural. Desse modo, no direito religioso do judaísmo, não havia a separação entre os mandamentos sagrados e o direito secular (Weber, 1999:101), mas sim, uma mistura de exigências teocráticas religiosas com as jurídicas, restringindo-se ao direito natural, como lei ou mandamento para todos.

Ao contrário dele, o direito canônico do cristianismo adquiriu uma forma diferente das demais, pois já continha

“princípios racionais e formalmente desenvolvidos (do ponto de vista jurídico) que os outros direitos sacros. Desde o começo, manteve o dualismo frente ao direito profano, com uma separação relativamente mais clara de ambos territórios que em qualquer outra parte. Esse último foi consequência da Antigüidade” (Weber, 1992: 619).

Essa citação nos remete à seguinte pergunta: se foi o direito sagrado do cristianismo que deu a base racional para o direito moderno, quais os elementos que possibilitaram tal atitude? Weber vai buscar esse entendimento na relação entre igreja e o direito profano, tendo em vista

²⁸ M. Weber. *Economia y Sociedad*, p. 616

“... que em sua própria administração persistiam as tradições racionais do direito romano (...). A educação universitária ocidental separou na Idade Média o ensinamento da Teologia, por uma parte, e o direito profano, por outra, da doutrina canônica jurídica, e impediu o aparecimento de elementos híbridos de índole teocrática, que surgiram em outras partes. A metodologia estritamente lógica e jurídica profissional formada na Antigüidade clássica e na antiga jurisprudência, influenciou poderosamente no direito canônico. A atividade compiladora dos juristas eclesiásticos não teve que referir-se às respostas senão a compilações e decisões dos concílios (...). A índole dos legisladores eclesiásticos influenciou sobretudo o peculiar caráter racional burocrático de seus funcionários (...). Isso foi consequência do contato com a Antigüidade. Em medida mais forte que em qualquer outra comunidade religiosa, a igreja ocidental seguiu o caminho da criação jurídica mediante a formulação racional ...” (Idem, p. 619).

A partir desses elementos, fruto da comparação que fez entre o direito sagrado no Oriente e no Ocidente, Weber chega à conclusão de que apesar

“... das antecipações na Índia (Escola de Mimansa) e das extensas codificações, especialmente no Oriente próximo e de todas as coletâneas de leis indianas e de outras, faltava o que é essencial a uma jurisprudência racional: o rígido esquema jurídico de pensamento dos Romanos e do Direito ocidental por ele influenciado. Uma estrutura como o cânone jurídico só é conhecida no Ocidente” (1982, p.02).

Capítulo II

A ÉTICA PROTESTANTE: A RELAÇÃO ENTRE ATIVIDADE RELIGIOSA E ATIVIDADE ECONÔMICA.

Assim como a religião pode ser a chave de interpretação para a compreensão da cultura, oriental ou ocidental, ela é também um dos determinantes causais da ética econômica capitalista. Trata-se, nesse caso, “... *do exemplo das relações entre o moderno éthos econômico e a ética racional do protestantismo ascético*” (Weber, 1989:12). Mas de que forma podemos compreender essa relação causal, tendo em vista que a religião ou a ética religiosa de determinada religião é, para Weber, um dos determinantes, entre vários outros, da ética econômica do capitalismo Ocidental. Onde se encontra esse nexos causal entre religião e economia?

É no ponto de partida da análise weberiana, ou seja, no sujeito individual, que podemos captar, a partir de suas ações sociais concretas, os nexos causais ou particulares, pois o sujeito weberiano não é uma entidade isolada, possuindo, nesse caso, uma natureza social e, sobretudo, cultural. Ele é o ponto de cruzamento de vários sistemas ou esferas da vida, como a religião, o direito, a arte, a economia (Cohn, 1979).

Para Weber, o ator ou agente social é o principal responsável em conferir sentido às ações práticas, tendo em vista que os fenômenos religiosos e econômicos não são dotados de um sentido imanente e sim, conferidos pelo indivíduo. Partindo dessa lógica, podemos fazer a seguinte pergunta: de que forma o sujeito pode ser ao

mesmo tempo o portador simultâneo de múltiplas ações, sejam elas econômicas ou religiosas?

Essa pergunta nos remete a uma passagem da obra de Cohn, quando se refere ao sujeito weberiano:

“a única sede efetiva, empírica, possível do sentido é o agente, o sujeito que comparece assim, para usar o termo do próprio Weber, como seu portador (...). O sujeito individual constitui, para ele, o limite ‘para cima e para baixo’ da realização de sentido. A noção de sujeito desempenha um papel absolutamente fundamental no esquema weberiano por mais uma razão, ligada à anterior. É ele o portador simultâneo de múltiplos sentidos” (Cohn, 1979: 93).

Isso implica dizer, portanto, que Weber atribuiu ao homem historicamente concreto, ou seja, o “homem de cultura”, como ele próprio se refere, à capacidade de conferir sentido ao mundo²⁹. É nele que se cruzam e interagem sentidos diferentes, pois o sujeito (homem de cultura) “... não é apenas o único portador efetivo de sentidos, mas também é a única sede possível do estabelecimento de relações entre eles, pois é nele que se encontram ” (Idem, pp.93-94).

Portanto, é o indivíduo, enquanto ser particular, que possibilita o encontro dessas várias ordens, religiosas e econômicas, “no sentido em que ele participa de todas as ordens (...). E assim esse indivíduo realiza a integração do conjunto social ” (Dias, 1993:42). Assim, como Cohn (1979) e Dias (1993), Löwith (1997) caminha na mesma direção em apontar para o fato de que é necessariamente no homem que a problemática da ordem social e econômica se manifesta e se revela.

²⁹ G. Cohn. Max Weber, Col. Grandes Cientistas Sociais, p. 97; Consultar: M. Weber. Sobre a Teoria das Ciências Sociais, p. 39.

Entretanto, para perceber de que forma os indivíduos cruzam sentidos ou ordens diferentes na sua própria ação e, a partir dela, interferem na conduta de outros ³⁰, foi necessário que a análise weberiana se ocupasse de fenômenos de natureza econômico-social, cujo interesse por esse tipo de fenômeno decorre da importância cultural que o pesquisador, o próprio Weber (1991) nesse caso, atribuiu ao fenômeno ou objeto em questão.

Essa postura compreensiva em relação à definição do objeto se configurou com nitidez no ensaio “*A Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais*”, publicado em 1904, para a revista do arquivo de política social. Nele, Weber (1991) distingue vários tipos ou categorias de fenômenos: os “econômicos” (acontecimentos da vida que nos interessam apenas pela sua qualidade econômica); os “economicamente condicionados” (cujos efeitos econômicos pouco nos interessam sob esse aspecto) e ao final, os fenômenos “economicamente importantes”, como os da vida religiosa.

Perante esses tipos ou categorias de fenômenos, é interessante perceber que Weber não se ocupou apenas de fenômenos, cuja causa e efeito fossem de origem econômica, mas também de fenômenos que “... *em determinadas circunstâncias, podem adquirir uma importância econômica sob esse ponto de vista, dado que deles resultam determinados efeitos que nos interessam sob uma perspectiva econômica. Trata-se de fenômenos ‘economicamente importantes’* ” (Weber, 1991:20).

Esse tipo de fenômeno “economicamente importante” tornou-se mais visível a partir da hipótese que Weber estabeleceu nos seus trabalhos sobre a *Ética Econômica das Religiões Mundiais* “... *através de uma observação geral das*

³⁰ Consultar: M. Weber. *Conceitos Básicos de Sociologia*, pp.9-35.

relações entre as mais importantes religiões culturais com a economia e a estrutura social de seu contexto ... ” (1989:12).

Weber tentou perceber, através dessa hipótese, que, no contexto histórico do Ocidente, a religião apresentou características históricas que a diferenciaram das civilizações orientais. Essas características foram buscadas numa análise comparativa e descritiva³¹ das éticas religiosas das religiões mundiais, na tentativa de perceber de que forma elas se relacionavam com o racionalismo econômico³².

Porém, ao fazer uma análise comparativa das religiões mundiais, Weber (1994) não estava preocupado em estudar a essência do fenômeno religioso e sim, o comportamento ao qual este dá origem pelo fato de apoiar-se em ações comunitárias e coletivas, que só podem ser compreendidas mediante certas experiências e representações particulares.

É, pois, o comportamento ou a conduta do ser religioso, que se concretizam a partir das maneiras de agir e pensar dos indivíduos, que interessa a Weber. A conduta do agente religioso teve origem na ética religiosa, que, para ele, se define como normas de comportamento, cujas infrações podem acarretar punições (Weber, 1994).

Se a ética religiosa se define a partir de formas de comportamento, quem atribui sentido a ela a partir de suas visões coerentes do mundo e da existência respondendo às necessidades imediatas do homem? Para Weber (1982), foram os

³¹ Para Weber (1982), a “descrição da religião não é um trabalho exclusivamente histórico. É tipológico no sentido de que examina o que é tipicamente importante nas realizações históricas das éticas religiosas” (p. 336).

³² O racionalismo econômico refere-se “... à realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (Idem, p.337).

intelectuais historicamente determinados: o profeta judeu, o sábio confuciano, o brâmane hindu, o monge budista mendicante, o guerreiro islâmico, que queria conquistar o mundo, e o teólogo puritano, que determinaram as éticas religiosas de suas respectivas culturas. Por outro lado, apenas o puritano adquiriu no Ocidente, a partir de seu comportamento ético- religioso, uma conduta racional, pois, somente esse último teve predisposição para o que Weber chamou de racionalismo prático³³.

A relação entre o comportamento ético religioso do puritano e sua relação com o ethos econômico aparece nitidamente em seu célebre estudo sobre a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*³⁴, cuja versão original é de 1904-05. Nessa obra, Weber (1989) tenta comprovar que o capitalismo não se desenvolveu do acúmulo de metais preciosos por meio de pirataria,³⁵ nem muito menos pelo “impulso para o ganho”, que existiu em toda a espécie humana (seja garçons, prostitutas, piratas, mendigos, artistas, entre outros), e em todas as épocas da história. Ao contrário disso, mostrou que o capitalismo se desenvolveu como fenômeno significativo a partir de uma combinação de elementos devidamente identificados na realidade histórica e particular do Ocidente. Entre eles, podemos citar o desenvolvimento da *ciência*, ocidental que se baseou nos métodos de observação e experimentação; o *direito* racional, que foi produto do intelecto grego;

³³ O racionalismo prático para Weber corresponde ao racionalismo econômico, ou seja, baseia-se em “... cálculos tecnológicos e econômicos e no domínio da natureza e do homem...” (Idem, p. 328). Cabe ressaltar que o expoente desse tipo de racionalismo foram as classes médias: comerciantes (mercadores e artesãos) (Weber, 1982:323).

³⁴ Para Tawney, esses estudos constituem o primeiro passo para a sua obra de maior envergadura, que ele intitulou de “*Ética Econômica das Religiões Mundiais*” (1971: 14).

³⁵ Além da “*Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*”, no quarto capítulo da História Geral da Economia, Weber é enfático em dizer que “o acúmulo de riquezas, tal como se deu com o comércio colonial, possui escassa importância para o desenvolvimento do capitalismo moderno, afirmação que fazemos em oposição à tese de W. Sombarte. O comércio colonial permitiu, na realidade, uma ampla acumulação de riquezas, mas, em compensação, não estimulou a organização do trabalho, à maneira especificamente ocidental, de vez que se apoiava em princípio espoliativo, e não em cálculo de rentabilidade baseado nas possibilidades do mercado” (1968:268).

o *Estado* moderno, com um corpo de funcionários especializados; uma *administração* orientada por regras formais; uma *contabilidade* racional, que calculou e contabilizou os lucros de capital da empresa; o *trabalho livre*, que só pode existir a partir da *organização do trabalho em moldes capitalistas*. Essa combinação de elementos unidos em um todo conceptual, Weber denominou de *individualidade histórica*. Sobre tal conceito histórico, vale lembrar o que diz Cohn, resgatando o próprio Weber

“... ‘individualidades históricas’, vale dizer a [sic] construção de um todo unitário a partir de traços selecionados do próprio decurso histórico. O exemplo mais acabado disso é o da ‘civilização ocidental’ ou, mais particularmente, do capitalismo. Sabemos que, na realidade, é a busca e a análise da especificidade dessa configuração histórico-individual que está no centro de toda a reflexão weberiana ” (1979:94).

O ponto fundamental de tudo isso é que esse conceito histórico (que pode fazer-se representar tanto pela civilização ocidental, como pelo capitalismo), articula-se a partir de um núcleo de sentido: *a racionalização*, a chave nuclear para a compreensão da “*individualidade histórica*” (Cohn, 1979: 94-97), na medida em que procura, nessa configuração histórica individual, um tipo de racionalização que ocorreu de forma marcante no Ocidente. Entretanto, para explicar o processo de racionalização moderna que teve sua especificidade no Ocidente, Weber (1989) não se refere apenas às condições econômicas, técnico-científicas e jurídicas, mas também à capacidade e à disposição que os agentes sociais têm em adquirir condutas e práticas racionais de vida. Trata-se de saber que, além desses traços

significativos³⁶ que Weber selecionou no curso histórico do Ocidente, há um fio condutor que atravessa toda a sua obra: “... *a formação de um espírito racional e sua concretização com a emergência do capitalismo*” (Ortiz, 1980:110). Importa, portanto, saber de onde provém esse espírito ou mentalidade racional?

Weber foi buscar essa explicação no comportamento e na mentalidade dos principais líderes do mundo dos negócios e nos proprietários de capital, pois o agir racional desses empreendedores “... *encontrou sua específica expressão histórico-social na ‘ascese intramundana’, típica do protestantismo calvinista e puritano*” (Marramao, 1997:51).

A maior participação de protestantes na propriedade de capital pode ser explicada, em grande parte, por fatores que remontam ao passado histórico do séc. XVI, quando o domínio da igreja católica, apoiado na revelação divina, no pecado original e no juízo final, perdia seu poder em grande parte para o calvinismo, que definitivamente colocava por terra toda a autoridade eclesiástica da igreja na Idade Média, derrubando o abismo que havia entre o homem e o divino³⁷. Essas duas potências históricas lutaram no âmbito das relações sociais e econômicas concretas, como também em nível de mentalidade. Entretanto, chega um momento em que

“...o domínio da Igreja católica ‘punindo o herege mas perdoando ao pecador’ (no passado, ainda mais do que agora), é apenas (...) tolerado por povos de caráter econômico inteiramente moderno, e

³⁶ Os traços significativos do capitalismo (ou da civilização ocidental) acima mencionados são de caráter genético, na medida em que “... o caráter genético do tipo deriva da circunstância de que sua construção está subordinada à importância significativa que os traços dos eventos ou processos empíricos selecionados para compô-los assumem para o pesquisador em termos das suas conseqüências aqui e agora ...” (Cohn, 1979: 96).

³⁷ Assim como Weber, Troelsch enfatiza também, em sua análise sobre o protestantismo, o individualismo e a intramundandade como características fundamentais da cultura moderna. Essa nova potência, calcada no protestantismo, cavou “... o abismo entre o divino e o humano, e reconheceu a existência no homem como um princípio autônomo gerador de verdade e ética ...” (1951: 19), e do seu próprio destino (cf. Weber, 1989).

nasceu entre as mais ricas e economicamente mais avançadas nações da Terra, por volta do séc. XV ” (Weber, 1989:20).

O poder tradicional da Igreja católica, que foi o intelectual orgânico do feudalismo, começou a perder terreno com a Reforma³⁸. A partir daí, tornou-se apenas tolerado pelos países de caráter econômico inteiramente moderno. Esses países tiveram uma influência marcante do calvinismo, na medida em que foi “... *introduzido no século XVI em Genebra e na Escócia, na passagem do século XVI para o século XVII, em grande parte dos Países Baixos, no século XVII na Nova Inglaterra ...* ” (1989:20).

Foi o calvinismo reformado, ao contrário da igreja católica, que perdia seu controle sobre a vida cotidiana, que gerou um tipo de controle sobre o indivíduo antes nunca visto. Os reformadores dos países que alcançaram um alto grau de desenvolvimento econômico queixavam-se não do controle excessivo, mas da falta dele (Weber, 1989).

Nesse sentido, o calvinismo³⁹ adotou um tipo de comportamento ético, que exigiu um maior *controle* do indivíduo sobre suas próprias ações e, além disso, propiciou uma *educação* religiosa, que foi difundida no interior do lar e da família, impondo ao indivíduo a escolha do ofício e, conseqüentemente, da sua carreira profissional. Isso contribuiu certamente para explicar por que os “... *protestantes*

³⁸ O protestantismo, que teve o seu ponto de partida na reforma que Lutero fez da Igreja “não é mais que uma transformação do catolicismo, um prolongamento dos problemas católicos, que oferece novas respostas” (Troelsch, 1951:38). Uma dessas respostas, segundo o autor, é a *certeza da salvação*, já discutida no catolicismo da Idade Média, tendo sua certeza de salvação ancorada num instituto hierárquico de salvação da igreja sacerdotal, que se apóia nos sacramentos. Por outro lado, no protestantismo, a certeza de salvação torna-se pessoal e direta, sem intermediários, ou seja, da hierarquia sacerdotal (Idem, pp. 38-39-40)

³⁹ É interessante ressaltar que “tanto a massa dos seguidores como, principalmente, os mais firmes defensores deste movimento ascético, que, em seu sentido mais amplo, foram definidos por esta ambígua palavra ‘*puritanismo*’” (Weber, 1989: 66, grifo meu).

foram mais atraídos pelas fábricas, onde preenchiam as camadas superiores da mão-de-obra especializada e as posições administrativas ” (Idem, p. 22).

Essas atitudes nos levam a pensar em que a participação dos protestantes nas posições de gerentes e proprietários da moderna vida econômica não se deve apenas à riqueza material por eles herdada, como Weber bem descreve numa das passagens de sua obra:

“...a maior participação dos protestantes nas posições de proprietário e gerente da moderna vida econômica seja atualmente encarada, em parte pelo menos, como simples resultado da maior riqueza por eles herdada. Ao mesmo tempo, contudo, há certos outros fenômenos, cuja relação de causalidade não pode ser interpretada da mesma maneira ...” (Idem, p.21)

Mas deve-se, principalmente, a outros tipos de relação de causalidade, que dizem respeito ao tipo de mentalidade, absorvida da educação doméstica. Esse espírito ou mentalidade foi presente tanto no trabalhador livre especializado, enquanto classe dirigida, como também no empresário (enquanto classe dirigente), que sacrificou a sua vida na construção da grande empresa, em cujo lucro investiu incessantemente. Ambos estavam movidos pela idéia de vocação, fruto de um espírito, cujo *“agente educacional foi o calvinismo”* (Weber, 1989:146). Esse agente atribuiu sentido a sua ação no mundo, criando uma mentalidade ou estilo próprio de vida. Esse espírito, que se percebe através da mentalidade, cuja materialização se dá a partir da ação concreta dos indivíduos, aparece ora implícito, ora explícito e carregado de tinta em várias passagens. Entre elas, podemos citar duas:

“... ‘espírito’ do capitalismo - no sentido de estilo de vida normativo baseado e revestido numa ética ...” (1989:37).

“... quando usarmos provisoriamente a expressão espírito do moderno capitalismo para descrever aquela mentalidade que do ponto de vista profissional equívale ao ganho sistemático e racional (...) isto se justifica pelo fato histórico de que aquela atitude mental tenha encontrado sua mais condizente expressão na empresa capitalista ...” (Idem, p.42).

Essas duas citações traduzem claramente a definição de “espírito” para Weber, ou seja, como estilo de vida ou mentalidade. A partir dessa última, foram disseminadas virtudes, como a obtenção de mais e mais dinheiro por meio de uma atividade profissional contínua e afastamento total dos prazeres da vida, que foram necessárias ao tipo de industrial moderno, produto do puritanismo⁴⁰.

“Foi, portanto, sua urgência interior que impulsionou o puritano a acumular incessantemente capitais e intensificar constantemente a produção, ao mesmo tempo que praticava a abstinência dos bens de consumo ” (Mommesen, 1971:96).

O puritano, a partir da sua conduta ética de vida, influenciou outros indivíduos e, portanto, grupos inteiros na medida em que o senso comercial e capitalista, que foi fruto desse comportamento ético,

“.... se misturou nas mesmas pessoas e grupos, com forma mais intensa de religiosidade que penetrando em todos os setores, dominou todas as suas vidas (...). Essa combinação se manifestou especificamente no calvinismo, em todos os países em que ele surgiu e dominou ” (Weber, 1989: 25).

⁴⁰ Consultar: M. Weber. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (notas do autor nº 5, ref. II capítulo), p. 139; W. Mommsem. *La Sociologia Política de Max Weber y su Filosofía de la Historia Universal*, p. 96.

Porém, essa combinação de idéias não ficou restrita apenas ao seu espaço inicial (da Europa, mas também influenciou decisivamente a América do Norte), alcançando, por sua vez, gerações inteiras, que acumularam sua experiência e o seu saber. Isso se deu principalmente quando o ascetismo protestante começou a remodelar o mundo, partindo, é claro, da sua mentalidade econômica de vida.

Entretanto, na época de sua expansão, o protestantismo ascético já estava intrinsecamente "... ligado em qualquer país a uma determinada classe social (como eram aliás os demais ramos do protestantismo), de uma maneira tão característica, e de certa forma, 'típica'..."(Weber,1989:25). Nos Estados Unidos, por exemplo, as seitas e as congregações religiosas eram sinônimo de força moral e política. A admissão do indivíduo nas seitas puritanas - batistas ou metodistas - era uma forma de garantir qualidades morais e, sobretudo, as qualidades exigidas em questões de comércio. Assim, o indivíduo só poderia ser aceito caso passasse por "... um exame e uma comprovação ética no sentido das virtudes que estão a prêmio para o ascetismo ao mesmo tempo íntimo e voltado para o mundo, do protestantismo, e, daí, para a tradição puritana antiga" (Weber, 1982:353). Sendo admitido, o indivíduo teria crédito garantido para desenvolver suas oportunidades comerciais. Nesse sentido, a admissão em um determinado clube ou associação, como prova da cidadania americana, nasceu, no primeiro momento, a partir da inserção às seitas americanas no sentido de buscar ascensão social e econômica no interior da sociedade americana. Dessa forma, "a congregação religiosa determinava, na verdade, a admissão ou não-admissão ao estamento de cidadania política " (Idem, p.358).

