

Os mentores intelectuais do confucionismo, do taoísmo e do hinduísmo na perspectiva weberiana¹

Intellectual guides of Confucianism, Taoism and Hinduism in the Weberian perspective

Arilson Silva de Oliveira²

Resumo

Analisaremos os *literati* confucionistas e taoístas (intelectuais chineses) e os mestres *brahmanas* (intelectuais indianos), apresentados por Max Weber, no intuito de apreendermos as imagens de mundo religiosas nos “jardins intelectuais e encantados” da China e da Índia. Para tanto, temos como base as duas primeiras monografias que fazem parte da obra **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Ensaio sobre sociologia da religião)** a propósito das religiões chinesas e indianas, as quais foram as primeiras a serem lançadas na série de sociologia comparativa das religiões mundiais de Weber. Verificamos que os intelectuais chineses contribuem para a preservação e continuidade de sua civilização, fortalecendo suas alianças com o Estado, enquanto os intelectuais indianos, na condição de agentes puramente religiosos, participam significativamente da integração cultural de seu país, preservando sua própria autonomia social.

Palavras-chave: Confucionismo; Taoísmo; Hinduísmo; Intelectuais; Max Weber.

A Ásia é para Max Weber um verdadeiro jardim encantado, uma terra de livre convivência entre as religiões, de tolerância, no sentido helênico, e de um real conjunto de coexistências de cultos, escolas e ordens de todo tipo, assim como no Ocidente antigo. Ele ressalva que também aconteceram as disputas armadas, os conflitos políticos e as perseguições religiosas, principalmente na China, mas tudo isso não tira o encanto dos intercâmbios mútuos que cultivaram diversas formas de soteriologias, para as diversas camadas sociais.

1. Artigo recebido em abril/2007 e aceito em junho/2007.

2. Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da USP. e-mail: arilsonpaganus@yahoo.com.br.

Weber acrescenta que, com pouquíssimas exceções, as soteriologias asiáticas oferecem promessas apenas acessíveis àqueles que levam uma vida exemplar (no caso indiano, acessíveis de acordo com o cumprimento do dever ritual específico). Todos participam de alguma forma, todos possuem uma esperança e um dever em torno dela. No entanto, a intelectualidade tem sido sempre o guia de toda a prática asiática, a mola mestra das motivações, a categoria que eleva e transcende, a camada que detém os modelos extremados do agir religioso e o desabrochar das inquietações sociais e filosóficas. Os intelectuais na Ásia sempre deram os primeiros passos quando munidos de certezas e nunca foram pensadores meramente teóricos, mas sempre os infantes de suas teorias, as quais se moldavam ao ritmo da experiência. Eles foram os modelos dos demais e sempre chegaram ao topo do possível e do desejado.

A Índia, em particular, diz Weber, é o país típico dessa luta intelectual e inquietante, única e exclusivamente, por uma cosmovisão no sentido próprio da palavra: por um significado da vida no mundo. E ele acrescenta: “no hay absolutamente nada en el ámbito del pensamiento sobre el ‘sentido’ del mundo y de la vida que no hay sido ya pensado de alguna forma en Asia” (WEBER, 1987, t. II, p. 348). Dessa forma, no pensamento weberiano, todo o sentido da vida, da libertação do mundo, dos afazeres cotidianos, dos anseios e dos devaneios são moldados pelo pensamento especulativo, pelo caráter da gnose que agita intensamente o homem asiático. Toda a soteriologia asiática, portanto, está no âmbito do saber e é a porta de entrada para a libertação suprema, ao mesmo tempo em que um excepcional caminho para o reto agir; por isso, ela é sempre vista como a guia que conduz toda a sociedade.

Só o saber, afirma Weber, dá ao homem asiático poder ético e mágico sobre si mesmo e sobre os demais. E este é um saber geralmente irracional e, algumas vezes, relativamente racional – como no caso da doutrina indiana do *karma* (lei da ação e reação) e do *samsara* (lei do ciclo de nascimento e morte) –, mas nunca um estudo de conhecimento típico ocidental, senão um meio de domínio místico e mágico sobre si e sobre o mundo, como bem caracterizado pelo *Yoga* indiano.

Na Índia, por exemplo, o intelectual é o centro, é o portador do saber que conduz ao sagrado, é o agente mais importante da sociedade, é a cabeça e a fala dos Deuses. Na China, esse mesmo intelectual é o portador do saber sagrado, é o agente que delibera uma sociedade harmônica e próspera. Por isso, ao transcorrermos os jardins encanados da Ásia nos limitaremos em geral aos intelectuais.