Além de a filiação às congregações e seitas religiosas serem um passaporte para a obtenção da cidadania americana, essas associações propagaram um tipo de mentalidade comercial e econômica. Foram, na verdade, "*o veículo típico de ascensão social para o círculo da classe média empresarial. Serviam para difundir e manter o ethos econômico burguês e capitalista entre as amplas camadas das*

classes médias (inclusive os agricultores)” (Idem, p. 354). Conseqüentemente, a classe média passou a ser, sem dúvida, a portadora legítima dessa orientação religiosa na sociedade americana.

Esse exemplo nos remete ao fato de que todas as religiões, fossem elas ocidentais (o protestantismo ascético e, mais especificamente, o calvinismo) ou orientais (confucionismo ou hinduísmo), exerceram uma influência decisiva no modo de vida das camadas historicamente determinadas. No Ocidente e, mais precisamente, na América do Norte, a religião reformada estava ligada às camadas médias burguesas.

As camadas médias burguesas, tanto na Europa ocidental quanto na América do Norte, foram portadoras de um modo de vida que tinha como característica fundamental a aquisição de mais e mais dinheiro, encarada como uma finalidade de vida, tornando-se um valor superior à própria felicidade.

A aquisição econômica como virtude religiosa era um meio de satisfazer as necessidades materiais do próprio homem no mundo. Essa atitude se inverteu na medida em que o homem se tornou mais dominado pela produção de dinheiro, subordinando-se a ela como um fim em si mesmo. “ *Esta inversão (...) tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente o princípio orientador do capitalismo* ” (Weber, 1989:33).

Essa virtude religiosa passou a ser encarada pelo indivíduo como uma condição natural, tendo em vista que ela era o resultado de uma *vocação* eficiente. Por isso, o indivíduo deveria dedicar-se à atividade profissional (verdadeiro sinal de vocação) como meio de aumentar e acumular capitais. O dever profissional, utilizado como um meio necessário para ganhar dinheiro dentro da ordem econômica, mais do que uma simples virtude, foi uma máxima ética que teve aceitação por parte dos “ *usuários individuais, quer se trate dos empreendedores,*

quer dos trabalhadores das modernas empresas capitalistas... ” (Weber, 1989:34). Essa máxima contribuiu, necessariamente, para a existência do capitalismo atual⁴¹.

Tal atitude para o trabalho foi resultado de um árduo processo educacional, que se manifestou nos grupos puritanos. A formação ético-religiosa, desenvolvida por esses grupos, teve uma eficiência muito grande sobre a conduta de vida do homem e da ordem econômica ocidental, na medida em que possibilitou uma educação econômica, considerando-se a grande

“capacidade de concentração mental e o sentimento de obrigação absolutamente essencial para com o trabalho, estão aqui combinados com uma economia estrita que calcula a possibilidade de altos vencimentos, um autocontrole e uma frugalidade frios que enormemente aumentam a capacidade de produção. Isto fornece uma base das mais favoráveis para a concepção do trabalho como um fim em si, como um valor que é condizente com o capitalismo; as oportunidades de superar o tradicionalismo são aqui muito grandes devido à educação religiosa ” (Idem, p.40).

Nesse sentido, foi no interior da família que a educação religiosa se disseminou, dando ao homem de cultura (ao puritano) a possibilidade de integrar várias esferas (religiosa e econômica) e, a partir dessa interação, gerar uma ação voltada para o trabalho como um valor último de vida. Dessa forma, o puritano desenvolveu um sentimento de obrigação em relação ao trabalho combinado à forte acumulação econômica de capitais. Essa combinação criou um terreno consistente

⁴¹ Weber define o capitalismo como realização e “... satisfação de necessidades de um grupo humano, com caráter lucrativo e por meio de empresas, qualquer que seja a necessidade de que se trate ” (1968:249). Na empresa, o indivíduo estaria, portanto, envolto em um imenso cosmo, que dita as relações de mercado e o obriga a conformar-se com as regras de ação capitalistas. Por outro lado, é interessante ressaltar que não iremos analisar em detalhes os inúmeros traços caracterizadores dessa “individualidade histórica”, que é o capitalismo, mas apenas enfatizar um dos seus tipos caracterizados: a ética protestante.

para a superação do tradicionalismo, enquanto mentalidade econômica ainda ligada a padrões tradicionais do feudalismo.

A ação racional capitalista, que foi produto do puritanismo, encontrou no tradicionalismo o seu mais forte oponente, tendo em vista que esse traço orientador do trabalho pré-capitalista restringia o homem de acumular capitais e investir além das suas necessidades tradicionais, permitindo, assim, que o homem não desejasse *“‘por natureza’ ganhar cada vez mais dinheiro, mas simplesmente viver como estava acostumado a viver, e ganhar o necessário para esse fim ”* (Idem, p.38).

O espírito do trabalho profissional, que deu ao capitalismo sua energia expansiva, originou-se no mosteiro e, fora dele, encontrou guarida na classe social burguesa. Foi na *“média e na pequena burguesia que os empreendedores foram recrutados. Eram, em sua maioria, aí como alhures, típicos representantes, tanto da ética capitalista, como da religião calvinista ”* (Idem, p.146, notas n.º 20).

Foram os homens de negócios recrutados nas classes médias e não os ousados e inescrupulosos especuladores e aventureiros econômicos (existiram em todos os períodos da História), que promoveram uma mudança significativa na vida econômica. Por suas qualidades éticas, desprezavam qualquer ostentação ou despesas desnecessárias, tendo em vista que a riqueza não era para eles um desfrute pessoal e sim, um meio para aumentar a glória de Deus, partindo dos investimentos materiais.

A concepção de ganhar dinheiro como um fim em si mesmo, ao qual as pessoas em geral ou grupos inteiros de formação religiosa, como também os homens de negócios, recrutados na religião reformada e, conseqüentemente, na classe média, estiveram ligadas, foi de fundamental importância para o capitalismo. Esse, por sua vez, necessitou *“desta devoção à vocação para ganhar dinheiro, pois ela configura uma atitude para com os bens materiais, que está intimamente adaptada a este sistema”* (Idem, p.47).

Se foi a idéia de *vocação* que determinou o estilo de vida do empreendedor capitalista, cabe, então, perceber de que rol de idéias se originou essa concepção, aparentemente tão irracional, mas que tem sido e ainda é um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista (Weber, 1989), tendo em vista que a vocação, ainda hoje, continua atuando na sociabilidade humana, levando a todos ou a cada um dos indivíduos a cumprir a sua missão voltada para o trabalho vocacional (Cf. Ianni, 1997:17).

2.1. Luteranismo, Vocação e Ação Tradicional Pré-capitalista

Foi Lutero quem empregou pela primeira vez a palavra *beruf*⁴² no sentido puramente secular, não perdendo, é claro, sua conotação religiosa. Esse novo significado da palavra *vocação* originou-se “*em sentido contemporâneo das traduções da Bíblia, da mentalidade do tradutor e não do texto original*” (Weber, 1989:52).

Nesse sentido, diz-nos Weber que o conceito de *vocação* foi produto da Reforma⁴³, pois não existiu nem no catolicismo nem na Antigüidade Clássica, uma palavra que expressasse esse mesmo significado. Portanto, ela “... *aparece pela primeira vez na tradução de Lutero [e] depois disso, rapidamente adquiriu seu significado atual na linguagem cotidiana de todos os povos protestantes...*” (Idem, p. 52).

⁴² Nas Notas do Autor, Weber escreve que “... a palavra *Beruf* (...) não aparece em nenhum idioma, que agora a contenha em seu atual sentido secular, antes da tradução da Bíblia feita por Lutero. (...) A tradução de Lutero, no trecho de Sirach, é, até onde eu sei, o primeiro caso em que aparece a palavra alemã *Beruf* em seu atual sentido puramente secular” (1989, p.153, nota nº 03).

⁴³ Consultar: M. Weber. *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo*, p.53 ; A. Giddens, *Capitalismo e a Moderna Teoria Social*, p.185.

O significado de “vocação” em Lutero aparece ligado à valorização do cumprimento do dever, privilegiando a atividade profissional mediante o trabalho. Essa valorização é, sem dúvida, algo novo e produto da Reforma. Não perdendo, é claro, seu caráter religioso, tendo em vista que Lutero atribuiu um significado religioso a esse conceito.

Apesar da grande contribuição de Lutero para a Reforma, em relação ao conceito de *vocação*, não podemos considerá-lo como o principal mentor do “espírito do capitalismo”. Cabe aqui, portanto, a seguinte pergunta : Por que o luteranismo não pôde ser identificado com o “espírito do capitalismo”?

Para responder a tal questão, é preciso levar em conta que a concepção de *vocação* em Lutero desenvolveu certos aspectos tradicionalistas, pois, embora o luteranismo tenha representado um importante avanço em relação ao catolicismo ao dar um novo significado à vocação, não conseguiu romper definitivamente com os princípios de valores que orientavam a ação do tradicionalismo⁴⁴. A atitude tradicional tornou-se evidente nas “*numerosas manifestações de Lutero contra a usura e a tomada de juros, que comparada às da Baixa Escolástica (de um ponto de vista capitalista) constituem concepções ‘retrógradas’ da natureza da aquisição capitalista*” (Idem, p. 55).

Além de manifestar-se contra a usura e os juros, o luteranismo assumiu, em relação à concepção de vocação,

“uma coloração tradicionalista baseada na idéia de Providência. Segundo esta, o indivíduo deve, fundamentalmente, permanecer na

⁴⁴ Weber define o tradicionalismo como “... atitudes tomadas em relação ao dia habitual de trabalho e à crença na rotina diária como normas invioláveis de conduta ...” (1982:340).

profissão e na posição em que Deus originalmente o colocara, e a sua aspiração deve manter-se dentro dos limites dessa sua condição de vida” (Idem, p.57).

Essa idéia de Providência permitiu que o homem se adaptasse à sua condição de vida, na medida em que permanecesse “*em seu posto e na atividade secular em que o chamado do Senhor o tivesse achado e nele continuar trabalhando como antes, não constituindo, dessa forma, a pobreza um peso para os outros*” (Idem, p.56).

O tradicionalismo reside no vínculo incondicional que o indivíduo tem com a divina Providência, tornando-se um recipiente do divino na medida em que somente ele poderia decretar a ordem social vigente e a disposição do homem em sociedade, pois o indivíduo deveria esperar a vinda de Deus na mesma posição ou atividade profissional em que ele originalmente o achou. Isso mostra que a relação do homem com a providência divina estava intrinsecamente ligada a certas atitudes tradicionais em relação ao trabalho, ou seja, resistentes a novos métodos de trabalho na medida em que deveria permanecer no mesmo ofício que Deus lhe ordenara. Isso vai de encontro as próprias palavras de Weber, quando enfatiza a atitude de resistência que os luteranos tinham em relação ao trabalho fabril:

“os atuais homens de negócios mantêm algumas vezes empregados domésticos estritamente luteranos, que ainda hoje, por exemplo na Vestefália, pensam em termos amplamente tradicionais. Sem ingressar no sistema fabril, e apesar das tentações de ganho mais elevados, eles resistem à mudança nos métodos de trabalho, e, como justificativa afirmam que no outro mundo, tais inovações não farão nenhuma diferença ” (Idem, p.162).

Nesse sentido, Weber percebe, através dessas observações sobre luteranismo, a conotação tradicionalista dada à idéia de vocação no que tange as suas atitudes em relação ao trabalho, porque os valores sociais e morais, disseminados pelo

luteranismo ainda estavam ligados ao tradicionalismo feudal,⁴⁵ com sua atitude rígida às inovações que estavam se processando em relação ao trabalho. Todavia, Weber não desconsiderou o desenvolvimento religioso inteiramente pessoal dado por Lutero à idéia de vocação⁴⁶. Entretanto, é necessário considerar o fato de que essa significação

“ não pode ser derivada diretamente da posição de Lutero e da sua igreja frente à vocação secular, e, provavelmente, não será tão fácil encontrá-la, como em outras correntes do protestantismo.

Devemos, assim, voltar a nossa atenção para aquelas em que, numa relação entre o modo de vida e o ponto religioso, ela seja mais fácil de perceber do que no luteranismo.” (1989, p.58)

Nesse caso, o olhar weberiano deslocou-se para as correntes que compõem o “protestantismo ascético”, tendo em vista que nelas se desenvolveram idéias religiosas (como a predestinação e, conseqüentemente, a idéia de vocação), que influenciaram profundamente a conduta prática do homem moderno.

⁴⁵ Quando Weber analisou o capitalismo, referiu-se também a outro sistema econômico, o feudalismo. Para mostrar o contraste entre esses dois sistemas, estabeleceu tipologias de ações orientadas por valores tradicionais e racionais. O tradicionalismo, por exemplo, “significa para Weber fixação em padrões imutáveis diante de opções concretas. Racionalidade, por outro lado, implica uma avaliação contínua das opções em termos de custos relativos para a sua concretização” (Birnbaum, 1997:101). O luteranismo, dessa forma, refere-se ao primeiro tipo de ação. O capitalismo e o feudalismo são, portanto, tipos ideais que determinam épocas históricas e têm, nesse caso, a função de compreender o fenômeno social a partir de suas ações, sejam elas tradicionais (como no luteranismo) ou racionais (no caso do capitalismo) (Ortiz, 1980: 118).

⁴⁶ Para Weber, a Reforma é impensável sem o desenvolvimento religioso inteiramente pessoal de Lutero (1989:58).

2.2. Predestinação e Vocação no Protestantismo Ascético

Os representantes históricos que compõem o conceito geral do “protestantismo ascético” foram quatro: o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas batistas (Weber, 1989:65). Nenhuma dessas quatro correntes foi totalmente independente, pelo contrário, relacionavam-se intimamente entre si, não se podendo, dessa forma, estabelecer entre elas uma distinção muito clara.

Weber não procura nesses movimentos ascéticos os ensinamentos teóricos e oficiais dos compêndios de teologia moral, mas, sim, as sanções psicológicas que se originaram nas crenças e nas práticas da vida religiosa, que passaram a prender, conduzir e orientar os indivíduos de acordo com a conduta ético- social do protestantismo⁴⁷.

As sanções e os dogmas, encontrados nas crenças e práticas religiosas do “protestantismo ascético”, podem somente ser apresentados sob formas de tipos ideais, visto que raramente são encontrados na realidade histórica. Entretanto, é interessante ressaltar que, apesar de os *tipos* serem, em grande parte, formais ou lógicos, frutos de sistematizações intelectuais (Cf. Mommsen, 1971: 88), eles não são *a-históricos*:

“ Seguramente não. É verdade que os tipos ideais propriamente sociológicos - os de dominação, por exemplo - são relativamente vazios de conteúdo histórico, no que se diferenciam dos tipos caracterizadores de ‘individualidade histórica’ - a ética protestante, por exemplo - em que o próprio conteúdo é

⁴⁷ Consultar: M. Weber. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 67

historicamente saturado. Para todos os casos, porém, vale a consideração decisiva de que a natureza histórica do tipo ideal não está no seu conteúdo, mas no seu próprio procedimento de construção ” (Cohn, 1979:132).

A historicidade do tipo ideal reside, sobretudo, no caráter significativo que o cientista atribui à realidade empírica ou traços dela, selecionadas para compô-lo. O estabelecimento dos tipos sociais são necessários, nesse caso, porque, além de organizarem a realidade acerca dos movimentos ascéticos em questão, possibilitam a comparação entre eles, no sentido de buscar os traços particulares e significativos de um deles (no caso do calvinismo e, mais precisamente, da ética protestante, que se originou desse movimento ascético), para perceber de que forma o sujeito (o puritano) atribuiu sentido à conduta de vida econômica ocidental. Isso nos remete a pensar na importância significativa que Weber (1991) atribuiu ao “homem de cultura”, por ser ele o único agente dotado da capacidade e da vontade de atribuir um significado cultural ao mundo em que vive.

Ao tratar o “protestantismo ascético” de uma forma sistemática, Weber não propõe fazer um estudo pormenorizado de sua doutrina, mas, sim, analisar de que forma seus elementos afetaram a conduta prática dos indivíduos no que diz respeito à atividade econômica. Em face disso, voltou-se, em primeiro lugar, para o calvinismo⁴⁸, tendo em vista que foi a crença em torno da qual giraram os países capitalistas desenvolvidos, como a França, a Inglaterra e os Países Baixos, em fins do século XVI e no século XVII. Naquela época, a *doutrina da predestinação* era

⁴⁸ Weber não está interessado em estudar “... os pontos de vistas pessoais de Calvino, mas sim, o calvinismo , e isso na forma para a qual ele evoluiu em fins do século XVI e no século XVII nas grandes áreas, onde teve influência decisiva e foram, ao mesmo tempo, representantes da cultura capitalista ”(1989, Notas do Autor n.º 07, p.165).

considerada um dogma característico do calvinismo, embora tenha havido controvérsia⁴⁹ a esse respeito.

Entretanto, não se pode desconsiderar um fenômeno do porte da predestinação⁵⁰. Mesmo porque, se por um lado ele possibilita que se faça um julgamento de fé ou de valor, por outro, pode referir-se à influência que esse dogma teve sobre o processo histórico. Se considerarmos o último ponto, trata-se, então, de investigar “... o significado a ser atribuído àquele dogma em virtude de suas conseqüências histórico-culturais, devemos, certamente, ter por ele alta consideração”(Weber, 1989: 68).

A repercussão da doutrina da predestinação sobre o crente pode ser encontrada nas palavras cheias de autoridade do sínodo de Westminster,⁵¹ ou na importância que esse dogma teve no comportamento dos homens daquela época após a morte de Calvino, quando ganhou posição de proeminência central.

Na doutrina de predestinação calvinista, apenas uma pequena parte dos homens foram predestinados à salvação. Logo, “... apenas uma parte da

⁴⁹ As controvérsias giravam em torno de ser ele “ o dogma ‘essencial’ da Igreja Reformada ou apenas algo acessório ” (Weber, 1989:68).

⁵⁰ Ver os inúmeros exemplos que Weber enumera ao atribuir enorme consideração à predestinação. Num deles enfatiza que “o cisma da igreja católica se tornou inevitável sob Jaime I , desde que a coroa e os puritanos vieram a diferir, também dogmaticamente, exatamente sobre essa doutrina (...).Os grandes sínodos do século XVII, principalmente os de Dordrecht e Westminster (..), fizeram de sua elevação à autoridade canônica o objetivo principal de seus trabalhos ” (1989:68).

⁵¹ Nas inúmeras passagens da *Confissão de Westminster* de 1647, a ênfase à doutrina da predestinação é visível . Aparece nitidamente, por exemplo, no item n.º05, do 3º Capítulo: “ Aqueles do gênero humano que estão predestinados à vida, foram escolhidos para a glória de Deus, antes de efetuada a criação do mundo, segundo sua finalidade eterna e imutável...” (Idem, p. 69)

humanidade será salva, e a outra condenada”(Idem, p.71). Foi Deus⁵² que, dotado de um domínio absoluto, decidiu, no momento da criação, salvar alguns e predestinar outros à danação eterna.

Dessa forma, a idéia de predestinação tornou-se uma convicção religiosa na medida em que influenciou a vida de uma geração inteira, que se rendeu ao sentimento de que a solidão seria o único caminho para encontrar a salvação, tendo em vista que a salvação foi “*para o homem da Reforma a coisa mais importante da vida*”(Idem, p.72).

Nesse sentido, o puritano “*foi forçado a, sozinho, seguir seu caminho ao encontro de um destino que lhe fora designado na eternidade*”(Idem, p. 72), pois só o homem era capaz de entender por si próprio a palavra de Deus. Além disso,

“Ninguém poderia ajudá-lo. Nenhum sacerdote, pois o escolhido só por seu próprio coração podia entender a palavra de Deus. Nenhum sacramento, pois embora os sacramentos houvessem sido ordenados por Deus para aumentar sua glória(...) não são meios de obtenção de graça...” (Idem, p.72).

O cristão calvinista, ao rejeitar o sacramento como meio de salvação (utilizado pelos católicos, daí sua diferença em relação ao calvinismo), rompe também com a possibilidade do sagrado e, ao eliminar o sagrado, destrói com ele o

⁵² Segundo Weber, tanto Calvino como Lutero reconheceram um duplo Deus: De um lado, o Pai Benigno e benevolente do Novo Testamento e, de outro, um déspota arbitrário. Entretanto, em Lutero predominou o Deus do Novo Testamento e, em Calvino não foi a idéia do Pai Celestial do Novo Testamento que venceu e sim, o do Velho, de Jeová. (1989, Notas do Autor n.º 13, p. 166) Nesse sentido, no calvinismo, “desapareceu o Pai Celestial do Novo Testamento tão humano e compreensivo, que se alegra com o arrependimento do pecador (...). Seu lugar é ocupado por um ser transcendental, além do alcance do entendimento humano, que em seus desígnios inteiramente imprevisíveis decidiu o destino de cada um e regulou os mínimos detalhes do cosmos na eternidade”(Idem, p.71).

passado, a tradição dos deuses e santos, dos ritos e das cerimônias. Sendo a cerimônia de origem mágica, soava contrária às forças do Deus puritano. Ao desvalorizar todos os sacramentos como meio de salvação, o puritanismo, ao contrário de todas as outras religiões cristãs, realiza até às últimas consequências a “desmistificação” religiosa do mundo, eliminando a magia⁵³ de sua doutrina ética. A rigor, não acredita em superstições que envolvam as forças mágicas.

Desse modo o puritanismo eliminou todos os elementos emocionais e sensuais da cultura, pois eles, além de fomentarem superstições idólatras e ilusões sentimentais, foram inúteis à salvação. Essa atitude inteiramente negativa do puritanismo - de total solidão do indivíduo - imprimiu ao homem uma conduta despida de ilusões e um forte individualismo de inclinação pessimista⁵⁴.

O homem puritano teve de caminhar solitariamente em busca do seu destino, já que não nutria nenhuma confiança pela confissão⁵⁵ feita ao sacerdote (intermediário de Deus na religião católica), muito menos ao seu melhor amigo⁵⁶. Só Deus poderia ser seu confidente mais íntimo.

A busca da salvação tornou-se solitária quando se estabeleceu um intercâmbio com Deus a partir do profundo isolamento espiritual. Isso nos remete ao comentário que Birnbaum faz sobre o isolamento do crente, quando analisa a ética calvinista à luz da obra weberiana:

⁵³ Consultar: M. Weber. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 72.

⁵⁴ Os traços marcantes dessa conduta de vida “...podem ser identificados no ‘caráter nacional’ e nas instituições dos povos de passado puritano...” (Weber, 1989:73).

⁵⁵ Segundo Weber “... o desaparecimento da confissão (...) Foi este o acontecimento de maior importância. Em primeiro lugar, ele é o sintoma do tipo de influência exercido por esta religião” (Idem, p.73).

⁵⁶ Baxter e Bayle recomendavam “... profunda descrença até do mais íntimo amigo (...) não se confiar em ninguém e nunca dizer algo de comprometedor a quem quer que seja” (Idem, p.73).

“ Para o crente isto cria um terrível isolamento interno, uma terrível carga de ansiedade para saber se ele é um dos eleitos. Esta ansiedade empurrou o desenvolvimento do calvinismo (depois do Calvino) para uma direção puritana (...).Destituído do consolo da confissão, destituído da concepção interiorizada da graça que existia no luteranismo (o calvinismo desconfiava dos sentimentos, considerando-os quiméricos)... ” (1997:114).

Ao preocupar-se fundamentalmente com a salvação de sua alma em razão das exigências de sua religião, o puritano só desejava apaziguar-se numa atividade profissional incessante (Mommsen, 1971:97). Dedicando-se ao trabalho, o puritano resistiu impiedosamente aos fortes laços pelos quais se ligava ao mundo, a seus sentimentos e emoções fraternais pelo próximo. O amor ao próximo refere-se *“em primeiro lugar, ao cumprimento de tarefas diárias dadas pela lex naturae, assumindo então um caráter peculiarmente objetivo e impessoal”*(Weber, 1989:75). Em face disso, o ascetismo puritano restringe a *ética da irmandade*⁵⁷ com o intuito de executar a vontade de Deus. A ética da irmandade, que se vinculava à religiosidade tradicional das igrejas católicas e luteranas, é agora, definitivamente, eliminada da doutrina calvinista.

O homem puritano, ao destituir-se dos liames da tradição, confina-se em sua cela de prisão, onde só ouve aplausos *“de um mundo crente, descrevendo as*

⁵⁷ A ética da irmandade refere-se, basicamente, ao amor fraternal e companheiro que faz parte das relações sociais que são encontradas no âmbito da “comunidade”. Nesse sentido, a concepção de Tönnies de *Gemeinschaft* (comunidade), segundo Mitzman, tem uma enorme influência na obra de Weber. Ela aparece nas entrelinhas de suas análises, quando relaciona o cristianismo com a *Gemeinschaft* do amor acósmico que surge, no interior da comunidade e, mais precisamente, das relações fraternais da família. No cristianismo, Weber percebeu *“...a confusa mistura de elementos ascéticos e místicos. A solução (...) se encontra no abandono do calvinismo da ética da irmandade, que permitiu ao seu racionalismo ascético funcionar sem a fricção dos domínios carentes do amor (...) e no abandono místico do mundo ”*(1976: 190, grifo meu).

emoções do fervoroso puritano preocupado somente com a sua salvação ” (Weber, 1989:74).

Esse homem guarda *afinidades eletivas* com Ulisses, o personagem da Odisséia, de Homero. Ulisses representa a própria espécie humana que, ao retornar a Ítaca (sua casa), depois de sua viagem, não é mais o mesmo homem. Esse herói se apresenta agora como o protótipo do homem burguês, viril e dirigido a fins. Ao vencer as potências míticas que se apresentam nas figuras das *Sereias, Possêidon, Circe, Polifemo*, entre outros, perde a sua espiritualidade humana, confinando-se à prisão eterna da frieza burguesa diante de um mundo desencantado (Cf. Horkheimer, 1985, pp.64-69-71).

As afinidades eletivas vinculam-se à forma pela qual o calvinismo propõe, através da idéia de *vocação*, a inserção do indivíduo no mundo e sua forte combinação entre o santo e o cidadão burguês universal. Ao render-se à atividade profissional e à busca incessante da riqueza, o santo puritano transforma-se no legítimo cidadão burguês, frio e calculista, despido da plenitude e da beleza humana.

Ao considerar-se santo, o puritano buscou como finalidade de vida aumentar a glória de Deus, na medida em que foi predestinado a obtê-la, tendo em vista “... *que o mundo existe para a glorificação de Deus, e somente para este fim. O cristão eleito está no mundo apenas para aumentar esta glória, cumprindo seus mandamentos ao máximo de suas possibilidades*” (Weber, 1989:75).

Por mais que se considerasse um santo, o puritano vivia numa incerteza terrível. Essa incerteza o levou a questionar-se sobre sua própria eleição: Sou ou não um eleito de Deus? Qual o sinal para tal eleição?

Essa dúvida sobre a eleição não afetou Calvino, uma vez que ele se considerava um eleito, ou seja, “ *um agente escolhido pelo Senhor e estava certo de sua própria salvação*” (Idem, p. 76). A certeza de Calvino - de considerar-se um

eleito - por si só era insatisfatória, pois os crentes, seus discípulos, não tinham a mesma certeza. Nesse sentido, aos ensinamentos de Calvino foram acrescentados dois princípios fundamentais para a conduta puritana de vida: em primeiro lugar, o indivíduo tinha a obrigação de “... *considerar-se um escolhido e de combater todas as dívidas e tentações do demônio* ” (Idem, p.77), pois, caso agisse contrário, daria provas de falta de fé e de autoconfiança; em segundo lugar, para alcançar a autoconfiança, era necessário que o indivíduo se dedicasse a uma *atividade profana* para afugentar as incertezas religiosas acerca do seu estado de eleição, ou estado de graça. A atividade profissional, além de ser o meio adequado para o indivíduo afugentar as dúvidas religiosas (de ser ou não um eleito), passou a ser também o sinal de eleição.

Como o puritano desconfiava de todos os sentimentos e emoções, sua fé só poderia ser provada por meio das *boas obras*. Essa última deveria ter um caráter objetivo e impessoal a fim de proporcionar uma base segura para a salvação. As *boas obras* verdadeiras se concretizariam a partir de uma conduta cristã voltada para “aumentar a glória de Deus”, que seria desejada e possibilitada por Deus. Para aumentar a glória, o puritano transformou-se num instrumento da vontade divina, tendo de trabalhar o dia todo em favor do que foi lhe destinado. As “boas obras” são, portanto “... *indispensáveis como um sinal de escolha. Eram os meios técnicos, não de compra da salvação, mas de libertação do medo da condenação* ” (Idem, p.80).

Desse modo, a salvação no puritanismo estava intrinsecamente ligada às “boas obras”, necessárias à salvação. Elas formavam um sistema integrado, não permitindo um único pecado, pois o mesmo levaria à destruição de toda uma vida baseada no autocontrole intenso sobre os atos e conduta. O arrependimento do puritano se daria na conduta diária, não permitindo sequer uma fraqueza que o impossibilitasse de seguir seu destino inexorável em busca da salvação. Assim, no puritanismo “*não havia lugar para o ciclo humano dos católicos de: pecado, arrependimento, reparação, relaxamento, seguidos de novo pecado*” (Idem, p. 82),

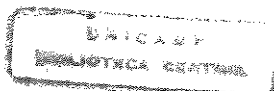
que consistia numa sucessão de atos isolados, e muito menos para a absolvição católica dada pelo sacerdote, que, representando a empresa de salvação, tinha em suas mãos a chave da vida eterna. Por isso, o católico cristão voltava-se para ele arrependido e penitente.

No puritanismo, não houve lugar para atos irracionais, permitindo sempre a reparação dos pecados (usada para melhorar as possibilidades de salvação no catolicismo), nem das súplicas que davam vazão a sentimentos e emoções. Ao contrário disso, o puritanismo desenvolveu “... *um método sistemático de conduta racional com a finalidade de superar o status naturae, para liberar o homem do poder de impulsos irracionais e de sua dependência do mundo e da natureza*” (Idem, p. 83). Ao exercer um autocontrole⁵⁸ sobre sua própria conduta, o puritano controlou definitivamente seus sentimentos humanos, adquirindo, com isso, total frieza e domínio na sua relação com o mundo e com a natureza.

Ao contrário do ascetismo medieval cristão que, “*quanto mais intensamente dominasse o indivíduo, tanto mais o afastava da vida cotidiana, pois a vida santa consistia justamente na superação de toda moralidade laica*” (Idem, p.84), o ascetismo calvinista provou sua santidade na atividade secular, pois somente nela conseguiria a salvação. Para alcançar a salvação, baseou “... *sua ética na doutrina da predestinação, substituindo a aristocracia espiritual dos monges, alheia e superior ao mundo, pela aristocracia espiritual dos predestinados santos de Deus, integrados no mundo*” (Idem, p.85).

O estilo aristocrático de ser do santo calvinista não era vivido dentro das comunidades monásticas - como o monge asceta cristão que, no primeiro momento,

⁵⁸ O autocontrole ativo foi, segundo Weber, “... o ideal prático mais importante do puritanismo ”(1989:83).



fugia do mundo para a sua solidão interior no próprio mosteiro – mas sim fora delas, ou seja, dentro do mundo e de suas instituições. Entretanto, do ponto de vista exterior, o eleito não diferia do condenado, ou seja, diante da massa, refletia a ilusão de ser igual a todos. Por outro lado, no seu interior, já

“estava apartado do resto eternamente condenado da humanidade por um golfo intransponível e mais aterrador por sua indivisibilidade do que aquele que separava o monge da Idade Média do resto do mundo ao seu redor - um golfo que penetrava com sua aguda brutalidade em todas as relações sociais” (Weber, 1989:85).

O golfo intransponível que separa os santos e os eleitos do resto da humanidade, é visível quando a doutrina da predestinação imprime à conduta do puritano o autocontrole constante sobre as ações do indivíduo, não dando espaço aos impulsos irracionais e à eterna solidão de perseguir sozinho seu destino, que lhe foi atribuído por Deus.

Nesse sentido, a doutrina da predestinação calvinista *“teve não só uma consistência única, mas seu efeito psicológico foi extraordinariamente poderoso”* (Idem, p.90). Isso prova, talvez, a forma pela qual o ascetismo calvinista, baseado na doutrina da predestinação, *“foi tanto imitada por outros movimentos ascéticos, quanto usada como fonte de inspiração ou de comparação no desenvolvimento de seus princípios divergentes”* (Idem, p. 90).

Foi na doutrina da predestinação calvinista e, mais precisamente no puritanismo inglês, que a idéia de *vocação* encontrou a sua fundamentação religiosa. Essa idéia aparece com toda intensidade nos trabalhos do puritano inglês Richard Baxter, que se destacou entre os maiores intérpretes teóricos da ética puritana.

Num dos mais completos compêndios de teologia moral puritana, o *Christian Director*, Baxter adverte os crentes dos perigos da riqueza, porém essas

advertências se referem sobretudo à má utilização dela, que traz consigo a soberba, as paixões, os apetites da carne e do mundo. Assim, a verdadeira objeção moral, que Baxter faz à riqueza, *“refere-se ao descanso sobre a posse, ao gozo da riqueza, com a sua consequência de ócio e de sensualidade, e, antes de mais nada, à desistência da procura da santidade”* (Idem, p.112). Aparece aqui, visivelmente, o perigo de relaxamento que a riqueza traz, no sentido de desviar o indivíduo de procurar uma vida santificada.

Para não cair numa vida prazerosa e ociosa, o indivíduo deveria dedicar-se à atividade intensiva, pois somente ela poderia *aumentar a glória de Deus*. A perda de tempo e a preguiça foram consideradas pecados aos olhos dos puritanos. Ao contrário disso, o *trabalho*⁵⁹ - o velho instrumento ascético apreciado mais do que qualquer outro pela igreja Ocidental- passou a ser o preventivo necessário contra as tentações mundanas. O trabalho constituiu-se, antes de tudo, na própria finalidade de vida.

O trabalho passou a ser um instrumento de validade universal, não eximindo quem quer que fosse, rico ou pobre, desse mandamento vocacional aprovado por Deus, *“isto porque todos, sem exceção, recebem uma vocação da Providência Divina, vocação que deve ser por todos reconhecida e exercida ”* (Idem, p.114).

A vocação no luteranismo submeteu o homem ao destino tal qual a Providência Divina lhe recomendou, para que permanecesse na sua posição e dentro dos limites dela, não aceitando mudanças na sua condição de vida e muito menos no seu ofício, tendo em vista que o homem deveria permanecer na profissão original

⁵⁹ A importância do trabalho é recorrente na “...expressão Paulina ‘Quem não trabalha não deve comer’ é incondicionalmente válida para todos. A falta de vontade de trabalhar é um sintoma da ausência do estado de graça ” (Weber, 1989: II3).

em que Deus o colocara. Em vez disso, no puritanismo, ela assumiu um caráter de mandamento divino, imprimindo a todos, indistintamente, um ofício vocacional bem-sucedido. Fora do ofício ou da vocação bem sucedida, o homem correria o risco de viver uma vida irregular, voltado para os prazeres da carne. Por isso, era necessário que o homem se dedicasse ao trabalho ordenado e, conseqüentemente, especializado, para que não desperdiçasse seu tempo em vadiagem ou em tentações mundanas, podendo até combinar várias vocações,⁶⁰ ou seja, mudar de profissão desde que ela fosse encarada como uma vontade de Deus, já que “tempo é dinheiro”⁶¹. Logo, ao homem sem ofício, faltou o caráter sistemático e metódico do ascetismo secular puritano.

Só a vida profissional - aprovada por Deus como sinal da vocação - poderia dar ao homem o treino moral de que precisava para usufruir as oportunidades do lucro. Por isso, o puritano deveria trabalhar com intuito de ser rico para Deus e não para os prazeres da carne ou do pecado. Com isso, a riqueza adquire um valor moral, na medida em que foi considerada como um dever vocacional, não apenas permitido, mas recomendado a todos.

O puritanismo, ao permitir o uso racional da riqueza, contribuiu para que os bens materiais exercessem sobre o homem uma inegável força, quando delegou a ele a possibilidade de administrar sua riqueza e bens e aumentá-la para a “glória de Deus”. Todavia, o homem passou a ser o guardião dos bens materiais que Deus lhe confiou, tendo de prestar contas até o último centavo do que lhe foi confiado. Desse modo, o homem passou a ter um dever

⁶⁰ Consultar: M. Weber. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p.115.

⁶¹ Essa sentença de Benjamin Franklin foi “...infinitamente valiosa, pois de toda hora perdida no trabalho redundava uma perda de trabalho para a glorificação de Deus” (Weber, 1989:112).

“... para com os bens que lhe foram confiados, aos quais se subordina como administrador, ou até como ‘máquina de ganhar dinheiro’, estende-se com seu peso paralisante sobre toda a vida. Quanto maiores as posses, mais pesado será o sentimento de responsabilidade, se prevalecer a mentalidade ascética em conservá-lo integralmente para a glória de Deus, ou em aumentá-la através de infatigável trabalho ” (Weber, 1989: 122).

Para conservar e aumentar a riqueza, o puritano restringe o consumo em favor dos prazeres pessoais e do luxo, impondo uma maneira de acumular riquezas e utilizá-la para fins úteis. Essa acumulação só foi possível quando combinou “*essa restrição do consumo com a liberação da procura de riqueza, é óbvio o resultado que daí decorre: a acumulação capitalista através da compulsão ascética à poupança* ” (Idem, p.124).

Apesar de a acumulação de capital ter sido fundamental para o advento do capitalismo, o estilo de vida do puritanismo foi muito mais porque “*favoreceu o desenvolvimento de uma vida econômica racional e burguesa. Era a sua mais importante e, antes de mais nada, a sua única orientação consistente, nisto tendo sido o berço do moderno ‘homem econômico’* ” (Idem, p. 125).

O “homem econômico”, fruto da ascese secular puritana,⁶² quis tornar-se a todo custo um profissional

“... e todos tiveram que segui-lo. Pois quando o ascetismo foi levado para fora dos mosteiros e transferido para a vida profissional, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para a formação da moderna ordem

⁶² Teve como seu precursor o ascetismo monástico da Idade Média, que com a sua vida regrada e o consumo limitado, já “*treinava o monge para ser um trabalhador a serviço de Deus* ” (Weber, 1989:83).

econômica e técnica ligada à produção em série através da máquina que atualmente determina de forma violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob esse sistema, e não apenas daqueles diretamente atingidos pela aquisição econômica e quem sabe, o determinará até que a última tonelada de combustível tiver sido gasta ” (Idem, pp.130-131).

Dessa forma, o novo estilo de vida ocidental, que se revestiu de uma ética, originando-se nos mosteiros e nas abadias como uma filosofia religiosa de vida, passou a influenciar a rotina diária das camadas cívicas⁶³, que tinham afinidades com o tipo de racionalismo econômico e também com uma técnica de vida baseada em cálculos tecnológicos e econômicos.

De fato, a ascese puritana possibilitou a formação de uma conduta econômica que não se limitou apenas às camadas cívicas, mas que se impôs a todas as camadas indiferentemente. Ao impregnar as ações quotidianas com sua idéia de vocação, o puritanismo, por meio da sua ética secular, especializou e profissionalizou o indivíduo, educando-o a partir da atmosfera familiar religiosa para que exercesse uma função no mundo do trabalho.

Ao impregnar o mundo com a idéia de vocação (que deu ao indivíduo a condição de tornar-se um profissional e, mediante o trabalho racional, acumular riqueza e investi-la), o ascetismo puritano já imprimia ao destino do homem um fim faustiano despido da plenitude e da beleza humana. Ao contrário da sua vontade, o puritanismo criou o estilo de vida burguês, culminando no paradoxo “*do efeito diante de sua vontade: o homem e o destino (o destino como consequência da sua ação contra a sua intenção)*” (Cohn, 1979:154).

⁶³ As camadas cívicas consideradas no sentido que a palavra teve no Ocidente, foram os artesãos, os comerciantes, os empresários dedicados ao artesanato e seus derivados.

Capítulo III

RELIGIÃO E SOCIEDADE: UM OLHAR COMPARATIVO SOBRE A CHINA

Por que o Oriente, no caso da China, não alcançou o mesmo grau de racionalização que foi peculiar ao Ocidente? Essa pergunta, feita por Weber na “Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, refletiu-se nos ensaios posteriores que o mesmo denominou de “Ética Econômica das Religiões Mundiais”, pois, nessa última, tenta mostrar um lado da relação causal que ainda não estava totalmente nítida na ética protestante, ou seja, a compreensão interpretativa mais ampla das relações entre as mais importantes religiões mundiais e a economia⁶⁴, para, a partir daí, encontrar pontos de comparação com o desenvolvimento específico que houve no Ocidente.

Entretanto, para efetuar uma compreensão mais ampla da história universal da cultura, Weber continua estabelecendo a relação entre religião e economia para entender a ausência de vários elementos do capitalismo, entre eles, o espírito ou comportamento racional, tendo em vista que não foi encontrado na estrutura das sociedades chinesa e indiana.

Dessa forma, Weber parte da religião (que para ele é uma esfera da cultura) para perceber de que forma ela atribui uma orientação ética às atividades mundanas

⁶⁴ Consultar: M. Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p.12

de uma sociedade como a China. Procurou, nesse sentido, compreender como se estruturou essa sociedade, limitando-se ao período inicial de sua história, onde viveram os grandes inovadores da religião. Dirigiu-se à sociedade chinesa com o intuito de compreender um conjunto de questões que parece sobressair no íntimo de suas análises sobre essa cultura. Como se organizou a estrutura social da China? Quais as características peculiares da sociedade chinesa?

Pensar nelas possibilita, de certa forma, compreender o que seria a sociedade chinesa para Weber. A sociedade chinesa é, para ele, composta por estamentos ou grupos que, por meio das idéias morais ou visões de mundo de seus membros, desfrutam *status* e disputam interesses em jogo. Isso se torna visível não apenas no caso da China, mas, principalmente, na análise que faz sobre o fenômeno religioso mais amplo, no qual o indivíduo aparece como o ponto de partida da ação religiosa. Ele é o membro do estamento, pois suas ações orientam as ações de outros na medida em que elas atribuem sentido à coletividade da qual faz parte. O indivíduo, nesse caso, é o ponto de partida da análise weberiana, pois é ele quem atribui sentido à sociedade. Essa, por sua vez, é uma arena constante, onde indivíduos e grupos exercitam o monopólio legítimo da força, disputando o domínio do espaço religioso. Logo, a religião oficial da China como o confucionismo pode ter sido fruto de prolongadas lutas com os grupos heterodoxos, mediante as quais disputam o poder religioso.

No caso da China, o olhar weberiano retorna a um passado distante, onde viveram os grandes líderes religiosos dessa civilização. Entretanto, para que Weber pudesse analisar a estrutura social da China e de suas lideranças religiosas, era necessário concentrar suas análises nas características específicas dessa sociedade oriental. Uma das características dessa sociedade que lhe chamou a atenção foi a

*cidade*⁶⁵ com os seus componentes diferenciadores, como o patrimonialismo e o funcionalismo.

Ao contrário do Oriente, a cidade ocidental foi a sede da cúria papal e dos nascentes estados, tendo em vista que os últimos foram os legítimos portadores da racionalização monetária, da política econômica e de um capitalismo politicamente orientado. Isso, por outro lado, não se realizou efetivamente na cidade chinesa. Nela, além desses requisitos, faltou um direito urbano racional, uma *pólis* no sentido ocidental e um monopólio de mercado, que garantisse um privilégio estatal. A cidade chinesa não desfrutou também da autonomia política, devido ao forte monopólio das linhagens hereditárias, tanto na antigüidade como no feudalismo e mesmo após a unificação do império.

Essas linhagens residiam nas cidades, cultuando seus ancestrais e guardando dessa forma seus vínculos com o lugar e suas origens, estabeleceram o culto aos seus ancestrais, fortalecendo por meio desse ritual seus vínculos familiares. Esses vínculos hereditários transcenderam as famílias e disseminaram-se pelas associações profissionais, visto que algumas ocupações artesanais eram de segredo e manuseio exclusivo das linhagens. Dessa forma, as relações de parentesco tornaram-se mais fortalecidas.