Vejamos, primeiramente, a importância e a posição dos intelectuais chineses, confucionistas e taoístas, os quais Weber distingue inteligentemente.

Confucionismo

Abordando o duplo antagonismo entre tradicionalismo e arbitrariedade, e entre tradição e racionalidade, Weber explica como, apesar do “constitucionalmente”, o governo do imperador chinês tem como requisito único apoiar-se no *literati* preparado para o cargo. Na realidade, o governante só deve e pode contratar aqueles funcionários confucionistas apegados à tradição, e qualquer desvio pode causar a queda do imperador junto à sua dinastia (WEBER, 1968, p. 140). Já dizia K’ung-fu-tzu (Confúcio): “O Mestre disse: ‘é por retomar o antigo que se aprende o novo, e assim nos tornamos mestres’.” (CONFÚCIO, 2002, p. 11)

Sendo assim, a base mais segura para se discutir o surgimento do antigo pensamento chinês está afixada na figura deste herói burocrata, o qual os missionários portugueses do século XVI chamaram de Confúcio – um pensador chinês que se indignou com a crise de sua época. K’ung é o seu nome de família e Confúcio é a versão latinizada de K’ung-fu-tzu, que literalmente quer dizer “mestre K’ung”. Ele pregava a reestruturação social de sua civilização, tendo como modelo o passado ideal dos Zhou (início em 1028 a.C.), com uma metodologia totalmente inovadora.

K’ung-fu-tzu (551-479 a.C.)³ foi, provavelmente, o pensador que mais influenciou a cultura e a sociedade chinesa desde a antiguidade até nossos dias. Não é exagero dizer que o atual amor nutrido pelo antigo e pela tradição na China tem grande parte de suas raízes fincadas no pensamento desse sábio, um entusiasta da história e dos costumes. Preocupado com a crise que se instalava nas instituições da dinastia Zhou, sua resposta filosófica centrou-se na discussão dos mais diversos tópicos relativos à política, aos costumes e à construção do conhecimento, difundido por meio de ampla proposta educativa. Seus ensinamentos foram baseados nos chamados “Seis clássicos”: o *Shijing*, o *Shujing*, o *I Ching*, o *Lijing*, o *Chunqiu* e o *Yojing* (livro da música, atualmente perdido). Coligidos no fim do século V a.C., os aforismos de K’ung-fu-tzu formam o *Lunyu* (antolo-

3. Datação de acordo com Huston Smith (1997, p. 155-157) e Mircea Eliade (1979, p. 35).

gia confucionista), que foi perdido e, mais tarde, reconstituído na dinastia dos *Han*, meio milênio após a morte de K'ung-fu-tzu (ELIA-DE, 1994, p. 95).

Por sua vez, a versão ortodoxa do confucionismo é o resultado dessa burocracia patrimonial que prova seu racionalismo prático mediante cargos lucrativos, podendo se desenvolver amplamente, sem restrições impostas por outras eventuais racionalizações da vida. Mas, segundo Weber, na China antiga não se desenvolvia racionalmente uma ciência, teologia, prática artística, jurisprudência, medicina, ciências naturais ou técnicas,⁴ estando todas essas culturas limitadas à tradição das linhagens e à crença nos espíritos. Em conseqüência, ao contrário da Europa e mesmo da Índia, diz Huston Smith: “A China manteve unida, forjando uma estrutura política que no seu auge abarcou um terço de toda a raça humana. O Império chinês perdurou, numa sucessão de dinastias, por mais de dois mil anos, período de tempo que faz parecerem efêmeros os impérios de Alexandre, de César e de Napoleão.” (SMITH, 1997, p. 185)

Além disso, em concordância com a burocracia patrimonial ou toda estrutura política com base na descendência e no confucionismo, se ausenta a idéia de “estado de graça” individual, pois os homens nobres não estão distintamente qualificados em um sentido religioso e dependem especificamente das relações de parentesco e do culto aos antepassados, ou seja, do “carisma familiar”. O confucionista possui, portanto, um valor estético e por isso não se posiciona como “instrumento” de um deus.

A teoria ética do confucionismo clássico pressupõe a igualdade entre os homens e explica as diferenças em relação à diversidade dos desenvolvimentos harmônicos individuais. O homem é considerado naturalmente bom, e o mal se interioriza por meio dos sentidos orgânicos.

Diante disso, podemos entender como a veneração feita a uma pessoa depois de morta se fundamenta em méritos pessoais. Por conseguinte, o culto aos antepassados tem seu lugar privilegiado nos ritos confucionistas. O culto é presidido pelo chefe da família ou do clã e realizado em uma sala-templo ou simplesmente diante do altar, colocado no interior da casa, sobre o qual são expostas as tábuas com os nomes dos antepassados. Para o confucionista,

4. Desenvolvem-se todas as técnicas, mas não racionalmente, pois o aparato mágico está sempre presente.

isso alimenta a piedade filial, a qual se prolonga além da morte; não simplesmente como maneira de superar o trauma da dor, mas, sobretudo, como forma de reintegrar o falecido à unidade familiar: o antepassado continua sobrevivendo e tendo seu lugar nas gerações futuras. O objetivo é perpetuar e reforçar a organização familiar e do clã – a qual poderia se perder com o passar do tempo e das gerações –, mantendo-se viva, na consciência do indivíduo, sua pertença a um grupo histórico mais amplo.

Para Weber, o culto chinês aos antepassados servia aos interesses das linhagens (WEBER, 1987, t. I, p. 453), contra os quais todos os restos de uma ênfase extática ou orgiástica haviam sido rechaçados como indignos. Weber acrescenta que, em princípio, cada linhagem tinha seu panteão (ou subpanteões) de antepassados na aldeia e suas tábuas com leis morais. O culto era presidido pelo mais ancião, que impunha punições, excomunhão e exílio se necessário. Algumas vezes, as linhagens faziam atividades externas à aldeia e, noutras ocasiões oportunas, davam assistência médica, cuidavam dos anciãos e viúvas e atendiam às escolas. As linhagens também possuíam propriedades rústicas (*shih t'ien*) que não podiam ser vendidas a estranhos; só em caso de arrendamento por parte do governo esta transação era possível.

Essas idéias religiosas refletem as condições do Estado chinês, de maneira especial, patrimonialista. O próprio nome oficial chinês para o confucionismo é precisamente “doutrina dos *literati*” (*Ju Chiao*), pois na língua chinesa não existe nenhum termo específico para “religião”. Geralmente, se utiliza a palavra doutrina para referir-se à religião: por exemplo, o uso da palavra “ritual” geralmente é feito sem distinguir se este é de natureza religiosa ou convencional (WEBER, 1968, p. 144); e a santidade da literatura constitui uma garantia da legitimidade da ordem tradicional e a preservação do monopólio das funções públicas.

Devido a uma boa administração estatal, cada homem deve buscar em si mesmo as razões de seu êxito e de seu fracasso. Além disso, um Estado bem administrado é aquele no qual a riqueza se maneja com honestidade. A punição que se exerce sobre os funcionários extorsionários não se aplica sobre outros ofícios, como os mercadores e cambistas, por exemplo.

Em contraste com o cristianismo católico, a riqueza material não é considerada causa fundamental de tentações, senão um meio

importante para promover as próprias virtudes. Na análise weberiana, a atitude confucionista em face das posses materiais é também oposta aos profetas islâmicos, à ortodoxia védica e ao rechaço budista aos prazeres terrenos. Weber dirá que a diferença entre a ética protestante e o confucionismo evidencia-se em torno do consumo das produtividades do próprio trabalho, pois os puritanos acumulam riquezas mediante coerção ascética à poupança; e que, no confucionismo, diferentemente do puritanismo, a ética racional reduziu ao mínimo a tensão contra o mundo.

Mas, assim como os contrastes – como a presença da magia no confucionismo e a total abominação dela pelo puritanismo –, algumas significativas afinidades entre confucionismo e puritanismo serão uma parte essencial da perspectiva analítica weberiana, principalmente na busca de compreensão das diferentes religiões mundiais. Alguns autores assinalam que, devido ao racionalismo e sentido prático da vida confucionista, a verdadeira afinidade no tipo de racionalização religiosa para Weber está entre puritanismo e confucionismo, mais do que entre os puritanos e o hinduísmo ou o budismo (ALEXANDER, 1983, p. 37-39), pois, para o confucionismo e para o puritanismo, a riqueza é uma virtude ou um sintoma dela. Weber define ambos como racionalistas e possuidores de conseqüências “utilitaristas”. Mas, enquanto o confucionista abrange e condiciona suas relações ao parentesco, o puritano dissolve tudo em empresas e relações comerciais. O racionalismo confucionista tende à adaptação ao mundo, enquanto o racionalismo puritano tende à dominação do mundo.