As famílias e os cultos de seus ancestrais sobreviveram da antigüidade ao feudalismo, chegando até o estado unificado. Por outro lado, nem esse último, com o poder centralizado nas mãos do imperador, conseguiu extinguir o poder das linhagens. Elas eram famílias de mercadores e funcionários letrados que residiam na cidade, ocupando cargos e desfrutando privilégios. Possuíam um carisma

⁶⁵ Consultar: M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, Vol. I, pp.234-237; Ver também: R. Bendix. *Max Weber: Um Perfil Intelectual*, pp. 101 -102.

hereditário - fruto do “estado de linhagens”- e acreditavam em seus poderes sobrenaturais e mágicos, que as capacitavam para o exercício da autoridade local. Esse carisma, portanto, não se vinculava, no feudalismo, apenas à figura do indivíduo (príncipe ou imperador), mas, principalmente, às famílias. Sobre esse ponto, vale recordar uma passagem onde Weber escreve que “... *o carisma deixou de ser uma propriedade estritamente pessoal do indivíduo, para ser de uma linhagem...*” (1983:256).

Anterior ao culto dos ancestrais, a China já conhecia os cultos mitológicos e ctônicos desde a antigüidade. A divindade ctônica dos camponeses, por exemplo, era fruto da fusão do espírito do solo fértil (She), com o espírito da colheita (Chi). Eles evoluíram para a natureza de divindades e impuseram castigos éticos a partir das suas relações orgânicas com a natureza. Esse tipo de divindade atuava sobretudo nos cultos locais - como também rurais - e relacionava-se com tipos de religiosidades específicas. Entretanto, essas mitologias puramente ctônicas, segundo Weber, “*nunca alcançaram um significado dominante*” (Idem, p. 246), mesmo porque “*os deuses ctônicos que designavam as divindades orgânicas, voltadas para a natureza, foram exterminadas pela aristocracia de cavaleiros e mais tarde pelos letrados*” (Idem, p. 247) ou, quando não, ficaram submetidos ao culto oficial.

Por outro lado, com o crescimento do poder dos príncipes, o “*espírito da terra se transforma no espírito dos territórios principescos*” (Weber, 1983: 243), na medida em que oferecem sacrifícios aos ancestrais de sua estirpe. Com o desenvolvimento dessa nobreza heróica, surge também um Deus celeste, imbuído de poder supremo: era o céu, impessoal e eterno no tempo. Todavia, esse poder não falava aos homens como um criador supramundano, apenas revelava a eles como a terra era rígida com a sua natureza e tradição. Havia, nesse sentido, uma representação harmônica e cósmica do mundo, que só poderia ser garantida a partir da figura do príncipe (no feudalismo) ou do imperador. Foram eles que estabeleceram uma harmonia historicamente determinada entre o céu e a terra.

Entretanto, muito mais do que o príncipe, foi o imperador⁶⁶ a figura mais importante no processo de coesão espiritual da China. Foi ele quem homogeneizou e sistematizou, a partir de uma multiplicidade de cultos locais um culto oficial, onde se impôs, ao mesmo tempo, como senhor supremo imperial e como o supremo sacerdote legítimo da China. O céu, onde vive o Deus cósmico, é agora racionalizado tanto pelo imperador quanto pelos eruditos confucianos, tendo em vista que esse Deus do céu delegou a eles a responsabilidade de governar a sociedade. Eles, na verdade, deram sentido ao céu, tornando-se seus representantes legítimos junto à sociedade chinesa.

O imperador, além de ter sido uma figura importante na coesão espiritual da China, foi também desde o feudalismo uma figura importante no processo de coesão cultural dos estados.

Antes da constituição do império (que se unificou por volta do séc. III a.C.), a China viveu sob a égide do feudalismo e das inúmeras dinastias, entre elas, a Chou, que era formada por uma tênue federação composta por cerca de mil territórios feudais. O controle desses territórios e dos poderes locais era exercido por intermédio das reuniões dos príncipes, que decidiam em assembléias os rumos das políticas locais.

Os príncipes necessitaram dos serviços dos letrados⁶⁷ para administrar os problemas internos dos estados. Esta relação íntima entre os príncipes e os letrados existiu, segundo Weber, desde a época antiga da China. Os serviços dos letrados

⁶⁶ Numa das passagens do Confucionismo e Taoísmo, Weber menciona que “nem mesmo os espíritos, por mais fortes que fossem, não conseguiram ser ‘oniscientes ou todo-poderosos’, tendo em vista que estavam abaixo do supremo poder impessoal do céu e do pontífice imperial” (1983:249).

⁶⁷ Os letrados, em sua literatura, “criaram o conceito de cargo, o ethos do ‘dever oficial’ e do bem-estar público” (1982.p.474).

foram de fundamental importância, tendo em vista que, na China, somente os adeptos da escrita e da tradição eram considerados competentes para ordenar corretamente a administração interna. Os letrados foram, em sua grande maioria, *“filhos mais novos de famílias feudais que haviam adquirido uma educação literária, especialmente o conhecimento da escrita, e cuja posição social se baseava nesse conhecimento da escrita e literatura”* (1982: 472).

A educação literária tornou-se a medida do prestígio social chinês, sendo considerada o pressuposto básico para a ocupação dos cargos administrativos, pois os aspirantes aos cargos deveriam ser portadores de conhecimentos literários e, conseqüentemente, do domínio da escrita. Ao dominar a escrita passariam a manipular também as escrituras sagradas consideradas (na China) como um objeto dotado de magia. Dessa forma, *“somente o adepto das escrituras e da tradição era considerado competente para ordenar, corretamente, a administração interna e o comportamento de vida carismaticamente correto do príncipe ”* (Weber, 1982:473-474).

Nesse sentido, *“o prestígio dos letrados não se constituiu num carisma de poderes mágicos de feitiçaria, mas antes num conhecimento da escrita e da literatura (...). Mas não era sua tarefa ajudar pessoas privadas através da feitiçaria, curar os doentes, por exemplo, como faz o mágico”* (Idem, pp. 472-473). Ao contrário disso, os letrados utilizaram o carisma mágico no exercício de suas funções administrativas, seja no feudalismo (tendo uma relação íntima com os príncipes e prestando seus serviços a eles), seja no império, apoiando o caráter do

estado unificado (com sua característica cesaropapista⁶⁸), aceitando-o como um pressuposto axiomático.

Por outro lado, os letrados não se constituíram como um estamento totalmente autônomo em relação ao feudalismo ou ao império, eram apenas considerados como um estamento unitário⁶⁹, portador de uma doutrina administrativa unificada e ortodoxa, ajustada à situação historicamente determinada. Essa doutrina se tornou ainda mais forte e dominante com a unificação do Estado, quando o poder ficou centralizado⁷⁰ nas mãos do imperador e do seu corpo de funcionários qualificados, possibilitando, assim, a difusão de uma mentalidade religiosa confucionista.

A unidade religiosa, que se tornou possível por meio da coesão dos Estados chineses - tendo na figura do imperador e do erudito confuciano seus expoentes máximos - não conseguiu exterminar por completo a nobreza hereditária remanescente do velho feudalismo. Ao contrário disso, institucionalizou seus cultos, permitindo sua liberdade ritual e o trânsito das famílias dos nobres no Estado unificado. Isso mostra que os grupos ampliados de parentesco eram tão fortes, a ponto de transcender a mentalidade de sua época e unir-se ao império, desfrutando os cargos e as honrarias sociais. De todo modo, foram incapazes de unir-se e opor-se ao governo centralizado do imperador, mesmo porque essas linhagens, que

⁶⁸ O termo é usado para indicar uma das características da cultura chinesa, tendo em vista que o confucionismo é um culto de estado, considerando a figura do imperador como autoridade religiosa e política na unificação do culto oficial e do Estado.

⁶⁹ Os letrados, "como tal, consideravam-se como um estamento unitário. Pretendiam honras estamentais comuns e estavam unidos no sentimento de serem os únicos depositários da cultura homogênea da China" (Weber, 1982:475).

⁷⁰ A centralização do poder nas mãos do imperador só foi possível com o término do feudalismo por volta do séc. 256 a .C. (na época dos Estados beligerantes), com a luta entre os Estados, que acabou por reduzir os mil estados (da dinastia Chou) para 14, sendo que esses foram eliminados um após o outro, dando lugar ao império unificado sob o domínio de um imperador.

compuseram a nobreza e o estamento de literatos, tiveram uma mentalidade pacífica diante do governo imperial, ao ponto de servi-lo.

3.1. Ação e Ética Religiosa no Confucionismo

Ao contrário da Palestina, que experimentou um dogma característico, fundamentado na criação do mundo por um Deus supramundano, a China não desfrutou esse tipo de exigência ética em nome de um Deus onipotente e supramundano, pois apenas experimentou um tipo de religiosidade vinculada ao alto sacerdote, que representava Deus na terra. Esse sacerdote, na qualidade de imperador, *“teria que demonstrar com suas qualidades carismáticas que o céu havia lhe chamado como senhor ”* (Weber, 1983:251), por isso, era necessário provar sua qualidade carismática, de ser agraciado pelo carisma, mantendo a ordem e a tranqüilidade interior da sociedade, como também a boa colheita. Sobre esse último ponto, Weber menciona que o monarca chinês *“foi antes de tudo o pontífice: o antigo ‘fazedor de chuvas’ da religiosidade mágica”* (Idem, p. 252). Nesse sentido, o monarca chinês governou *“no antigo e genuíno sentido da dominação carismática (...). Isto significa que havia de provar-se como ‘filho do céu’, como governante querido, fazendo o que fosse melhor para o povo”* (Idem, p. 252).

Não houve nem profeta nem revelação, tendo em vista que os legítimos representantes do culto oficial⁷¹ eram os eruditos confucianos e o imperador. Desse modo, *“toda a desgraça que afetasse o país prejudicaria não só os funcionários*

⁷¹ O culto oficial “era deliberadamente sóbrio e livre: sacrifício, pregação ritual, música e dança rítmica. Estavam eliminados radicalmente todos os elementos orgiásticos; também, como é óbvio, a música, que era pentatônica. O êxtase, o ascetismo e inclusive a contemplação estavam ausentes do culto oficial e eram temidos como componentes de desordem e de excitação irracional, insuportável para o racionalismo burocrático ” (Weber, 1983:356).

como tal, senão a cada funcionário em particular e o imperador em questão, cuja legitimação divina se via anulada, também em seu caso poderia afetar o Deus especial ” (Weber, 1983:354).

A única religiosidade que a China experimentou foi, de fato, a crença no poder dos espíritos dos antepassados, prescrita pelo próprio Estado ao povo chinês. Num certo sentido, a religião confucionista só se legitimou - prescrevendo éticas morais - quando se associou à instituição coercitiva do Estado chinês. Com isso, o Estado impôs o confucionismo como uma religião oficial legítima. Afirma Ortiz que *“a relação com o Estado é clara, o processo de racionalização se restringe aos interesses de um Estado que promove o confucionismo como a única religião legítima da sociedade chinesa”* (1980:129).

Se, por um lado, o confucionismo precisa atrelar-se ao Estado para legitimar-se como uma religião oficial, por outro lado, necessita do ponto de vista da razão de Estado para conservar o *“povo na religião, pois, segundo a sentença do mestre, sem a fé não poderia manter o mundo em ordem”* (Weber, 1983:354). Entretanto, precisaria da autoridade⁷² do imperador e dos funcionários para poder manter a sociedade chinesa em ordem.

O imperador estava acima das divindades locais e dos cultos populares. Ele era, na verdade, a esperança “messiânica” da China, ou, em outras palavras, o salvador intraterreno eleito por Deus para salvar essa civilização e estabelecer a harmonia entre o céu e a terra.

⁷² Quando nos referimos ao conceito de autoridade, estamos, de certa forma, falando de dominação. A dominação aqui tratada se refere exclusivamente à noção de autoridade, seja do pai, do funcionário, do imperador ou do príncipe.

Por outro lado, para que isso fosse conseguido, era necessária uma doutrina - “doutrina dos letrados” - capaz de trazer um desenvolvimento harmônico para o homem. Esse último, no entendimento dos letrados era tido como o

“ ... homem elevado - um conceito recorrente nas muitas afirmações transmitidas pelo mestre - o homem, equilibrado em si mesmo e adaptado harmoniosamente à sociedade, comporta-se de acordo com qualquer situação, seja alta ou baixa, sem perder nada de sua dignidade...” (Weber, 1983:364).

Esse homem deveria também “buscar para si mesmo as razões de seus êxitos ou fracassos internos e externos. Ele era bom em si mesmo, o mal que o acometia vinha de fora ” (Idem, p. 356).

Para que o homem fosse considerado sempre bom aos olhos dos letrados, era necessário que ele seguisse a doutrina clássica. Para isso, teria que não temer os espíritos e sim cultuá-los, de afastar-se da contemplação budista, tida como uma excitação irracional insuportável ao racionalismo burocrático, e de adaptar-se às convenções morais e éticas, tendo em vista que o confucionismo se configurou como um código de máximas e correções sociais para os homens.

O homem atendia ao espírito da ordem cósmica, aceitando passivamente o cumprimento da ética e da moralidade estabelecidas. Com isso, o imperador e seu corpo de funcionários alcançariam um cosmo harmônico e o verdadeiro equilíbrio entre a felicidade do império e da alma do homem.

Para que fossem cumpridas as exigências éticas do espírito cósmico, era necessário, segundo Weber, um comportamento ético-social, que buscasse “*um autocontrole lúcido, de auto-observação e, sobretudo, do domínio da paixão e qualquer uma de suas formas, inclusive a alegria, perturbava o equilíbrio da alma e sua harmonia que é a raiz de todo o bem*” (Weber, 1983:364). Além da auto-

observação sobre as paixões, que prejudicam a harmonia desse cosmo social, era indispensável para o homem confuciano a *"piedade para o senhor feudal se contava junto com a piedade aos pais, mestres e superiores na hierarquia de cargos e, em geral, os funcionários"* (Idem, p. 365).

A fidelidade e obediência patriarcal seriam uma das principais virtudes para se alcançar a salvação. Essa ilimitada **piedade filial**, e sobretudo ela, era a primeira de todas as virtudes do confucionismo. A piedade foi inculcada na cultura pelo Estado patrimonial como um bem necessário, sendo transferida para todas as instâncias e relações de subordinação da cultura chinesa. A propósito disso, Weber menciona que

“em um Estado patrimonial onde a piedade filial se transferia a todas as relações de subordinação (...) tal virtude significava para todo funcionário a fonte de que derivam todas as demais, e cuja possessão serve de prova e garantia do cumprimento do dever estamental mais importante da burocracia: a disciplina absoluta” (1983:366).

O cumprimento dessa virtude soava como um dever e disciplina aos olhos dos letrados chineses e do Mestre (Confúcio). Nos “Analectos”⁷³ de Confúcio, a piedade filial aparece como uma virtude fundamental que deve ser devidamente cumprida por todo homem virtuoso :

⁷³ Weber, numa das inúmeras passagens do “Confucionismo e Taoísmo”, escreve sobre os “Analectos” : “ O impacto muito forte que nos transmitem os ‘Analectos Confucianos’ (como Legge os chamou) também se baseia no fato de que na China (como em outros lugares, ocasionalmente) a doutrina está revestida da forma de respostas sentenciosas (em parte provavelmente autênticas) do mestre às perguntas dos discípulos” (1982: 487).

“ Um jovem, em casa, deve amar e respeitar os pais. Fora dela, deve respeitar os mais idosos ou os que se encontram em posição mais elevada que a sua. Deve estar atento aos negócios e ser sincero nas palavras: amar todas as pessoas e ligar-se mais intimamente aos virtuosos (...). Um filho deve, enquanto seu pai viver, consultar-lhe a vontade; quando morto estiver deve seguir-lhe os exemplos. Se durante três anos após a morte ele lhe imita a conduta em todas as coisas, pode dizer-se que esse filho pratica a piedade filial ” (1998:64).

Além da piedade filial, o homem culto deveria buscar outras virtudes que lhe possibilitassem alcançar a salvação. Uma delas seria a **educação** como virtude necessária para ocupar os cargos da administração burocrática chinesa.

O homem culto *“aspirava à universalidade que só a educação no sentido confuciano poderia proporcionar-lhe”* (Idem, p. 367). Muito mais do que a riqueza (tida pelos letrados como a fonte de desordem social), que perturbava o equilíbrio da alma, era a educação ou a formação literária que atuavam como um meio universal para que o homem pudesse alcançar a perfeição⁷⁴, tendo em vista que a

“ ‘virtude’ confucionista baseava-se na universalidade e na autocompletude, teria mais valor que a riqueza mesma (...). Sem a virtude que se deriva da educação não poderia conseguir nada no mundo, nem sequer desde a posição mais influente (...). Por esta razão o homem ‘superior’ buscava esta posição e não a aquisição da riqueza” (Idem, p.368).

⁷⁴ Há, em termos éticos, uma diferença marcante entre as éticas do Oriente e o Ocidente. A primeira poderia ser pensada através do confucionismo, e a segunda, através do protestantismo ascético. Enquanto a segunda via o trabalho como um meio de alcançar a salvação, a primeira precisaria da educação para alcançar a perfeição.

A educação estava intrinsecamente ligada à forma pela qual o confucionismo procurava educar o “homem culto”, partindo do seu estilo ou visão de mundo. A qualificação educacional, disseminada pelos letrados, teve um caráter cultural, no sentido de uma educação geral. Essa educação, ao contrário do Ocidente, “*não comprovava as habilitações especiais, como os nossos modernos e racionais exames burocráticos para juristas, médicos, técnicos*” (1982:483).

Ao contrário disso, os letrados procuravam comprovar nos exames para a ocupação de cargos “*se a mente do candidato estava embebida de literatura e se ele possuía ou não os modos de pensar adequados a um homem culto e resultantes do conhecimento da literatura*” (Idem, p. 484).

A formação literária era um meio universal para alcançar a perfeição. E isso só poderia ser feito mediante um aprendizado contínuo dos clássicos. Esse tipo de formação nos clássicos era uma necessidade indiscutível da ortodoxia (do letrado confuciano) para dominar as escrituras.

De todo modo, o caráter literário da educação no hinduísmo, no judaísmo e no cristianismo estava nas mãos dos intelectuais historicamente determinados. Na China, não foi tão diferente, tendo em vista que a educação oficial estava sob o controle e dominação dos letrados chineses.

Para o confucionismo, virtudes como a *piedade filial* (seguida de obediência e subordinação), a *fidelidade* (ligada à sinceridade), o *conhecimento* (pelo estudo consciencioso dos clássicos, buscando uma educação humanista) e a *benevolência*⁷⁵

⁷⁵ O gentleman ou o homem culto, para o confucionismo, “... era definitivamente um homem que conciliava a ‘benevolência’ com a energia e o conhecimento, com a franqueza” (1983:370, grifos meus).

eram virtudes imprescindíveis para tornar um homem culto. Essas virtudes eram frutos de um estilo confuciano de ser.

Morishima, ao tentar mostrar a sua tese de que o confucionismo japonês é muito distinto do confucionismo chinês (o que não iremos tratar nesse momento), não deixa de enfatizar o caráter fundamental que as virtudes tiveram em influenciar a conduta humana, tanto do Japão quanto da China. No caso da China - que nos interessa particularmente - enfatiza que as virtudes tidas por Confúcio como as mais importantes *“eram a benevolência (jen), a justiça (i), a cerimônia (li), o conhecimento (chih) e a fidelidade (hsin), porém considerava que, entre estas, a mais querida pela humanidade devia ser a benevolência (jen)”* (Morishima, 1984:16). Dentre elas, a noção de piedade filial aparece (hsiao) como uma virtude importante no confucionismo, tendo em vista que ela consistia, segundo Morishima, *“em respeitar os pais (...) a obediência que incumbia o irmão menor consistia em aderir à vontade de seus primogênitos e maiores ”* (Idem, p. 16).

Porém, para conseguir a benevolência, virtude considerada a mais almejada pela humanidade, era essencialmente necessária a harmonia (ho), pois ela significava *“... que as pessoas estivessem de acordo umas com as outras no seio da sociedade ... ”* (Idem, p.16).

Essa harmonia, entretanto, só poderia ser mantida pelo imperador ou “filho do céu”, cujo papel fundamental seria fazer florescer as virtudes em todas as partes e conduzir a humanidade inteira à mais elevada perfeição. Nesse sentido, todos os homens, desde os letrados, o “filho do céu”, até o mais insignificante dos homens, deveriam aperfeiçoar-se mediante as virtudes, praticando-as. Sendo assim, *“todos os*

homens do povo praticarão a virtude, e a humanidade inteira atingirá a mais elevada perfeição, o bem supremo, que é o fim da vida humana” ⁷⁶.

O ponto de partida para o aperfeiçoamento moral do indivíduo seria a família, tida como *“unidade fundamental e básica na estrutura do confucionismo”* (Ferreira, 1999:46), visto que a instituição familiar era tida como uma escola básica para disseminar as virtudes cívicas. Isso significa dizer que

“No lar deve concentrar-se a atenção, pois ele deve ser o centro preparatório do cultivo moral no desenvolvimento de virtudes sociais e públicas. Como a maior virtude deve considerar-se a piedade filial, não porque seja justo lembrar-nos daqueles a quem devemos tanto na vida mas também porque todas as outras virtudes podem expressar-se em termos de piedade filial e dela se desenvolverem” (Idem, p. 47).

Dessa forma, a piedade filial é tida como a maior de todas as virtudes, tendo em vista que dela se desenvolveriam todas as demais, partindo, é claro, do seio da família. Honrar a família significaria viver dignamente, pois *“... o filho deve ajudar seus pais durante sua vida segundo as prescrições, fazer-lhes funerais e as oferendas depois de sua morte ...”* (Idem, p. 66). A piedade filial, ao estabelecer um elo familiar com os vivos e os mortos, favorece a veneração às linhagens mortas e, conseqüentemente, o culto aos antepassados.

⁷⁶ M. Porphyrio Ferreira (org.), *Confúcio: Vida e Doutrina, Os Analetos*, p.46.

3.2. Ortodoxia e Heterodoxia

Com a institucionalização do culto de Estado na China, as divindades funcionais, como os senhores do trovão e do vento (próprios da religiosidade popular camponesa), apesar de serem reconhecidos, são gradativamente relegados à condição ou estado da magia. Com isso, os elementos emocionais e o êxtase religioso são eliminados juntamente com as deidades em prol de um culto oficial vinculado ao confucionismo. Porém, apesar de, por um lado, o confucionismo, como “culto de Estado”, ignorar as deidades populares, por outro, não deixa de tolerá-las, como possibilidade de, por meio delas, obter o entretenimento das massas. Esse problema, segundo Weber, ocorreu por diversas vezes no que diz respeito à *“dualidade entre a religião oficial e a religião popular”* (1983, p. 377).

Esse dualismo reflete, sobretudo, a relação entre as elites intelectuais - ou minorias cultas, como os letrados - frente às crenças populares historicamente determinadas, que têm sua maior expressão nas massas. Segundo Weber, a tensão entre a ética social e as crenças populares coexistiu mutuamente, entretanto, as divindades populares permaneceram como um assunto privado. Isso nos remete às palavras do próprio autor, quando menciona que, por uma parte, os cultos populares foram *“meramente tolerados e, por outra, vistos com desconfiança”* (Idem, p. 379).

A maioria dessas antigas divindades populares, mesmo submersas no controle do culto oficial, não deixaram de florescer, encontrando o abrigo necessário nas forças religiosas adversas (tidas como heterodoxas) ao confucionismo, como o taoísmo e o budismo. A propósito disso, Bendix enfatiza que

“os rituais do culto de Estado eram elaborados e supervisionados por uma minoria culta que encarava a adoração das deidades populares com desdém e suspeita. Contudo, o predomínio dos eruditos não era completo. As deidades mágicas e populares continuavam a florescer. Esta religiosidade popular acabou por

receber os auspícios dos monges taoístas e budistas, cujas doutrinas e práticas refletiam as crenças das massas de um modo que o confucionismo não podia fazer” (1986:121).

Dessa forma, a visão confuciana do mundo comporta tanto uma conduta cavalheiresca, do homem culto *gentleman*, que almeja a perfeição exercitando as virtudes do confucionismo, como também as experiências místicas oriundas da magia, que sobrevive nas crenças populares (Bendix, 1986).

Essa última tendência estava intrinsecamente ligada à figura de Lao Tzu⁷⁷, pois ele tinha uma atitude mística frente ao mundo, visto que seus ensinamentos só poderiam ser alcançados caso os *anacoretas*⁷⁸ se retirassem do mundo e, principalmente, dos cargos públicos. Com sua genuína mística, o *anacoretismo*, segundo Weber, possui uma absoluta indiferença frente ao mundo. Isso é visível nas posturas de Lao Tzu (Weber, 1983:380), que, ao contrário de Confúcio - que prescindiu dele - rejeitava o cargo em favor da própria busca de salvação.

A doutrina taoísta tem, na figura de Lao Tzu, seu grande mestre legendário. Ele e seus discípulos buscaram não o êxtase orgiástico e sim, o êxtase apático. Sua relação ou intimidade com o divino só poderia ser alcançada mediante a contemplação, que deveria ser acompanhada da desvalorização de qualquer vínculo com a cultura intramundana. Para Lao Tzu, a salvação suprema era, sobretudo, “*um estado anímico, uma união mística, não um estado de graça que se autocomprovaria mediante a ação, como foi a ascética do Ocidente*” (Weber, 1983:383).

⁷⁷ “Viveu, aproximadamente, um século depois de Confúcio ...” (Bendix, 1986:122).

⁷⁸ Homem santo que vive separado do mundo, ou, como define Weber “*Shêng* = santo, obrar ; *i*, *yin* = separado; *Hsien* (signo composto de ‘homem’ e ‘montanha’) = anacoreta ” (1983:379).

Dessa forma, para alcançar a salvação, o “santo” taoísta deveria conservar-se bondoso e humilde diante da vida, procurando, na contemplação, o meio necessário para a sua salvação individual. Nesse sentido, o “santo” taoísta, diferentemente do ideal confuciano de *gentleman*, teria de desprender-se das virtudes mundanas, rejeitando a sociedade e o mundo em que vive e habita. O taoísmo, ao ter essa postura diante do mundo, assumiu na cultura chinesa um estilo de vida próprio, diferente do estilo de vida do confucionismo.

Ao contrário do taoísta, o *gentleman* confuciano possuía virtudes mundanas de adaptabilidade ao mundo e à sociedade em que vive. Desse modo, o confuciano caminhou numa direção oposta ao taoísmo, na medida em que se orientou por um modelo voltado para a educação literária e para a adaptação à vida como é.

O “homem culto”, no confucionismo, voltou-se necessariamente para uma ação social intramundana, diferentemente do místico, que considerou a ação voltada para o mundo como irrelevante para a sua salvação.

O destino do homem “santo” não estava ligado à ação intramundana e sim, à magia, pois quem decidia sobre o seu destino era a própria magia. O caráter mágico e antiliterário é sua marca característica.

Ambos os mestres - tanto Confúcio como Lao Tzu⁷⁹ - reconheciam o valor positivo do governo, ou seja, de que o bem-estar dos homens dependia das qualidades do soberano ou do imperador. Entretanto, havia discordância de posições em relação ao dom carismático ou místico do imperador. Ao confuciano, por exemplo, por ser um homem ético-social e não um místico, bastava-lhe apenas que o

⁷⁹ De alguma forma, esses mestres semilegendários da China estiveram ligados, a partir de suas visões de mundo, a grupos historicamente bem definidos.

governante fosse considerado eleito pelo céu e possuísse qualidades carismáticas para governar, estabelecendo a paz na sociedade e o controle da magia. O taoísta, por outro lado, exigia do governante e do soberano qualidades místicas para governar. Isso soava como inaceitável ao Estado burocrático patrimonial, que sempre se saiu vitorioso na luta contra as crenças heterodoxas (Weber, 1983:385).

Em ambos, havia também um estilo aristocrático de ser, que aparece claramente tanto no confucionismo (mediante a relação de oposição entre o homem notável e o homem vulgar), quanto no taoísmo (mediante a diferença entre o misticamente iluminado e o homem mundano). O primeiro, por exemplo, apresenta uma diferença entre o homem culto e o homem vulgar, porque esse último, ao contrário do primeiro, só pensava nas necessidades corporais. Essa relação entre o sábio e o homem vulgar aparece nas inúmeras passagens dos “Analectos” de Confúcio, sendo válido recordar uma delas: “ *O homem sábio aspira à perfeição; o homem vulgar, ao bem-estar; o primeiro preocupa-se em observar as leis e o outro, em solicitar favores* ” (Ferreira, 1999:72).

Nessa passagem dos Analectos, essa distinção torna-se visível. Entretanto, Weber (1983), ao mostrar que, no confucionismo, virtudes como o conhecimento e a educação eram acessíveis a todos, convida-nos a pensar no fato de que a dominação dos literatos criou, por um lado, uma completa separação dos eruditos (o homem sábio) e dos não-eruditos (o homem vulgar). Entretanto, por outro “... *manteve que o decisivo não era o nascimento, senão a educação que em princípio era acessível a todos*” (1983:356), o que nos leva a pensar que, no confucionismo, “*não existiam diferenças qualitativas entre os homens*” (Idem, p. 386), ao passo que, para o taoísmo, “*a diferença entre o misticamente iluminado e o homem mundano era a capacidade carismática. Aqui se manifesta uma aristocracia do sagrado e o particularismo da graça, próprio de toda mística (...). Quem não tinha a iluminação, estava - expressado em termos ocidentais - fora da graça*” (Idem, p. 387). Nesse sentido, o taoísmo transformou-se numa aristocracia da iluminação,

inimigo dos letrados e, conseqüentemente, do saber literário que, segundo eles, era tido como um verdadeiro obstáculo à iluminação.

Havia, sobretudo, diferenças entre os estilos de vida dos mestres e dos grupos, que se definiam como ortodoxo (confucionismo) ou heterodoxo (representado pelos taoístas), marcadas, segundo Weber “*por temperamentos, modos de vida e posturas sobretudo a respeito dos problemas práticos da vida pública*” (Idem, p. 388).

A rejeição mística ao saber literário racional, por parte do taoísmo, é um componente fundamental do seu comportamento de vida, que, por outro lado, foi tido como inaceitável pelo confucionismo, pelo fato de que o conhecimento literário foi utilizado por esse último como um meio para influenciar decisivamente no bem-estar do homem chinês como uma virtude indispensável. Outro comportamento referente à *prática da vida pública* residiu no fato de que o corpo administrativo taoísta (apesar de inspirar-se na hierarquia de cargos que havia no confucionismo), tomou uma forma místico-contemplativa, faltando-lhes o conceito de cargo ou um ethos de dever oficial para o bem-estar público, que só se verificou na prática de vida confucionista.

Apesar do antagonismo dessas duas linhas de pensamento (confucionismo e taoísmo) em relação aos comportamentos de vida, ambas compartilhavam a idéia de Tao⁸⁰. Todavia, é importante não correr o risco de vincular a noção de Tao⁸¹ a uma

⁸⁰ Consultar M. Weber, *Ensayos Sobre a Sociología de la Religión*, vol I, pp. 381-382; R. Bendix, *Max Weber: Um Perfil Intelectual*, p. 122.

⁸¹ É importante salientar sobretudo, que, “dentre as noções chinesas, a idéia de Tao é, não a mais obscura, decerto, mas aquela cuja história é mais difícil de estabelecer, tamanha é a incerteza em que se fica quanto à cronologia e ao valor dos documentos.” (Granet, 1997:190)

escola de pensamento determinado como o taoísmo, por exemplo, tendo em vista que essa noção está inserida no âmbito do pensamento chinês universal.

Entretanto, *“todos os autores, os taoístas e os outros, empregam o termo Tao para registrar um complexo de idéias que permanecem muito próximas, mesmo em sistemas cuja orientação é bem diferente”* (Granet, 1997:190). Esse complexo de idéias toma formas diferenciadas tanto no taoísmo quanto no confucionismo. O primeiro serve-se

“... da palavra Tao para expressar a Ordem eficaz que domina - como poder indefinido - o conjunto das realidades aparentes, enquanto ele mesmo se mantém rebelde a qualquer realidade determinada. (...) o Tao confunde-se para eles, com a arte de governar ”(Granet, 1997:190).

Por outro lado, “essa arte, para os autores da chamada escola confuciana, é também uma arte soberana e que abarca todo saber. Eles vêem no Tao a virtude própria do homem de bem (kiun zi): este, à imagem do Príncipe (kiun), gaba-se de não possuir nenhum talento particular” (Idem, p. 190).

De acordo com as considerações de Granet (1997), pode-se também compreendê-lo por meio “... de alguns restos de gestos versificados, cujo herói é Yu, o grande ...” (p. 197), os primeiros valores metafóricos desse termo: o Tao. Yu, na qualidade de herói, aparece como um mediador entre o céu e a terra, tendo em vista que o céu lhe abriu o caminho para edificar a civilização e, por conseguinte, o universo. Isso se torna visível

“ quando um chefe como Yu, é qualificado para reinar, diz-se que o Céu lhe ‘abre o caminho’ (kai Tao). Entende-se com isso que o Céu autoriza a restabelecer os bons costumes. Com efeito, um Príncipe ou um sábio limita-se a edificar o Mundo por sua Virtude, quase sempre viajando. Mas, nos tempos míticos, quando Céu lhe

abria o caminho (tao), o Herói devia, num sentido mais realista da palavra, edificar o Universo inteiro. Eis como Yu, medindo a Terra dos Homens, conseguiu ajustá-la à sua verdadeira medida” (Idem, p.197).

Desse modo, além de Yu traçar o caminho do universo e ajustá-lo à sua medida, “logo em seguida, Yu distribuiu as terras (domínios) e os nomes de famílias, e então exclamou: ‘Que tomem por guia (minha) Virtude (te)! Que não se afastem de meus caminhos (hing)’” (Idem, p.198). Nessa fórmula empregada por Yu, há uma declaração de poder, pois é ele quem denomina sobre as coisas e o mundo. Isso talvez

“ ... justifique a hipótese de que a palavra Tao começou por evocar a imagem de uma circulação do rei, que tinha de delimitar, mediante um traçado de caminhos (hing, tao), os quinhões de realidades (heranças, nomes, emblemas, insígnias), que deviam ser repartidos entre os fiéis dos Quatro Pontos Cardeais..” (Idem, p. 198).

Logo, essa hipótese permitiu “ligar ao sentido da palavra tao sua significação de poder regulador e de ordem eficaz” (Granet, 1997:198).

O Tao tornou-se um emblema da ordem eficaz e soberana e não deixou de ser fruto da realidade concreta dessa civilização. Desse modo, ele é uma

“ categoria concreta; não é um princípio primordial. Ele rege realmente as articulações de todos os grupos de realidades atuantes, mas sem ser considerado uma substância ou uma força. Exerce o papel de um Poder regulador. Não cria os seres: faz com que eles sejam como são. Rege o ritmo das coisas. Toda realidade é definida por sua posição no tempo e espaço; em toda realidade está o Tao; e o Tao é o ritmo do Espaço-Tempo” (1997:203).

Se o Tao rege de fato o ritmo das coisas, quem o detém pode ordenar o tempo e o espaço como também estabelecer a ordem no mundo. Isso, contudo, só pode ser feito por quem detém o carisma para governar: “ *Reis, Príncipes, Homens ilustres e Fidalgos comandam a gente do povo, a plebe, pois a ciência divinatória os leva a adquirir uma Sabedoria indistinta da Santidade: esse Saber atuante é o Tao*” (Idem, p. 203). A lógica do Tao expressa-se através da lógica da ordem e quem o detém, seja ele o príncipe, o imperador (a partir do processo de unificação) ou o homem ilustre dotado de sabedoria têm o dever de estabelecer as hierarquias e denominar⁸² as coisas nessa civilização. Entretanto, essa ordem só pode ser concebida a partir das feições de paz “... *que não pode ser estabelecida pelas formas abstratas de raciocínio...*” (Idem, p.353) e sim, “*pela conciliação que requer um agudo sentimento de conveniência atual, das solidariedades espontâneas das hierarquias livres*” (Idem, p.354).

Independente das nuances que as escolas de pensamento (sejam elas naturalista ou humanista) possam ter, ambas compartilharam da idéia de Tao (como princípio de ordem que rege o mundo) e, conseqüentemente, do sentimento de ordem e harmonia que ela traz em si. Embora marcadas por posturas diferenciadas, de um lado, o confucionismo, que possuía uma facilidade de adaptar-se ao mundo e do outro, o taoísmo com sua mística indiferença a este mundo - essas escolas foram incapazes de opor-se à ordem estabelecida. Essas posturas de adaptabilidade e fuga do mundo de certa forma contribuíram para o estabelecimento da ordem.

⁸² Granet (1997) ilustra bem nessa passagem a importância que os chineses e, principalmente, Confúcio deram à arte de denominar. “Confúcio disse: O essencial é tornar corretas as designações. Em Wei, os lugares não estavam de acordo com as designações. A doutrina confuciana afirma que só existe ordem no Estado quando tudo na família do príncipe é conforme à ordem. Em Wei, Nanzi, a esposa não se portava como esposa, nem o marido como marido, nem o pai como pai, nem o filho como o filho (...) ninguém estava em seu lugar, o pai e o filho haviam trocado suas designações (yi ming): estando invertidas as relações situacionais era como se as próprias designações estivessem invertidas (...). As denominações (ming) são o princípio de ordem das relações humanas” (p. 272).

Apesar de a ortodoxia (com sua postura de adaptabilidade) e da heterodoxia (com mística fuga do mundo) terem contribuído para legitimar a harmonia existente nessa civilização, ambas disputaram o seu lugar na luta pelo espaço religioso.

O confucionismo, com seu culto aos antepassados e suas virtudes de piedade e educação como princípio de perfeição, foi considerado por Mêncio uma doutrina ortodoxa⁸³. Independente dela, o taoísmo também existiu como força religiosa vinculada à magia, embora tenha sido relegada à condição de heterodoxia. Ambas existiram desde a época dos Estados beligerantes e nem com a unificação do império desapareceram, pois, só a partir da unificação, o confucionismo se legitimou como uma religião oficial de Estado. Weber torna visível quando escreve numa das passagens do “Confucionismo e Taoísmo” que *“a dominação da ortodoxia foi produto da unificação do império”* (1983, p. 361).

Após a unificação do império, *“não voltou a surgir um pensamento totalmente original. Permaneceram somente as disputas entre os confucionistas, taoístas e budistas”* (Idem, p.361). Essas últimas apenas foram toleradas pelo Estado.

Apesar de o taoísmo e do budismo⁸⁴ terem sido relegados à condição de heterodoxia, o primeiro conseguiu *“ser reconhecido pelo imperador uma ou outra vez no séc. XI”* (Idem, p.399), junto à camada dos letrados ortodoxos. Embora a luta

⁸³ Segundo Granet, “Mêncio (Meng zi, fim do séc. IV a.C.) parece ter sido o primeiro escritor de talento a considerar expressamente a doutrina de Confúcio como sendo a doutrina ortodoxa”(1997: 332). Mêncio foi “...o primeiro defensor da ortodoxia. (...) o primeiro dos letrados” (Idem, p. 336).

⁸⁴ Diz Weber (1983) que o budismo “foi importado da Índia como canteiro fácil de funcionários administrativos com conhecimento de escritura e como meio de domesticar as massas (...) a hostilidade confuciana em direção ao sultanato, que era apoiado pelos budistas, foi a constante básica das terríveis perseguições” (p. 393).

dos letrados ortodoxos com essas forças adversas, como o taoísmo, por exemplo, tenha sido sempre uma constante na história chinesa, pois o taoísmo tinha

“animosidade contra os ritos e cerimônias confucianas e contra o empenho confuciano pela ordem e educação, com sua atitude de que o ‘povo deve permanecer ignorante’. Esta era a posição na era de Ssu-ma Ch’ien, só no ano de 124 que os literatos impuseram-se aos taoístas (...). Porém, mais tarde, quando houve a decadência do feudalismo, surgiu o sultanato, que apoiado nos eunucos e favoritos não instruídos era o adversário principal dos literatos (...) qualquer surgimento do poder dos eunucos acarretava a influência política dos magos. Esta luta terminou sempre com a vitória dos literatos” (Idem, p.392).

Nessa luta pelo espaço religioso, é importante salientar que o confucionismo foi sempre vitorioso, embora tenha sido cauteloso no sentido de tolerar a magia ou as forças (como o taoísmo e o budismo) de caráter mágico ligadas a ela. Mas, ao mesmo tempo em que tolerava a magia e o misticismo, também desdenhava delas. Por outro lado, sabia que a rejeição às divindades populares, às crenças nos espíritos maus ou bons e à magia (parte integrante da estrutura social da China) poderia colocar em risco suas próprias posições em relação ao poder. Nesse sentido, o confucionismo tinha consciência de que *“o mínimo atentado contra a magia se percebe como uma ameaça ao próprio poder (...). A fé mágica pertencia aos fundamentos constitucionais do poder da China”* (Weber, 1983:397).

O confucionismo nunca teve o objetivo de exterminar a magia por completo, visto que ela era utilizada como um forte instrumento para defender a ordem contra os levantes populares. Por outro lado, o confucionismo retirou do seu culto oficial os componentes extáticos e orgiásticos, que considerava mágicos, rejeitando-os como indignos. A rejeição do *“... êxtase emocional, característico dos magos populares, e do êxtase apático, característico dos taoístas...”* (Idem, p. 401), foi fruto de um

estilo ético de vida, que vislumbrava uma civilidade racional e um distanciamento, enquanto culto oficial, da contemplação e do êxtase irracional.

Ao contrário do confucionismo, o taoísmo foi mais tradicionalista, tendo em vista sua ligação com as tradições antigas e, mais particularmente, com a magia, pois ela é fortemente preservada na conduta do santo. Além de estar ligada à magia, a ética taoísta estava intrinsecamente vinculada às exigências morais “*de que a vida correta do indivíduo era decisiva para a sua conduta, e do príncipe para o destino do império e para a harmonia cósmica*” (Idem, p. 400), se bem que a busca da harmonia se tornou evidente tanto no taoísmo, quanto no confucionismo.

As exigências morais, que pressupõem uma vida correta, operaram em níveis diferentes. No taoísmo, operava mediante a oposição do que fosse *puro e impuro*; no “*confucionismo, operava mais com a oposição de correto e incorreto*” (Idem, p. 401).

Entretanto, foi a conduta e a moral (com sua oposição do que seria correto e incorreto) da camada dos letrados chineses, com sua civilidade e adaptabilidade ao mundo, que exerceram uma influência decisiva no estilo de vida dessa civilização. Weber chega a enfatizar que era a camada “*de funcionários literalmente formados que ditava o estilo de vida da elite culta*” (Idem, p. 400). Essa influência não se limitou apenas à elite culta, pois transcendeu em grande medida essa camada e alcançou as camadas negativamente privilegiadas (camponeses, pequenos comerciantes, entre outros), influenciando decisivamente seu modo de vida.

A influência marcante do confucionismo ocorreu por meio de uma de suas virtudes mais importantes: *a piedade*. A transposição dessas relações orgânicas de piedade, que se expressa “*nas cinco relações naturais, do senhor, do pai, do esposo, do irmão maior (incluindo o mestre) e do amigo*” (Idem, p. 404), para o cotidiano das relações sociais e, conseqüentemente, das massas, foi aceita com certa hospitalidade.

A consideração da piedade e do culto dos antepassados, por um lado, e o caráter ético estamental da burocracia literalmente instruída, por outro, constituíram o fundamento do patrimonialismo⁸⁵. Porém, caso os grupos se opusessem aos ritos, à ênfase na piedade e na educação dados pelo confucionismo, eram considerados sob o estigma de hereges. Nesse caso, a tolerância às crenças e práticas mágicas da religiosidade popular deu lugar a perseguição à heresia. Diz Weber que *“assim como a Igreja católica perseguiu a negação da graça sacramental (...), do mesmo modo, o Estado chinês combateu as heresias que, segundo seu critério, eram politicamente inimigos (...) perseguindo com fogo e espada”* (1983, p. 408).