Nesse contexto, os chineses podem ser considerados materialistas na medida em que buscam estímulos econômicos para seu próprio benefício – mas se estabelece aí uma diferença com o puritanismo quando sua ética econômica não permite o acréscimo de uma conduta impessoal e metódica, como bem explicitada na **Ética protestante** de Weber e endeusada pela sociedade moderna. Reinhard Bendix, ao explicar magistralmente as interpretações das doutrinas religiosas feitas por Weber, expõe de uma maneira concisa e inteligente os vários atributos puritanos que estão bem à flor da pele – para não dizer, no altar de Mammon – de nossa sociedade ocidental e moderna:

A atitude negativa em relação à arte, à sexualidade e à amizade; a rejeição de toda magia e simbolismo, do confessionário e das cerimônias

fúnebres; a atitude de desprezo pela pobreza e pelos pobres; a desconfiança nas relações humanas e a confiança na probidade impessoal. Weber interpretou o significado presumível desses valores quando observou que os homens que aderem a eles experimentam um profundo isolamento interior, que num humor pessimista e sem ilusões eles só contam consigo mesmos e com seu trabalho, que rejeitam quaisquer prazeres sensuais e mundanos, que não praticam o amor ao próximo do cristão que tem consciência de sua própria fraqueza mas, antes, persegue os pecadores com ódio e desprezo como inimigos de Deus que carregam a marca da sua própria condenação eterna. (BENDIX, 1986, p. 220)

E ainda dizem tais profetas cibernéticos: “bendito seja Deus, que nós não somos da maioria” (WEBER, 2004, p. 223).

Concluimos que, no confucionismo, os princípios religiosos e cotidianos se complementam, sendo de costume um discurso em torno da adaptação ao mundo, às suas ordenações e convenções. A tensão entre a lei sagrada e a lei secular – presente no Islamismo – está totalmente ausente nos postulados confucionistas. Em geral, a administração da lei conserva a natureza que usualmente caracteriza a teocracia do “Estado de bem-estar”. Em decorrência disso, a distinção de propriedades, a luta por motivos econômicos e a propriedade coercitiva do sistema estabelecido não são percebidas ou concebidas como realidades negativas. No confucionismo, o mundo se apresenta como um lugar essencialmente bom e a sociedade como um caso específico de uma ordem cósmica fixa e inviolável.

Vale constatar que, para o confucionista, na medida em que tudo está considerado basicamente como um problema educativo, e a meta da educação volta-se para o desenvolvimento dos dotes que existem em si mesmo, a partir de então, não existe um mal absoluto. Os espíritos negativos podem ser afugentados graças ao alto nível educacional dos homens e a certas características carismáticas do líder.

Durante a era Zhou (1028-256 a.C.), a causa dos infortúnios, antes baseada nos ancestrais e nas suas influências sobre os vivos, passa a tomar em conta a percepção de que os *Kueis* (espíritos negativos) teriam importância na vida cotidiana. A harmonia nos relacionamentos não seria mais mantida pelos ancestrais e foram criados mitos reconhecendo os *Kueis* que exerceriam influências negativas sobre o homem; cresce de importância a presença dos xamãs Wu. Estes xamãs utilizavam seu acesso aos espíritos mais graduados para controlar os maus espíritos por meio de exorcismos, geralmente usando espadas e

lanças. Há a atribuição nesse contexto de horas e dias mais apropriados para os rituais xamânicos. São utilizados talismãs, os quais são queimados e administrados sob a forma de poções, assim como ervas medicinais que serviriam para expulsar os *Kueis* do corpo, especialmente certos tipos de venenos usados como amuletos ou incensos e plantas com a aparência de armas ou cujo nome pudesse ser associado a uma arma.

Em uma época mais distante, na era Shang (1523-1028 a.C.), o respeito às regras, ritos e convenções sociais não se firmava como proteção contra a doença. Nessa época, surge a acupuntura, na qual agulhas sob a forma de espadas, próprias dos exorcistas, eram inseridas ou pressionadas sobre treze pontos determinados da superfície da pele, para tratar as doenças causadas pelos *Kueis*. Essa forma de acupuntura não teria como objetivo apenas eliminar os sintomas das doenças em si, mas expulsar e combater suas causas: os *Kueis*.

No mais, prevalece no confucionismo um estado de ânimo relativamente agnóstico. O interesse pelo extramundano está subordinado à possível influência dos espíritos no presente terreno, enquanto o poder destes depende, por sua vez, da virtude alcançada pelo apego a certos preceitos religiosos.