Essa passagem ilustra como as seitas e as doutrinas, que não comungassem do estilo de vida do confucionismo, eram consideradas hereges, pois os indivíduos ou grupos que adorassem os deuses não-aprovados pelo panteão oficial,⁸⁶ eram estigmatizados pela sociedade chinesa.

Se os grupos foram realmente estigmatizados como hereges, quais os critérios para tal acontecimento? Eram considerados hereges os indivíduos ou grupos que

“ com pretexto de dedicar-se a uma vida virtuosa, se agrupavam em sociedades não aprovadas; (...) possuísem chefes, em parte encarnações divinas, em parte patriarcas que pregam recompensa noutra vida e lhes prometem a salvação ultraterrena da alma; (...) retirassem de suas casas as tabuletas dos antepassados e se separassem da família de seus pais para adorar uma vida monacal ou em qualquer casa não-clássica” (Idem, p. 408).

⁸⁵ Consultar: M. Weber. Op. Cit. p.407. Para Weber (1994), o Patrimonialismo define-se como uma “... toda dominação que, originalmente, é orientada pela tradição...” (p. 152)

⁸⁶ O panteão oficial era separado do panteão popular, tendo em vista que esse último era tido como bárbaro pelo culto oficial.

Segundo Weber, o primeiro e o segundo pontos chocavam-se, por um lado, com a “... *polícia política que proibia as associações que não gozavam de autorização...*” (Idem, p.409) e, por outro, com a mentalidade confuciana, que acreditava “... *não existir em absoluto nem recompensa nem uma especial salvação da alma nem mais além*” (Idem, p. 409).

Entretanto, o terceiro ponto configurou-se como o mais decisivo de todos os outros, por rejeitar o culto dos antepassados, que significava, de certo modo, uma ameaça à *piedade filial*, tida como virtude principal do confucionismo, da qual dependia a disciplina na hierarquia de cargos, como também a obediência dos súditos (Cf. Weber, 1983:409).

“Os editos imperiais reprovaram os hereges por pregarem ao povo em termos de promessas de recompensas e da salvação da alma no além e por separá-los de seus ascendentes familiares (ao remover de suas casas os tabuleiros dos ancestrais) em prol do estilo de vida monástico. Toda crença em recompensa e na salvação no além - através da execução de ritos especiais - implicava desprezo pela eficácia da administração estatal e ameaçava a idéia de que os ancestrais zelavam pela alma do indivíduo. A rejeição pura e simples dos vínculos familiares em favor do estilo de vida monástico ameaçava a base da religiosidade e, por conseguinte, a disciplina e a obediência das quais dependia o poder do imperador e de seus funcionários ” (Bendix, 1986, p. 126)

Havia, em todos os sentidos, uma rejeição às práticas hereges, ou seja, àquelas que não se afinavam com os princípios e o estilo de vida ortodoxa. Logo, a vida contemplativa, que buscasse a salvação de modo individual, era interpretada pelo confucionismo como uma forma de rejeição ao trabalho em sociedade, criando, assim, danos para o Estado. Por isso, o monasticismo dos monges budistas, que tinha como característica livrar-se das coisas mundanas, era visto como parasita aos olhos do confucionismo. O ato de mendigar e pedir esmolas, que era o “*núcleo*

específico da ascética monástica budista, foi proibido (...) fora do monastério ” (Weber, 1983:410), tendo em vista que a difusão do budismo acarretava a diminuição de rendas para o Estado, posto que o aquele vivia da caridade e da dependência deste último.

Apesar da rejeição à contemplação taoísta e ao monasticismo dos monges budistas, o confucionismo teve uma relativa tolerância aos cultos heterodoxos, mesmo porque *“os elementos tomados do taoísmo e do budismo, e condicionados por eles, desempenhavam, obviamente, um papel considerável na vida quotidiana das massas”* (Idem, p. 418).

As práticas mágicas, cultuadas pelos taoístas e budistas e absorvidas pelas massas, soavam na mente delas como boa sorte para livrar-se dos infortúnios causados pela sociedade chinesa, embora a magia praticasse apenas a busca *individual* de salvação e não a busca de salvação da *comunidade*. Numa sociedade, onde *“o culto oficial não levava em conta as necessidades dos indivíduos, a magia não foi desprezada jamais”* (Idem, p. 418).

O caráter individual que a magia possuía estava restrito apenas ao âmbito do privado, ou seja, era nos momentos de sofrimento que *“o indivíduo enquanto indivíduo procurava o mago taoísta ou o monge budista”* (Idem, p.418). Isso nos leva a pensar que

“O taoísmo era somente uma organização de magos, e o budismo, na forma em que foi importado, não era a religiosidade de liberação dos primeiros templos budistas na Índia, senão uma práxis mistagógica e mágica de uma organização de monges. Portanto, faltou a ambos (...) do ponto de vista sociológico, a constituição da comunidade religiosa. Por essa razão, tais religiosidades populares de salvação, que permaneceram presas à magia, não eram geralmente de caráter social” (1983:418).

Foram, nesse sentido, contrárias ao confucionismo, pois este não privilegiou a necessidade do indivíduo e sim, a constituição de uma comunidade religiosa.

3.3. Confucionismo e Puritanismo

Ao realizar suas análises da religião chinesa, Weber não deixou de comparar dois estilos de vida, que apresentaram orientações diferenciadas sobre o homem e Deus. Esses estilos se referem a tipos de condutas racionais desenvolvidas historicamente, tanto pelo confucionismo no Oriente, quanto pelo puritanismo ocidental.

Os contrastes entre o confucionismo e o puritanismo são marcados, principalmente, pelo grau de racionalização que ambas as religiões possuem e estão intrinsecamente ligados a dois critérios básicos, como menciona Weber: *“O primeiro, remete-se ao grau [em que cada religião] tem se dissociado da magia [e o segundo refere-se ao]sic grau de unidade sistemática que tem conseguido na relação entre Deus e o mundo e, conseqüentemente, na própria relação ética com respeito ao mundo”*⁸⁷.

No primeiro ponto, o puritanismo foi mais radical do que qualquer outra religião, pois assumiu uma atitude de total rejeição à magia quando proibiu o uso dos sacramentos e símbolos, tidos como sinais externos que possibilitavam ao homem desviar-se dos caminhos traçados por Deus. Por isso, o puritano prefere *“enterrar informalmente os cadáveres dos seres queridos com o único fim de aniquilar a fonte de toda ‘superstição’, que aqui significa: toda confiança em*

⁸⁷ M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, Vol. I, p. 419.

manipulações de caráter mágico. Só aqui se realizava em todas suas conseqüências a total desmistificação do mundo” (Weber, 1983:419). A desmistificação do mundo ocorre na medida em que o puritanismo elimina por completo a magia⁸⁸ de sua doutrina ética.

Ao contrário do puritanismo, o confucionismo tolerou a magia, não como um princípio interno à conduta, mas sim, como um elemento externo que contribuiu fundamentalmente na manutenção do poder, tendo em vista que ela tinha uma forte aceitação junto às massas populares. Isso mostra, de certa forma, que, no confucionismo, a relação entre a magia e religião não foi excludente.

A imagem do *jardim mágico*, que pressupõe a manutenção de cultos populares vinculados à magia (como o taoísmo e o budismo), junto ao culto oficial do confucionismo, é um dado recorrente na história das religiões da China. A manutenção desse jardim mágico, apesar de estabelecer tensões entre as religiões ortodoxa (confucionismo) e heterodoxas (taoísmo e budismo) na luta pelo poder⁸⁹, já era parte integrante da estrutura social chinesa.

Outro ponto que chama a atenção de Weber é o fato de que toda religião estabeleceu, de algum modo, uma atitude com relação às coisas do mundo, embora algumas religiões apresentassem, mais do que outras, maior tensão entre os ideais religiosos e o mundo real. Essa tensão entre ética e mundo “*se encontra em cada*

⁸⁸ A eliminação da magia torna-se evidente no puritanismo a partir da desvalorização dos sacramentos e cerimônias que continham elementos mágicos. Sobre esse ponto, consultar a “Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, p. 72.

⁸⁹ A postura de aceitação e tolerância em relação à magia, por parte do confucionismo, não eliminou o conflito, mesmo porque o budismo e, principalmente o taoísmo, “foi um elemento duradouro da ordem estabelecida, ao mesmo tempo em que constituiu uma fonte constante de oposição potencial ao funcionalismo dominante” (Bendix, 1986:126).

religião em pontos diferentes e, de acordo com ele, seriam distintos tanto o tipo como o grau de intensidade da tensão” (Weber, 1983, p. 420).

Essas tensões, entretanto, só poderiam ser compreendidas à luz de como essas religiões, a partir de seus princípios éticos, encaravam o mundo. O confucionismo foi, segundo Weber, a ética que mais reduziu sua tensão com o mundo. No confucionismo, o mundo era visto como

“o melhor dos mundos possíveis, a natureza humana era eticamente boa em sua constituição e dos seres humanos, se bem que diferente em grau, como em todas as coisas, eram entre si de igual natureza ética e, em qualquer caso, ilimitavelmente perceptíveis e capazes de cumprir a norma moral” (Idem, p. 420)

Como toda religião, o confucionismo também desenvolveu uma imagem ideal do homem. Esse homem deveria ser o verdadeiro cumpridor das obrigações tradicionais,⁹⁰ na medida em que levasse a sério as virtudes sociais, como a piedade filial e o conhecimento literário dos clássicos, que lhe possibilitariam alcançar a verdadeira perfeição. Para alcançar essa perfeição, o *gentleman* confuciano deveria possuir uma refinada *“elegância cerimonial e ritual em todas as situações da vida [um] sic vigilante autocontrole racional e aniquilamento das perturbações de equilíbrio devido às paixões”⁹¹ irracionais” (Idem, p. 420).*

⁹⁰ O cumprimento das obrigações tradicionais dizem respeito necessariamente à família e ao cargo.

⁹¹ Para o mestre Confúcio, “um homem perfeito põe em primeiro lugar o que é mais difícil, isto é, a vitória sobre suas paixões; põe em segundo lugar, as vantagens que disso pode retirar; então, ele merece ser chamado de perfeito. Cumprir os deveres próprios do homem (...) eis o que se pode chamar de prudência” (Ferreira, 1999: 78).

O homem que agisse dessa forma estaria livre das transgressões⁹² *"contra a autoridade tradicional: pais, antepassados, superiores na hierarquia administrativa, isto é, contra os poderes tradicionais (...) do cerimonial tradicional e, finalmente, das rígidas convenções sociais"* (Weber, 1983:421).

Com esse tipo de comportamento, o homem confuciano esperava obter *"uma vida longa, saúde e riqueza neste mundo, e mais além da morte, a conservação do bom homem"* (Idem, p. 420). Entretanto, os objetivos de ser um bom homem, ter uma vida confortável e um bom nome após à morte eram buscados neste mundo e não no outro.

Ao cumprir o comportamento estabelecido pelas convenções éticas do confucionismo, o homem adaptava-se ao mundo na medida em que se ajustava à ordem social e à harmonia cósmica entre o céu e a terra. Dessa forma, as exigências éticas do confucionismo contribuíram para eliminar suas tensões com o mundo. Como se vê,

" toda tensão entre a natureza e a divindade, entre exigências éticas e imperfeições humanas, entre o sentimento de pecado e necessidade de redenção, entre ações terrenas e perdão do além, entre o dever religioso e as realidades político-sociais estavam totalmente ausentes dessa ética. E por isso mesmo faltava também qualquer motivo para a influência sobre a conduta de vida por forças internas que fossem livres da tradição e da convenção" (Cohn, 1982:153).

⁹² Usar a palavra transgressão em vez de pecado é, de certa forma interessante, porque a noção de pecado é completamente alheia ao pensamento chinês. Embora, ao contrário de transgressão, o confucionismo "... preferisse expressões tais como 'impropriedade' ou falta de bom gosto" (Bendix, 1986:129).

Ao contrário disso, a conduta que influía sobre o modo de vida confuciano estava ligada à religiosidade filial, que se apoiava na crença nos espíritos e na adoração dos ancestrais. Os deveres para com as pessoas da família, vivas ou mortas, faziam parte dessa religiosidade. Assim, *“o dever religioso para com a família, mais do que para com um Deus supramundano, e, por conseguinte, relações pessoais com um fim, mais do que um meio, eram a característica da religiosidade confuciana”* (Bendix, 1986:130). Ao acreditarem na existência do Tao como uma ordem cósmica e impessoal, o confucionismo não deu lugar à crença individual de um Deus⁹³. Como diz Weber, *“o confuciano nada devia a um Deus supramundano”* (Cohn, 1982:153).

As relações tradicionais cultivadas pelo confucionismo mediante o culto dos antepassados favoreceu, em grande parte, o estabelecimento de uma comunidade de sangue, que controlou pelos laços de parentesco, tanto os indivíduos, quanto as instituições chinesas.

Em vez disso, o puritanismo resistiu aos sentimentos fraternais e altruístas do amor ao próximo, como também aos laços de sangue. O rompimento com os laços de parentesco contribuiu para a

“supremacia da conduta de vida baseada na crença e na ética diante da comunidade de sangue e, em grande parte, mesmo da família. De uma perspectiva econômica, isso significava a fundamentação da confiança nos negócios em qualidades éticas dos

⁹³ Segundo Granet, “os confucionistas nunca permitem que se insinue nada de individual numa formulação de prece; os taoístas em êxtase só fazem repetir uma oração estereotipada (...). Banidas para um espaço e um tempo sem realidade, distanciadas dos homens, sem por isso se engrandecerem, neutralizadas pelo culto, sem que haja um clero que trabalhe para engrandecê-las, as divindades, sempre ocasionais - ora muito familiares e quase sempre sem atualidade - , não fornecem uma representação suficientemente emocionada do sagrado para que haja uma tentativa de fazer delas o princípio da moral ou da sabedoria. A sabedoria chinesa é uma sabedoria independente e totalmente humana. Não deve em nada à idéia de Deus ” (1997:352) .

indivíduos singulares, as quais se comprovavam no trabalho objetivo de vocação” (Cohn, 1982:153-154).

A superioridade da comunidade ética frente à comunidade de sangue foi uma realização das religiões éticas do protestantismo ocidental.

O tratamento racional dado ao mundo pela ética puritana diferiu do confucionismo, por entender que o mundo nada mais era do que um recipiente de pecados. Logo, adaptar-se a ele e aos seus costumes soaria como

“uma condenação; a autoperfeição no sentido confuciano seria um ideal de blasfêmia (...). A riqueza e a entrega a seu desfrute seria uma tentação, dedicar-se à filosofia humana e à formação literária seria uma pecaminosa arrogância da criatura; toda confiança na força mágica dos espíritos ou dos deuses não só seria desprezível, como também um insulto a Deus” (Weber, 1983:428).

Contrário ao confucionismo, que *“aceitava o mundo e o homem como intrinsecamente bons, o puritanismo os via como intrinsecamente maus”* (Bendix, 1986:128). Esse último considerava os homens pecaminosos por natureza, cujas oportunidades religiosas eram desiguais e distintas.

“Por isso a crença na predestinação, ainda que não a única, era de longe a formulação dogmática mais conseqüente dessa religiosidade de virtuosos. Tudo se orientava, portanto, para a livre graça de Deus e para o destino no além; a vida terrena era apenas um vale de lágrimas ou então somente uma passagem. Por isso mesmo uma ênfase extraordinária era posta sobre esse diminuto lapso de tempo. Não porque fosse possível conquistar a salvação eterna pelo puro desempenho próprio. Isso era impossível. Mas porque a própria vocação para a salvação só era concedida ao indivíduo e, sobretudo, só podia ser conhecida através da consciência de uma relação nuclear unitária dessa sua curta vida com o Deus ultramundano e sua vontade: na ‘santificação’. Esta

por sua vez e como toda ascese ativa, apenas podia ser comprovada na atividade cara a Deus, portanto numa ação ética sobre a qual repousava a benção divina, dando assim ao indivíduo a certeza da salvação na segurança de que era um instrumento de Deus (...). O empenho 'na obra daquele que me mandou, enquanto é dia' tornava-se aqui um dever, e essas tarefas não eram de natureza ritual mas ético-racional ” (Cohn, 1982: 155).

Enquanto o puritanismo rompia com todos os laços de parentesco pelos quais estava ligado ao mundo, o confucionismo cultuava-os por meio da crença mágica nos espíritos, como forma de inviolar a tradição. Isso leva a crer que “*a ética confuciana valorizava as relações pessoais, a puritana as desvalorizava*” (Cohn, 1982:156).

O contraste entre o puritanismo e o confucionismo é claro. Apesar de ambos serem considerados “racionalistas”, pelo fato de estarem presentes em ambas as éticas, apresentaram diferenças marcantes, não apenas em relação à *postura ético-social, mas também devido à legalidade própria quanto às relações internas da estrutura de dominação política*” (Idem, p.156). Foi essencialmente dela que derivou

“a manutenção dos vínculos de parentela na China, o caráter inteiramente referido às relações pessoais das formas de organização política e econômica, que manifestamente careciam (relativamente) da objetivação racional e do caráter abstrato e transpessoal das associações voltadas para o alcance de metas, a começar pela falta de autênticas ‘comunidades’, especialmente as cidades, até a ausência de formas de associação e de empresas econômicas ligadas de modo puramente objetivo afins. (...) Toda a ação social permanecia lá abrangida e condicionada por relações puramente pessoais, especialmente as de parentesco” (Idem, p. 156)

Ao contrário disso, o puritanismo “imprimiu a tudo um cunho objetivo, dissolvia tudo em ‘empresas’ racionais e relações ‘comerciais’ puramente objetivas,

e punha o direito e o acordo racional no lugar da força da tradição, do costume local e do favor e concreto do funcionário vigentes na China” (Idem, p. 156).

O racionalismo, mencionado por Weber, nem de longe adquiriu uma conotação de “impulso aquisitivo” ou ânsia de ganhar dinheiro que existiu em todas as épocas e em vários lugares ⁹⁴. Ao contrário, significa a realização de um fim por meio de um cálculo lógico (Cf. Weber, 1982:337). De acordo com essa significação, apenas *“a ética racional puritana orientada para além do mundo levou às últimas conseqüências o racionalismo econômico intramundano, (...) justamente porque o trabalho intramundano não passava de expressão do esforço por uma meta transcendente ”* (Cohn, 1982: 158).

Como o puritano era incapaz de alcançar a perfeição sozinho, tinha de acreditar no fato de ser um eleito e na vocação que lhe foi destinada por Deus. Ao considerar-se um eleito de Deus, o homem deveria dedicar-se ao trabalho como forma de enfrentar as tentações mundanas e aumentar a glória de Deus, porque, por meio da atividade profissional, o homem poderia acumular e investir, mas, para que isso fosse possível, o uso racional da riqueza teve de ser permitido pelo puritanismo. E o foi, embora os puritanos reconhecessem os perigos que ela trazia, caso fosse mal utilizada. Nesse sentido, para *“... o puritano o lucro era (...) um sintoma importante da própria virtude, mas o dispêndio da riqueza para fins de consumo próprio era uma submissão idólatra ao mundo ”* (Idem, p. 157) .

Por outro lado, para o confucionismo, a riqueza era, conforme ensina o fundador da sua doutrina, “o meio mais importante para poder viver de maneira virtuosa, vale dizer digna, e dedicar-se ao aperfeiçoamento pessoal. A resposta à

⁹⁴ Consultar: M. Weber. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p.04

questão de como melhorar os homens era, portanto: ‘enriqueça-os’. Pois somente assim seria possível viver de ‘acordo com a posição’ ocupada” (Idem, p.157).

Nesse sentido, a aquisição de riqueza não foi rejeitada por Confúcio, embora dificultasse “o equilíbrio nobre da alma, pela qual todo trabalho profissional genuinamente econômico era tido como coisa de meros especialistas. O especialista não era elevado por Confúcio a uma dignidade verdadeiramente positiva, nem sequer por seu valor social-utilitarista. Pois - isto era decisivo - o gentleman não era um ‘instrumento’ ”⁹⁵. Em vez de instrumento, o gentleman confuciano era um fim em si mesmo, e não um meio para fins objetivos. Com isso, o confucionismo rejeitou qualquer atividade profissional que fosse voltada para a aquisição econômica, como também qualquer forma de especialização, tendo em vista que a atividade profissional estava circunscrita à ocupação de cargos administrativos, exigindo do homem apenas uma formação livresca para compor a burocracia chinesa.

Essas diferenças levam a crer que há duas modalidades de racionalismo. O racionalismo confuciano, que se adaptou ao mundo e o racionalismo puritano, que quis, a todo custo, transformar e dominar o mundo. São racionalismos excludentes, visto que cada um visava a um ordenamento intelectual e coerente da vida humana, partindo, é claro, de crenças religiosas específicas. Ambos eram **sóbrios**, embora “a ‘sobriedade’ racional do puritano repousasse sobre o poderoso entusiasmo que faltava totalmente ao confuciano, o mesmo entusiasmo que habitava os monges do Ocidente” (Idem, p. 158).

⁹⁵ M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, p. 433

Além de sóbrios, exerceram um **autocontrole** vigilante sobre suas condutas, muito embora ele se tenha diferenciado em ambos. O confucionismo teve como finalidade

“manter a dignidade das maneiras e os gestos exteriores [com isso] comportava um caráter estético essencialmente negativo, [ao contrário dele] sic o autocontrole igualmente vigilante do puritanismo se encaminhou para algo positivo, em direção a uma determinada ação qualificada, e mais além desta, em direção a algo mais interior: o domínio sistemático da própria natureza interior, corrompida pelos pecados” (Weber, 1983:432).

Enquanto no racionalismo puritano o controle sistemático e racional da conduta, ligado à contabilidade moral e à atividade profissional como dever vocacional, foram instrumentos poderosos para controlar o mundo, no racionalismo confuciano, a religiosidade familiar baseada na piedade filial, a educação e o autocontrole sobre as paixões foram meios necessários para a sua total adaptabilidade ao mundo. Foi, sem dúvida, essa diferença de mentalidade (tomada de posição prática diante do mundo) que contribuiu para o surgimento do capitalismo no Ocidente e para a ausência dele na China. Isso, por outro lado, não invalida o fato de que *“... o chinês seria tão capaz, talvez mais capaz do que o japonês, de assimilar o capitalismo, que atingiu o seu pleno desenvolvimento técnico e econômico no domínio cultural contemporâneo” (Idem, p.158).*

Capítulo IV

OS BRÂMANES E A RELIGIÃO HINDU: UMA LEITURA SOBRE A ÍNDIA.

Nos “Ensayos sobre a Sociologia da La Religión” (vol. II), Weber examina os aspetos principais das religiões da Índia, tentando compreender de que forma o jainismo, o budismo e, mais especificamente o hinduísmo, tiveram influência marcante nessa civilização. Embora “*o tema central desta obra siga sendo o mesmo que estudara no primeiro ensaio de fama: ‘A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo’ (publicado em 1904-1905); de que modo a ética econômica das diferentes religiões afetou o desenvolvimento do capitalismo moderno*” (Madan, 1984:121).

Para compreender tal hipótese, parte das idéias religiosas e das influências que elas tiveram na estrutura social da sociedade indiana, partindo do fator central que constitui essa organização social: o sistema de castas, tendo em vista que esse sistema foi determinado religiosamente.

A sociedade hindu⁹⁶ encontrava-se estruturada a partir do sistema de castas (instituição fundamental do hinduísmo), que impunha direitos e deveres rituais, como também a posição social no hinduísmo. Desse modo, a posição social do hindu foi

“... determinada pela natureza de sua relação positiva ou negativa com o brâmane (...). A ‘casta’ é e continua sendo, essencialmente, uma posição social, e a situação central dos brâmanes no hinduísmo baseia-se mais no fato de que a posição social é determinada com referência a eles mais do que qualquer outro aspecto” (Weber, 1982:450).

As castas possuíam identidades específicas quanto às crenças religiosas, restrições em relação ao conúbio (casamento), à comensalidade e ao relacionamento social. Embora grande parte dos deveres rituais fossem impostos pela casta dominante, ou seja, pelos brâmanes, deles resultaram regras, tais como abster-se

“... de comer carne, em particular a carne de vaca, recusando-se a matar vacas e tomar bebidas alcoólicas. A casta dominante renuncia às práticas de matrimônio que se desviassem dos costumes hindus (como as organizações de caráter exogâmico); proíbe o casamento de suas filhas com homens das castas inferiores; induz as viúvas ao celibato; dão em matrimônio suas filhas antes da puberdade sem pedir sua opinião; queimam os mortos em lugar de enterrá-los, organizando sacrifícios aos antepassados; batizam as divindades locais com os nomes de deuses e deusas hindus. Finalmente, eliminam o sacerdote tribal e no lugar dela, atribui ao brâmane o cuidado dos ritos, assim como

⁹⁶ Segundo Weber, “ ‘Hindu’ é uma expressão que aparece pela primeira vez com a dominação maoematana para referir-se aos nativos da Índia não convertidos” (1987 14).

o convencimento de que ele - governante dessa linhagem, ou tribo - faz parte de uma linhagem nobre” (Weber, 1987:18).

Os brâmanes foram os representantes legítimos do hinduísmo (tido como uma forma nacional de religiosidade) na Índia. E certo que eles *“constituíram uma casta, e que em termos gerais, a instituição de ‘castas’, uma espécie de estamento hereditário particularmente estrito e exclusivo, desempenhou um papel importante na vida social da Índia”* (Idem, p.14). Além dos brâmanes (considerados uma casta de sacerdotes), existiram mais três castas de acordo com a doutrina clássica da Índia: os xátrias (guerreiros), os vaixas (comerciantes) e os sudras (servos)⁹⁷.

Entretanto os brâmanes, por ocuparem um nível mais elevado e superior no sistema de castas, estabeleceram barreiras rituais, não só em relação às castas já existentes, mas também aos “povos hóspedes”, que habitaram a antiga Índia. Eles foram vistos como bárbaros, por serem excluídos do ritual brâmane. Sendo assim, foram *“considerados como ritualmente ‘impuros’ por estarem excluídos do conúbio e da mesa”*(Weber, 1987:21).

Os povos hóspedes podem ser mais bem entendidos a partir da expressão de “povo-pária”. Esse termo se refere, sobretudo, aos judeus e aos ciganos, que habitaram a Índia. Esses povos, na verdade, *“eram comunidades com todos os atributos de uma tribo, mas perderam seus territórios nativos e tornaram-se povos hóspedes ou ‘povos-párias’, para usar o termo de Weber”* (Bendix, 1986:137). O termo “povo pária” foi sempre utilizado quando se referiu ao

“tipo de barreira ritual frente ao povo hóspede. No sentido específico, portanto, devem considerar-se como povo pária não

⁹⁷ Consultar: M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religion*, p. 14

simplesmente a tribo de trabalhadores tida por 'estrangeira', 'bárbara' ou 'magicamente impura' desde a perspectiva de uma comunidade local, [mas todos aqueles que] tenham todos os traços de um povo hóspede, pelo menos o fundamental ” (Weber, 1987:21).

Ao serem considerados impuros pelo hinduísmo, por não estarem incorporados à comunidade hindu, o “povo-pária” procurava evitar o contato com a casta dominante. A recíproca era verdadeira, pois os brâmanes eram obrigados a “evitar seu contato e inclusive sua mera presença (...), pois eram prescrições religiosas do tipo positivo que decidiam essas relações” (Idem, p.22). Porém, caso houvesse a violação dessas normas, acarretaria a intervenção tanto pela parte dos brâmanes, como também pela comunidade local.

A relação entre os brâmanes com o “povo-pária” e as castas impuras eram reguladas pela tradição. Os primeiros, por não terem qualidades religiosas positivas (estabelecidas pela casta brâmane) ou negativas (pelas castas impuras), foram considerados bárbaros. “Não reconheciam tampouco nenhum dever ritual religioso do tipo hindu; tinham deuses próprios e, o que é mais importante, recorriam aos seus próprios sacerdotes (...) como também ignoravam como puras as instituições do hinduísmo” (Idem, p. 22). Já o segundo, apesar de pertencerem ao sistema de castas hindu, mesmo assim gozavam de um privilégio negativo por serem considerados aos olhos dos brâmanes como castas impuras.

Por outro lado, os brâmanes esforçavam-se para manter a cultura nacional, difundindo e ampliando o conceito do hinduísmo, a ponto de incorporar nele as tribos consideradas estranhas. Entretanto, só aceitavam como hindu aqueles que se submetessem às normas impostas pelo hinduísmo.

Foi com o processo de hinduização que os brâmanes conseguiram difundir a cultura nacional, como também expandir o sistema de castas. Embora esse processo,

mediado pelos brâmanes, possibilitasse incorporar grande parte das tribos que não eram consideradas hindus, teve nas entrelinhas um motivo material. Qual seria? Deve-se ao interesse material que os brâmanes tinham em ampliar suas possibilidades de serviços junto às castas e às tribos impuras, no que diz respeito à leitura de horóscopo, cerimônias familiares, entre outros, recebendo, em troca disso,

"tarifas por fazer horóscopo, até prebendas e participações em oferendas de sacerdotes domésticos (...). Em particular desde os tempos antigos se recompensou com ricas doações em dinheiro e outros objetos valiosos (...) o brâmane que proporcionava as necessárias 'provas' da origem nobre da camada senhorial hindu" (Idem, p. 24).

Quanto mais as tribos se tornavam sedentárias, fazendo parte do território fixo e circunscrito à comunidade hindu, mais dependiam das normas sociais criadas pela instituição de castas. O proselitismo hindu foi marcado, em grande parte, pela transformação das tribos em casta. Assim,

"o proselitismo se realizou e realiza sob a forma de incorporação (...) de sociedades inteiras na comunidade hindu; no princípio, ao menos, não pôde ocorrer de outra forma, porque o indivíduo não pode nunca, enquanto indivíduo, converter-se diretamente em membro desta comunidade, senão enquanto membro de uma outra sociedade: a casta" (Idem, p. 24).

Com a incorporação no sistema de castas, as tribos e, mais particularmente, as "famílias dominantes dessas tribos poderiam decidir tornar-se vegetarianas, opor-se ao abate de vacas, mudar seus costumes matrimoniais e seus hábitos alimentares em relação às camadas sociais mais baixas, exigir que as viúvas permanecessem castas, cremar ao invés de enterrar seus mortos e assim por diante" (Bendix, 1986:137). Essa decisão seria em prol de um único motivo: o de obter a legitimação religiosa junto à instituição de casta hindu. Nesse sentido,

“o interesse por essa legitimação (...) foi o que contribuiu para a aceitação voluntária dos ritos hindu pelos povos párias que, com eles, caíam na humilde situação de uma ‘casta impura’(...). Porém desde que assegurasse as oportunidades de trabalho, era em todo caso uma vantagem aparecer como ‘casta’ legítima, se bem que com privilégios negativos e não como um mero povo estranho” (Weber, 1987:25).

Se por um lado o processo de hinduização deu esperanças e criou condições às camadas sociais oprimidas de legitimar-se junto à sociedade hindu, por outro lado, com a conversão e adaptação ao hinduísmo, as “camadas negativamente privilegiadas” ofereciam menor resistência em relação ao estilo de vida hindu, imposto pelos brâmanes.

Mesmo com o processo de conversão das “camadas negativamente privilegiadas”⁹⁸ ao hinduísmo, a distinção entre as camadas “negativamente privilegiadas” e as “positivamente privilegiadas” era grande. Essa distinção baseava-se, sobretudo, na consciência de que a “camada positivamente privilegiada” tinha em relação à sua legitimação interna, pois o fato de ocupar uma função religiosa superior na hierarquia do hinduísmo era tido por elas como merecido. Nesse sentido, essa camada tinha “... consciência da ‘perfeição’ de sua condição de vida, como expressão do ‘ser’ qualitativo que repousa dentro de si mesmo ...” (Weber, 1994:334).

Ao contrário delas, as “camadas negativamente privilegiadas”, por não possuírem a convicção da excelência e da perfeição, rendiam-se à possibilidade de encontrar o único meio de salvação no cumprimento dos deveres religiosos de castas, pois o hindu esperava, no cumprimento dos deveres religiosos, a melhora de

⁹⁸ As castas impuras e o “povo-pária” se incluem nesse termo.

suas oportunidades pessoais no renascimento, isto é, ascensão ou reencarnação de sua alma numa casta superior.

Os brâmanes, ao contrário das “camadas negativamente privilegiadas”, eram tidos como uma casta privilegiada na hierarquia hindu. Tornaram-se importantes e superiores ao servirem aos príncipes e reis na qualidade de sacerdotes. Sua importância, nesse sentido, depende exclusivamente dos serviços pessoais e políticos que prestavam à nobreza. Tidos como sacerdotes de família, dependiam eminentemente de sua posição ritual de confessor.

Os brâmanes foram um grupo de intelectuais de alto nível, cujo carisma dependia exclusivamente de sua formação literária. Possuíam conhecimentos das cerimônia e dos ritos (criados por eles) e também de uma linguagem sagrada que era diferente da linguagem cotidiana. Eram dotados de uma carreira funcional, tendo em vista que serviam aos príncipes por meio de suas funções consultivas.

Esse estamento de literatos formados por “... *capelães*⁹⁹ *do príncipe e em parte teólogos, juristas, sacerdotes ...*” (Weber, 1987:142) vivia entre a corte do príncipe e a nobreza, desfrutando privilégios e honrarias sociais, em virtude do lugar que ocupavam no sistema de casta. Segundo Weber, na “... *época antiga, o mais alto cargo do brâmane era o de ser um capelão da corte ...*” (Idem, p.143). Eles, nesse sentido, viveram bem próximos ao poder, prestando serviços tanto aos príncipes, quanto aos reis. Entretanto, nenhum desses reis ou príncipes desempenhou a função de alto sacerdote¹⁰⁰, tendo em vista que os sacerdotes legítimos do ritual oficial hindu foram os brâmanes.

⁹⁹ Capelão (Puhorita) era o doutor espiritual do príncipe em relação aos assuntos pessoais e políticos.

¹⁰⁰ Como aconteceu na China, onde o imperador foi considerado um alto sacerdote legítimo, capaz de harmonizar as relações entre o céu e a terra.

4.1. Dharma : Um dever ritual das castas

As castas possuíam deveres rituais de acordo com a sua posição social, os quais se tornaram eternos no tempo. O dever ritual ou *dharma*

“é distinto segundo a situação social, e também, que não é absolutamente fechado, por estar submetido a um ‘desenvolvimento’. O dharma depende da casta em que o indivíduo nasceu. Quando as castas velhas se dividem em novas castas, o dharma se especializa. Graças a esse avanço o dharma pode desenvolver-se por seu progressivo conhecimento” (Weber, 1987:33).

O dharma dependeu basicamente da tradição sagrada, ou seja, das sentenças e doutrinas desenvolvidas pela literatura brâmane. Dela resultaram regras que dizem respeito à comensalidade (os brâmanes, por exemplo, não se sentavam à mesa com outras castas) e à abstenção da carne de vaca, cuja proibição e matança constituem o dharma universal hindu. *“Quem não aceita isso como obrigatório não é hindu. Quem come carne de vaca é bárbaro ou membro de uma casta inferior” (Idem, 36).*

O dharma cotidiano derivou *“em grande parte, das normas mágicas, dos tabus e das bruxarias do passado remoto” (Idem, p.34).* Nesse sentido, o dharma hindu é produto dos sacerdotes brâmanes e da literatura racionalmente criada por eles.

4.2. A Tradição Védica e a Imagem Hindu do Mundo

O hinduísmo, assim como outras religiões (como o protestantismo, que se fundamentou na Bíblia), possuiu também um livro sagrado: os Vedas. Veda significa *“conhecer” e denota conhecimento divino. Os vedas são apresentados*

principalmente por hinos, cantados por sacerdotes em louvor aos deuses ” ¹⁰¹. Dessa forma, os vedas foram compostos por “coleções de canções, hinos, fórmulas mágicas e rituais” (Weber, 1987:35). Entre essas coleções de hinos, encontram-se:

“O Rg Veda, ‘o Veda do louvor’, consiste em 1.017 hinos, distribuídos em dez livros. A maioria dos versos é em louvor a Agni, o Deus do fogo, e Indra,¹⁰² o Deus da chuva e dos céus (...). Yajur Veda ensina como realizar os sacrifícios. O Sama Veda é o ‘Veda dos cânticos’ e consiste em 1.549 versos, muitos dos quais também aparecem em diferentes contextos do Rg Veda. (...) O Atharva Veda contém cânticos rituais, frequentemente visando à cura de doenças” (Dasa Gosvami, 1986:41)

Além deles, há textos como o *Mahabharata* (onde está incluído o *Bhagavad-gita*), o *Pancaratra* e o *Ramayana*, que fazem parte da literatura védica.

A literatura sagrada hindu (como a bramânica ortodoxa, por exemplo) foi composta numa linguagem sânscrita, desconhecida dos laicos. Durante séculos, essa tradição védica foi transmitida oralmente, pois estava adaptada à fácil impressão memorista. Em face disso, os brâmanes “se mantiveram fiéis durante muito tempo ao princípio de que a doutrina sagrada só poderia ser transmitida de boca em boca” (Weber, 1987:165).

Segundo a antiga prática dos vedas, só quem poderia transmitir a mensagem sagrada seriam os mestres rituais. Dessa forma, a antiga prática excluía os

¹⁰¹ S. Dasa Gosvami, *Introdução à Filosofia Védica: A Tradição Fala por Si Mesma*, p.41

¹⁰² Segundo Weber, os Deuses védicos são funcionais e heróicos. Nesse sentido, a literatura védica não descreve seus deuses apenas como imaginários, “...mas como agentes autorizados, representantes da vontade suprema encarregados de administrar os assuntos universais (...) ; para cada aspecto há uma personalidade encarregada. Indra, por exemplo, controla a chuva, e Varuna preside os oceanos.” (Dāsa Gosvāmi, 1986, p.41) . É interessante salientar que são cerca “trinta e três milhões” de deuses, que habitam o panteão védico.

indivíduos que não pertencessem à casta dos brâmanes, da leitura dos vedas. Segundo Weber, isso se remete ao fato de que todos os sacerdotes, em todas as épocas, tenham exercido um monopólio sobre as escrituras sagradas. Foram esses agentes religiosos que sistematizaram “... e reinterpretaram [as escrituras sagradas] no sentido (...) de que fossem utilizadas junto às massas, e em particular, em sua organização sacerdotal ...” (Idem, p.35). Isso, inevitavelmente, aplicou-se às escrituras sagradas hindus, tendo em vista que “... os vedas não tiveram uma ética propriamente dita, no sentido racional da palavra, e seu mundo ético foi simplesmente em todas as épocas heróicas, refletido na concepção de cantores, reis ou heróis ...” (Idem, p.35). Só adquiriram uma conotação ética através dos brâmanes, que atribuíram um significado racional às escrituras védicas. A propósito disso, o *Mahabharata* foi não apenas “em sua forma e conteúdo, um livro de poesia, senão um manual de casuística ética” (Idem, p. 167).

Por conseguinte, a erupção do hinduísmo formou-se a partir dos Grandes Épicos:

“... acima de todos pelo Mahabharata, texto que, pelo menos em seu conteúdo, antecede a era cristã. Trata-se de um tipo de Iliada desequilibrada, onde as narrativas bélicas se misturam a cenas mitológicas e preleções morais. Em seu texto, são tratados os valores mais profundos do hinduísmo no plano ético e jurídico, os deveres do indivíduo em si próprio e em relação à sociedade. Seu ponto culminante é a Canção Celeste (Bhagavad-Gita). Trata-se de um tipo de sermão destinado ao herói Arjuna por Krishna, seu companheiro de armas e no qual o último se revela como não sendo outro senão o ser Supremo, guardião e garantidor de todos os atos humanos, originador daqueles métodos que conduzem à compreensão espiritual ” (Renou, 1964:19).

Segundo Weber, o Mahabharata, por meio de seus diálogos filosóficos, traz problemas concernentes à “... teodicéia que teve lugar na culta sociedade dos

Kshatriyas na época dos pequenos principados ...”(Weber, 1987:191). Nele, e mais especificamente no *Bhagavad-Gita*, pode-se encontrar o diálogo entre o herói Arjuna e Krisna, que representa a encarnação humana do mais alto Ser Divino. Nesse diálogo, Krisna responde às dúvidas que esse herói guerreiro (kshatriyas) tem em relação ao seu próprio destino.

Num outro texto védico, o *Yajurveda*, Weber observou que já se encontrava plenamente desenvolvida a posição da aristocracia sacerdotal védica em relação à qualificação carismática, adotada como condição indispensável para os cargos públicos. O carisma, portanto, assegurava aos brâmanes uma posição de autoridade espiritual frente às outras castas. O carisma mágico dos brâmanes baseava-se num “*saber do tipo cerimonial e ritualista, [e na] literatura sagrada, escrita numa linguagem sagrada, diferente da cotidiana*” (Weber, 1987:141).

Além de possuírem o carisma e a qualificação acadêmica para ocupar uma posição social superior na hierarquia hindu, os brâmanes (e somente eles) diziam-se capacitados para alcançar a salvação. Entretanto, para consegui-la, decidiram seguir uma vida de austeridade religiosa. A austeridade referia-se ao cumprimento da higiene ritual, que compreendia uma dieta vegetariana em oposição à carne de vaca, a abstenção de bebidas alcoólicas e as proibições ao adultério. Ao seguir essa conduta, os brâmanes poderiam considerar-se homens santos (srmana), capazes de buscar a salvação.

Na Índia, apenas os brâmanes monopolizaram a busca da salvação, tendo em vista que a “*doutrina ortodoxa manteve sempre com grande rigidez o monopólio dos brâmanes (...) frente às camadas inferiores*” (Idem, p. 160). Isso nos remete, por exemplo, ao épico Ramayana: “*um asceta de grandes poderes mágicos foi decapitado por um herói porque era um shudra que se atreveu a adquirir faculdades sobre-humanas*”(Idem, p. 160). Essa passagem mostra, com grande exatidão, que o shudra se considerou, a partir da obtenção de poderes mágicos,

capaz de monopolizar tanto quanto o brâmane essa busca mística. Por outro lado, mostrou também

“que a doutrina ortodoxa reconhecia a capacidade de um sudra de adquirir tais faculdades. De fato, os brâmanes podiam ser desafiados por qualquer místico que praticasse a austeridade religiosa e que, conseqüentemente, fosse reverenciado pelo povo por sua santidade e seus poderes milagrosos ” (Bendix, 1986:153).

A esses desafios, os brâmanes procuravam responder por meio dos seus privilégios de casta.

Um dos meios utilizados pelos brâmanes para alcançar a santidade (como a austeridade de vida) foi a *yoga*. Essa técnica influenciou mais do que nenhuma outra as doutrinas ortodoxa (hinduísmo) e heterodoxa (budismo e jainismo). Entre as inúmeras técnicas de êxtase, a yoga foi considerada uma forma típica de salvação pelos intelectuais, não esquecendo, por outro lado, que ela foi fruto da *“racionalização da antiga prática extática dos magos”* (Weber, 1987:170).

Nesse sentido, a yoga tinha como objetivo *“esvaziar completamente a consciência de tudo que pudesse ser expresso através de palavras racionais e conseguir com isso um controle consciente sobre várias funções corporais”* (Idem, p. 170). Ao esvaziar a consciência, o indivíduo seria capaz de estabelecer uma união com o divino na medida em que abandonasse as atividades mundanas e guardasse em silêncio a sua voz. Isso leva a crer que a yoga *“se baseou no pressuposto de que a apreensão do divino se daria por meio de uma experiência irracional, que não tinha a ver com o ‘conhecimento’ racional”* (Idem, p. 171).

A finalidade perseguida pela yoga era a de alcançar poderes milagrosos e sobrenaturais, sendo possível pela eliminação da força da gravidade, no sentido de

adquirir um estado de repouso tal, que possibilitasse o desprendimento da vida mundana.

Embora os brâmanes não compartilhassem dos elementos irracionais da yoga, nunca rejeitaram por completo essa técnica, tendo em vista que ela consistiu numa

“forma superior, específica e intelectualista do divino. Pois o sentimento a que aspirava, mediante os níveis de concentração (Samadhi), tinha que ser vivido na medida do possível, conscientemente e, para isso, seria necessário alcançar metódica e racionalmente os sentimentos de amizade com Deus, de afinidade com as criaturas, e, como etapa final, de indiferença pelo mundo mediante os exercícios de meditação” (Idem, p.172).