Os confucionistas não desejam nem salvação da vida nem salvação do mundo social que se aceita como válida. Sua doutrina discursa sobre o monopólio prudente das oportunidades terrenas por meio do autocontrole e da piedade. Em concordância com os preceitos políticos, na religião confucionista, a piedade constitui o dever social básico e sua infração se converte em um ato intrinsecamente profano.

Por outro lado, a conexão interna entre os sagrados ordenamentos religiosos e a piedade resulta sumamente conveniente para os dirigentes, cuja liderança se fortalece por meio dos preceitos doutrinários. O poder imperial se converte, assim, na suprema estrutura religiosa e, em grande medida, o monopólio da fé se transfere para o Estado. O resultado é uma Igreja-Estado que permite definitivamente um poder absoluto para o príncipe. Contudo, o culto estatal é deliberadamente simples: consiste em sacrifícios, orações, ritos, músicas, danças rítmicas e a proibição de qualquer elemento de excitação irracional que entre em contradição com o racionalismo burocrático. Este ponto enaltece a diferença e a influência do confucionismo em face da China pré-confucionista.

Segundo H. Smith,

todas essas características da primitiva religião chinesa – seu senso de continuidade com os ancestrais, seus sacrifícios rituais e seus augúrios – tinham em comum uma ênfase especial. A ênfase estava no Céu, e não na Terra. Para compreendermos a dimensão total do confucionismo enquanto religião é importante vermos como Confúcio fez a atenção de seu povo se deslocar do Céu para a terra, sem nunca eliminar completamente o Céu. (SMITH, 1997, p. 181)

Isto está explícito quando K'ung-fu-tzu transfere o foco do culto aos ancestrais para a piedade filial. Ele não elimina o culto aos familiares mortos, nem mesmo nega a existência de espíritos; ao contrário, incentiva o bom convívio com eles; mas sua ênfase se volta para os vivos, ou seja, para suas obrigações consangüíneas enquanto encarnados.

Essas orientações antropocósmicas são totalmente congruentes com o ideal de “homem culto” confucionista, pois, em contraste com a veemência e a ostentação do guerreiro, o adepto confucionista exalta o autocontrole e a atitude de reserva que se expressa no “observa-te a ti mesmo”. Certamente, para o confucionista, a fonte de todo bem-estar está na harmonia da alma que, em contrapartida, sugere uma repressão das diferentes formas de paixões para que não chegue a se romper o equilíbrio existente e desejado entre o ser e o Cosmos.

Para tanto, a educação confucionista busca formar homens com uma cultura universal, mas oposta às demandas racionais e especializadas das tarefas administrativas, nos moldes ocidentais. O cavalheiro confucionista concebe sua educação como o *Tao* (“o caminho”) que o leva para a virtude e autoperfeição, e não para algo instrumental a serviço de um propósito utilitário específico.

Com tudo isso, surgem algumas “divindades funcionais” e alguns heróis apoteóticos que permitem atribuir traços humanos às divindades. O culto direcionado a K'ung-fu-tzu é um grande exemplo disso. Nesse sentido, Weber afirma que nenhuma das doutrinas filosóficas ocidentais pode conseguir um prestígio canônico semelhante, nem reclamar para si mesma a legitimação do tradicionalismo absoluto, como o estabelecido por K'ung-fu-tzu na China.

Para Weber, a obrigatoriedade de uma atitude piedosa de tipo tradicional, como aplicada na China confucionista, constitui o obstáculo básico para uma implantação racionalizante da vida e dos princípios religiosos. Ele afirma também que, por tratar-se de uma autoridade não carismática, a relação de piedade é a garantia básica da “docilidade” das massas.

No entanto, apesar dos elementos ortodoxos e da importância do confucionismo entre os literatos, essa não constitui a única religião aceita pelo Estado chinês. Há outras religiões, de tipo místicas, dentre as quais se destaca o taoísmo.

Taoísmo

Em comparação com o confucionismo ortodoxo, o taoísmo é uma religião mais mágica.⁵ Weber explica as diferenças existentes entre elas enfatizando as divergências de suas doutrinas, principalmente no que se refere às mentalidades, formas de vida e atitudes que infundem os adeptos.