Torna-se evidente, portanto, que a técnica de yoga não foi puramente irracional, pois o esvaziamento da consciência por meio dos exercícios de meditação era feito de forma planejada e racional, ou em outras palavras, foi especificamente elaborada a partir de um conhecimento intelectual.

A yoga, como técnica de salvação, procurou libertar-se das paixões mundanas para atingir o repouso eterno e a harmonia com o divino. Essa técnica, assim como outras técnicas de salvação hindu (fossem elas ortodoxa ou heterodoxa), sempre procuraram *“desvincular-se do mundo dos sentidos, das excitações da alma, das paixões (...) das considerações da vida cotidiana ordenadas segundo meios e fins”* (Idem p.173). Esse ato de desvincular-se do mundo representa a condição prévia para criar um estado de repouso tal, para que o indivíduo pudesse liberar-se da fadiga e do cansaço e encontrar definitivamente a sua união com o divino.

Nesse sentido, toda técnica de salvação hindu teve sua origem nos intelectuais, inclusive a idéia de alheamento da vida e do mundo em geral. Essa posição de *negação do mundo* foi determinada pela cosmovisão hindu.

A cosmovisão hindu desenvolvida pelos brâmanes idealizou um tipo de salvação, que teve como finalidade fugir do mundo e não apenas do sofrimento causado por ele. O mundo era concebido como uma “‘roda’ eterna e insensata de renascimento e morte, girando com regularidade na eternidade dos tempos” (Idem, p. 174). Nessa roda de renascimento e mortes, somente a alma perduraria no tempo, pois, embora o corpo fosse perecível, a alma permaneceria estável. A alma ou o “... *ser vivo (jiva) é distinto do corpo. Todavia, em cada corpo (incluindo corpos dos homens, feras, pássaros e plantas), reside uma alma individual (jiva) ...*” (Dâsa Gosvâmi, 1986:27).

Dessa forma, um dos pontos centrais da filosofia hindu girava em torno da liberação da alma do cativeiro do Karma.¹⁰³ Surge, então, a seguinte questão: De que forma é possível libertar as almas da rede de causalidade do Karma e da “roda” do mundo? Essa pergunta reflete a importância que é dada à fuga da “roda” eterna de reencarnações e retribuições, tendo em vista que ela se tornou uma concepção brâmane de salvação. Essa busca mística de salvação possuía traços “individualistas”, na medida em que apenas o indivíduo poderia ajudar-se a si mesmo. Assim, “*a filosofia indiana se configura basicamente como uma teoria da estrutura metafísica da alma [que tem como suporte] a individuação*” (Weber, 1987, p. 177).

A libertação (Moksa) do mundo material, como principal proposta de salvação, é acompanhada de diferenças marcantes no que tange às concepções de salvação. Na primeira concepção, o indivíduo

¹⁰³ Segundo Gosvami, o Karma é o cativeiro do mundo material, pois, mesmo “as atividades piedosas, ou o ‘bom Karma’, prendem-nos à roda da transmigração. Temos de nos livrar de todo o Karma, se é que queremos transcender a *samsara*, o ciclo de repetidos nascimentos e mortes” (1986:29).

“só poderia conseguir a liberação por meio da reunião mística do espírito, individualizado através da ilusão cósmica com o divino, Brahman. A outra concepção, a do reconhecimento dualista da verdade do real, prescindiu do Brahman, na medida em que a salvação seria alcançada mediante os exercícios do conhecimento, no sentido da práxis da yoga (...). A doutrina dualista não se ocupa do Brahman, nesse sentido é 'atéia': a alma liberada mergulha no repouso eterno (...) a doutrina dualista do real foi cultivada pela escola samkhya” (Idem, p.183).

Uma das idéias de salvação do homem seria por meio de sua identificação mística com o divino, ou seja, com o *Brahman*, muito embora haja uma tendência de considerar o divino como um *Deus-Pai pessoal* e não como um *Brahman* impessoal. Isso se torna visível nas palavras de Weber:

“O Brahman impessoal - originalmente a fórmula oratória mágica e, posteriormente uma potência mágica do mundo, que corresponde à força mágica de oração - suprimiu paulatinamente o antigo Deus-Pai (Prajapati), um Deus pessoal e criador do mundo. Porém ao fazê-lo continuou adotando os traços de um Deus sobrenatural pessoal – Brahman” (1987:175).

Segundo Weber, a tensão entre a imagem personalizada e a imagem impessoal do divino foi recorrente na história da religião hindu. Por outro lado, a busca de salvação mediante a identificação mística com o divino - com o *Brahman* - não teve nenhuma incompatibilidade com a técnica clássica de salvação dos brâmanes, a *yoga*, tendo em vista que *“a prática da yoga, com sua ascética irracionalista e vivência emocional não tem excluído (...) o supremo Deus pessoal”* (Idem, p.175).

Ao regulamentar os traços ascéticos da vida cotidiana, a doutrina bramânica clássica estabeleceu que

“as obras rituais e demais obras virtuosas por si só podiam conduzir unicamente a uma melhora das oportunidades de reencarnações, porém não à ‘salvação’. Esta vem sempre condicionada por uma conduta extraordinária, qualitativamente superior aos deveres mundanos de castas: a contemplação ou a ascética de evasão ao mundo” (Idem, p.157).

Nesse sentido, a salvação estaria ligada à conduta ascética que pressupõe o rompimento de todos os vínculos com o mundo no sentido de que o verdadeiro asceta pudesse emancipar-se da inexorável cadeia de retribuições, nesta vida e não na próxima. Ao destituir-se de todo o sofrimento do mundo, desvinculando-se da ‘roda’ do karman, o asceta estaria livre do “infortúnio”¹⁰⁴, ou seja, da infelicidade de viver num mundo hostil e fadado à fadiga e ao cansaço e de ser perturbado por estar agindo bem ou mal.

O desenvolvimento da ascética de salvação segue um desenvolvimento racional por parte do intelectualismo clássico bramânico, no sentido de perseguir um estado de santidade pessoal, “a graça”. Esse estado necessariamente pressupõe a aquisição do conhecimento sagrado, a “gnose”, pois a doutrina clássica bramânica prescreveu o conhecimento sagrado - que estava no centro de todo o caminho de salvação - como fonte do poder mágico. Nesse sentido, esse conhecimento “*não foi considerado como um conhecimento intelectual no sentido habitual. A salvação suprema só poderia produzir um conhecimento superior: uma gnose*” (Idem, p. 171). Esse conhecimento tinha como base o êxtase apático.

¹⁰⁴ A noção de pecado não aparece na cosmovisão do hinduísmo, em vez dela, usa-se a palavra “infortúnio”.

A busca de salvação religiosa baseada nesses princípios (da busca de santidade pessoal através da gnose) deveria caminhar necessariamente para a identificação mística com o divino, visto

“que a união com o divino passou a um primeiro plano porque o desenvolvimento da gnose bramânica se decantou cada vez mais em direção da despersonalização da suprema essência divina. Em parte isso sucedeu de acordo com uma tendência (...) subjacente a toda mística contemplativa, e em parte porque o pensamento bramânico estava muito arraigado ao ritual e em sua inviolabilidade, e por ele encontrava o governo, o divino não nas peripécias do destino do mundo, senão em sua ordenação legal, eterna, imutável e impessoal” (Idem, p.157).

Por outro lado, a busca ascética de salvação religiosa baseada na fuga do mundo entrou em tensão com o dharma - “dever” ou comportamento ético - de casta, principalmente no que se refere ao dharma da casta guerreira. O seu *“dharma estamental era incompatível com qualquer tipo de fuga do mundo”* (Idem, 189). A tensão entre o dharma heróico e a busca ascética de salvação religiosa é encontrada no grande épico Mahabharata, e principalmente numa das suas seções mais famosas, o Bhagavad-Gita, que é

“ um diálogo entre o herói Arjuna seu auriga Krisna, que é representado como a encarnação humana do mais alto ser divino. O diálogo acontece antes da batalha Kuruskshetra, na qual parentes próximos lutavam uns contra outros. Arjuna é profundamente atormentado pela perspectiva de matar parentes na batalha que se aproxima. Descreve as conseqüências desse terrível crime - a ruptura de famílias, a negligência dos rituais, a mistura de castas, a desonra dos antepassados - e esquiva-se à batalha. O poema consiste na resposta de Krisna a Arjuna, começando com a refutação de seus escrúpulos em matar os parentes” (Bendix, 1986:157).

Krisna, segundo Weber, deu várias respostas a Arjuna. Na primeira, mostrou a Arjuna que a morte de seus inimigos era uma consequência natural (da própria fatalidade) da guerra, mesmo sem a sua participação; além disso, Arjuna faz parte de uma casta guerreira, cuja natureza o impulsionaria à batalha, independente ou não de sua vontade, mesmo se ele resolvesse não lutar; a terceira e mais importante de todas, é que não se pode lutar contra o que não existe, tendo em vista que a batalha ocorre no plano do mundo material, presa à cadeia das reencarnações. Enquanto as ações humanas estavam presas ao mundo material, o espírito aspirava à salvação, buscando liberar-se do mundo. O importante era saber diferenciar que o espírito não age, apenas sofre a ação do mundo material.

Nesse sentido, Arjuna deveria lutar, mesmo que a batalha ocorresse no plano material, pois para

“o guerreiro, a luta (uma expressão todavia característica do período épico, Krisna diz: guerra ‘justa’) é boa: evitá-la é motivo de desonra; quem cai em combate vai ao céu, e quem vence domina a terra, ambas possibilidades devem ter valor igual para o guerreiro, segundo Krisna” (Weber, 1987:193).

Sendo assim, Arjuna deveria obedecer ao dharma da sua casta. Por outro lado, de que forma o dharma da casta poderia ajudar o homem na busca de sua salvação individual, tendo em vista que ele necessariamente causaria um envolvimento com o mundo, e não a fuga dele ¹⁰⁵. A essa indagação, Krisna responde que não se pode renunciar aos deveres de casta, mesmo sabendo que as ações são marcadas por imperfeições. Não se pode, portanto, “*renunciar às obras, mas sim aos seus frutos*” (Idem, p.194). Isso quer dizer que o indivíduo poderia

¹⁰⁵ M. Weber. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, p. 193; consultar: R. Bendix. Op. Cit, p. 157

“entregar-se à ação, fugindo, porém, ao envolvimento com o mundo material e, por conseguinte, da cadeia da reencarnação. (...) O homem que abandonar todo o desejo pelos frutos da ação se entregará à ação, mas não será contaminado por ela; agirá como se não agisse” (Bendix, 1986:158). Ao realizar a ação sem buscar seu êxito, o indivíduo poderia libertar-se do karman.

Weber reconhece que, nas entrelinhas do Baghavad-Gita, aparece o problema da relação entre a mística intramundana e a mística de fuga do mundo. Entretanto, essa indiferença pelo mundo, mesmo estando nele, tornou-se uma das idéias fundamentais de toda a religiosidade hindu, na medida em que refletiu o ethos de toda intelectualidade bramânica. Essa relação aparece com maior nitidez nas próprias palavras de Weber:

“... a doutrina sobre a qual as ações profanas não só não prejudicam, senão favorecem a salvação quando se realizam com uma absoluta indiferença em relação ao mundo (...) a ação mundana só é favorável quando se despoja de toda a pretensão de seu êxito e de seus frutos” (1987:196)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do princípio weberiano, de que *“o conceito final e definitivo não pode figurar no início da investigação, mas deve surgir ao seu término”* (1989:28) e de que só é possível definir a religião, como objeto escolhido, ao final da pesquisa, pois, como diz Weber, *“uma definição daquilo que ‘é’ religião é impossível no início de uma consideração a que segue, e quando muito, poderia ser dada no seu final ”* (1994:279), passamos, agora, aos resultados finais acerca do objeto escolhido, resultante da pesquisa realizada.

A religião é uma ação racional orientada por meios e fins, ou seja, uma ação plenamente suscetível de compreensão sociológica. Entretanto, para compreendê-la, é necessário partir do “átomo” da sociologia weberiana: o sujeito, pois ele é, para Weber, a única entidade capaz de dar sentido ou significado à cultura e, sendo a religião uma esfera privilegiada da cultura, ele confere valor tanto à primeira quanto à segunda.

Portanto, Weber parte do sujeito/agente ou *“protagonista da ação religiosa”* (Burdieu, 1992), que nada mais é do que o legítimo portador da religião, para compreender como esses agentes religiosos (o profeta judeu, o brâmane hindu, o letrado confuciano, o teólogo puritano) criaram estilos de vida próprios, determinados religiosamente. Isso implica dizer que a religião é um estilo de vida ou visão de mundo, fruto de uma ação social, cuja intenção é fomentada pelo sujeito (agente religioso) e, conseqüentemente, interfere na conduta de grupos historicamente determinados, cujas ações se orientam de acordo com a conduta do

agente originário, culminando nas representações de mundo, que têm como gênese a própria religião.

Além de a religião ser classificada como tipo de ação social referida a valores, suscetível de compreensão sociológica e racional em relação a fins escolhidos (Weber, 1989:41), ela encobre processos culturais de abrangência universal, como o *desencantamento do mundo*; este por meio da emergência das religiões universais, mais especificamente o judaísmo e protestantismo, promoveu a eliminação mais radical em relação à magia.

O desencantamento do mundo por ser mais abrangente, abarca a *secularização* (processo histórico que enfatiza a luta ancestral da modernidade contra a religião no sentido de sucumbi-la do espaço público e estatal que dominava). Entretanto, esses processos que a religião encobre são abarcados por um processo cultural mais amplo: a racionalização, envolvendo toda a sociologia da religião, inclusive.

A religião encobre também um universo de individualidades históricas, ou seja, a análise de inúmeras religiões como o judaísmo, o budismo, o protestantismo, entre outras, cuja descrição histórica e tipológica possibilitou uma formulação mais desenvolvida da aliança entre religião e economia (protestantismo e capitalismo). Logo, a religião é para Weber (1982) um dos determinantes causais da ética econômica do capitalismo europeu. Entretanto, para efetuar tal compreensão, parte de uma comparação sistemática das éticas religiosas, para mostrar que, no Ocidente, e mais especificamente nele, se desenvolveu uma mentalidade econômica disseminada na atmosfera do lar e da família de origem protestante, que, posteriormente, se transformou numa ética social orientadora de indivíduos e coletividades na Europa e na América, ganhando, a partir daí, franca expansão para outros continentes.

Portanto, o ponto de partida para o entendimento da conexão de sentido entre religião e economia é a motivação religiosa. A partir dela, podemos perceber em que medida “*suas partes componentes articulam-se entre si, dentro do contexto de nossos modos costumeiros de pensamento e sentimento, ao ponto de constituir uma conexão ‘típica’. Geralmente, a chamamos de ‘correta’, ao invés de típica*” (Weber, 1989:20)

Por outro lado, a conexão de sentido entre religião e economia (protestantismo e capitalismo) não se esgota na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, tendo em vista que essa obra só apresenta provisoriamente um lado da relação causal. Persiste nos trabalhos subsequentes na *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, tentando mostrar um lado dessa aliança que ainda não estava visível aos olhos de Weber. Isso só foi possível mediante a observação atenta e comparativa entre as principais religiões mundiais (suas éticas religiosas) e o racionalismo econômico, completando a relação causal (comparando, é claro, as partes componentes – ambos os lados, ocidental e oriental - que formam a conexão de sentido) que aponta decisivamente para o que há de específico na cultura ocidental (o capitalismo), em comparação com outras culturas, como a do Oriente, por suas análises da China e Índia.

Para Weber, o capitalismo, enquanto “individualidade histórica” só foi possível no Ocidente em virtude de uma combinação de elementos encontrados em sua realidade histórica: *o desenvolvimento da ciência, da arte, do direito, do Estado moderno, da administração e da contabilidade racional, do trabalho livre e do espírito ou mentalidade racional e econômica, fruto do protestantismo ascético*. Ao deslocar o foco comparativo para o Oriente, procura nele a ausência desses elementos e, principalmente, da mentalidade racional, ou seja, a capacidade que os agentes sociais têm de adquirir práticas racionais de vida. Esse espírito, ou mentalidade racional foi tão presente no Ocidente europeu e, conseqüentemente, tão ausente no Oriente, tendo em vista que esse último não removeu de sua cultura o

tradicionalismo mágico presente nos cultos religiosos, instituições e nas relações de trabalho como na Índia, por exemplo “ o tradicionalismo do artesão, grande em si mesmo, foi necessariamente intensificado ao extremo pela ordem de castas. O capital comercial, em sua tentativa de organizar o trabalho industrial à base do sistema de produção, teve de enfrentar uma resistência, essencialmente mais forte na Índia do que no Ocidente...” (Weber, 1982:468) . A comparação entre o Ocidente e Oriente, pontuando o que é específico no Ocidente e ausente na cultura oriental, parece sobressair no íntimo de seus *Ensayos Sobre Sociologia de la Religión*.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T & HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ASSMANN, H., & MATE, R.(Orgs.). *Sobre La Religión*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- AZRIA, Régine. *O Judaísmo*, São Paulo: Edusc, 2000.
- BENDIX, Reinhard, *Max Weber: Um Perfil Intelectual*, Universidade de Brasília, 1986.
- _____. Max Weber y La Sociología Contemporánea, in J.Sazbón (Org.) *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. Uma Interpretação da Teoria da Religião de Max Weber, in *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 1992.
- BORGES, J. LUIS. *O Livro de Areia*, São Paulo: Globo, 1995.
- BIRNBAUM, N. Interpretações Conflitantes sobre a Gênese do Capitalismo: Marx e Weber , in René E. Gertz (Org.) *Max Weber e Karl Marx*, São Paulo: Hucitec, 1997.
- CALVINO, Ítalo. *Por que Ler os Clássicos*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- COHN, G. *Crítica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber*, São Paulo: T. A . Queiroz, 1979.

_____ (org.). *Max Weber: Sociologia*, São Paulo: Ática, 1982

DĀSA GOSVĀMI, S. *Introdução à Filosofia Védica: A Tradição Fala por Si Mesma*, São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

DIAS, Edmundo F. *Para uma Introdução à Reflexão Weberiana*, Campinas: Textos Didáticos/ IFCH n.º 01, 1993.

DESROCHE, Henri. *Sociología y Religión*, Barcelona: Península, 1972.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

EISNSTADT, S. N. La Tesis de La Ética Protestante, in: ROLAND, Robertson (Org). *Sociología de La Religión*: Fundo de Cultura do México, 1980.

FERNANDES, Florestan. As soluções Fundamentais dos Problemas da Indução na Sociologia: M. Weber, in *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica*, São Paulo: T.ª Queiroz, 1980, pp. 84-95.

FREUD, J. *Sociologia de Max Weber*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

GIDDENS, A. Marx, Weber e o Desenvolvimento do Capitalismo, in René E. Gertz (Org.) *Max Weber e Karl Marx*, São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. *Política y Sociología en Max Weber*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.

_____. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, Lisboa: Editorial Presença.

GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la Acccion Comunicativa*, Madrid, Taurus, Tomo I, 1987.

HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça: Idéias Radicais Durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

IANNI, Otávio. "A Racionalização do Mundo" in *Teorias da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

_____. *Sociologia e Literatura*. Primeira Versão, IFCH/UNICAMP, 1997.

JASPERS, Karl. Método e Visão de Mundo em Weber. In: G. Cohn (Org.) *Para Ler os Clássicos*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

LÖWITH, Karl. Max Weber e Karl Marx. in René Gertz (Org.) *Max Weber & Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MADAN, G. R. Max Weber (1864-1920) y Las Características Generales de La Sociedad India, in *Cinco Sociólogos Occidentales en torno a la Sociedad India*, México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra : Genealogia da Secularização*, São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.

MARX, Karl. *A Questão Judaica*, São Paulo: Ed. Moraes.

MITZMAN, Arthur. *La Jaula de Hierro: Una Interpretación Histórica de Max Weber*, Madrid: Alianza Editorial, 1976.

MOMMSEN, Wolfgang. La Sociología Política de Max Weber y su Filosofía de La Historia Universal, in : J.Sazbón *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.

- MORISHIMA, Michio. *Por qué há “triunfado” el Japón*. Barcelona: Grupo Editorial Grijalbo, 1984.
- ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada: Ensaio de Cultura Popular e Religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- _____. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PARSONS, T. “Evaluación y Objetividad en el Ámbito de Las Ciencias Sociales: Una Interpretación de Los Trabajos de Max Weber. in J. Sazbón (Org.) *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Weber: Da Contemporânea Serventia de Voltarmos a Acessar aquele Velho Sentido*, ANPOCS, n.º 37, 1998.
- PORPHYRIO FERREIRA, M.(Org.) *Confúcio: Vida e Doutrina, os Analetos*, São Paulo: Pensamento, 1999.
- RENOU, Louis. *Hinduísmo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- ROBERTSON, R.(Org.) *Sociología de La Religión*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- ROSENBERG, Roy. A. *Guia Conciso do Judaísmo: História, Prática e Fé*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- TAWNEY, R.H. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo*, São Paulo: Perspectiva, 1971.
- TROELTSCH, E. *El Protestantismo y El Mundo Moderno*, México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*, Guanabara, Rio de Janeiro: Koogan, 1982.

- _____ *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo: Pioneira, 1989.
- _____ *Economia e Sociedade*, Vol I, Universidade de Brasília, 1994.
- _____ *Economia e Sociedade*, Vol II, Universidade de Brasília, 1999.
- _____ *Economia y Sociedad*. México: Fundo de Cultura Econômico, 1992.
- _____ *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, São Paulo: Moraes, 1991.
- _____ *Conceitos Básicos de Sociologia*. São Paulo: Moraes, 1989.
- _____ *Ensayos Sobre a Sociologia de la Religión*. Vol. I, Madrid: Taurus, 1983.
- _____ *Ensayos Sobre Sociologia de la Religión*, Vol II, Madrid: Taurus, 1987.
- _____ *Ensayos sobre Sociologia de la Religión*, Vol III, Madrid: Taurus, 1988.
- _____ *A Origem do Capitalismo Moderno*. in: *História Geral da Economia*, São Paulo: Mestre Jou, 1968.