Longe de aceitar uma moral socialmente orientada, o taoísmo prega um misticismo contemplativo, guiado por uma ética de perfeição e dirigida aos homens “retirados do mundo”, particularmente àqueles que não ocupam postos seculares.⁶

Se, por um lado, para o confucionista o conceito de santidade está vinculado ao aperfeiçoamento das virtudes humanas, que, em princípio, são alcançáveis por todos; por outro, para o místico taoísta, o homem é santo na medida em que pode influir em outros seres o seu exemplo pessoal, possuindo dotes divinos que o distinguem dos demais. Tudo isso não pode ser alcançado por meio de uma educação formal, tal qual a confucionista, diz Weber.

Para o taoísmo, por exemplo, o problema central da teodicéia em torno da explicação da injustiça social no mundo é um bom exemplo que se sustenta em argumentos repletos desse estado possessivo místico e mágico.

O fiel taoísta busca a bondade individual por meio da humildade, sempre aprimorando sua existência incógnita, tendendo a minimizar suas ações e os seus desejos apaixonados. Em congruência com uma atitude contemplativa que considera que as coisas vêm ao homem por si mesmas, o misticismo taoísta, que não tem uma atitude

5. Na filosofia do *Tao*, da qual o manifesto clássico é o **Tao te ching**, “o livro (*ching*) de poder (*Te*) do caminho (*Tao*)”, sustenta-se que a contemplação quietista do *Tao* proporciona o que os indianos chamam de *siddhi*, e os chineses *Te*: um poder sobre o mundo externo, nunca nem mesmo vislumbrado por aqueles que se opõem à matéria enquanto ainda estão iludidos com a forma, ou seja, um poder próprio dos que se opõem e, conseqüentemente, se desapegam do mundo. Todavia, é típica dos taoístas a crença em monarcas ancestrais que molduram e mantêm a ordem da sociedade e do mundo através do *Tao*.

6. Lembrando que, para Weber, no caso do misticismo, a religião propõe que o homem seja um “recipiente” do divino; o que pressupõe uma abstenção de toda atividade e de todo pensamento, para que se crie um vazio interior, o qual deve ser prescrito por esse divino.

de ética vocacional ao estilo calvinista, sustenta que uma sociedade deve ter o mínimo de burocracia, nada além disso.

Com esse pensamento quietista, de ares “ocultistas”, marca-se uma explícita divergência entre o taoísmo e o confucionismo, em que o segundo está sempre ávido de ajudar o príncipe a governar. Sendo assim, em oposição ao racionalismo dos *literati* e à centralização do Estado de bem-estar, os adeptos taoístas pregam autonomia para as comunidades e auto-suficiência das diversas camadas sociais. Isto explica, em parte, porque os taoístas lutam contra o poderio dos *literati* e o porquê da abstinência política.

Por outro lado, o taoísmo crê nas faculdades carismáticas do líder e considera que estas se justificam por uma visão mística do *Tao*, o qual outorga dons especiais, transformando-os em agentes especiais da magia.

Nas palavras de Flávio Pierucci: “diferentemente do confucionismo dos *literati*, religião oficial e ‘irreligiosa’ que, se não persegue a magia popular, pelo menos a discrimina e desvaloriza, o taoísmo a acolhe generosamente e, *nutriz*, nunca a deixou de retroalimentar.” (PIERUCCI, 2002, p. 121)

E há, continua Pierucci, uma “convivência, cumplicidade, colaboração e incentivo mútuo” entre taoístas e magia (2002, p. 125). Isso nos auxilia a concluir que as racionalizações religiosas que tiveram lugar na China não chegaram a desenvolver, nem teórica nem praticamente, motivos de desvalorização da magia em sua significação positiva de salvação, sendo, portanto, uma barreira à racionalização ética, típica calvinista. Weber observa como essa crença nas sendas mágicas de salvação e a rejeição de qualquer inovação constituem sérios obstáculos para o desenvolvimento de uma lógica racional intramundana.

No entanto, apesar dos princípios taoístas desprezarem as atividades em cargos públicos, alguns *literati* que se consideram seguidores de Tsui Schui ou Lao Tsé chegam a criar uma organização similar à de seus homólogos confucionistas: no século XI d.C., se propagou um sistema taoísta à base de exames, com cargos públicos. Weber destaca a existência de um sistema de escolas de *literati* antagônicas, que se encontram em Ssu-Ma Ch’ien, cujo mentor era taoísta. As seis escolas que se distinguem são: a metafísica, com ênfase nos significados do *Yin-Yang* e na astrologia; a *Mo Ti*, escola mística que enfatiza a simplicidade; a escola dos filólogos, com a interpretação das

palavras e ações apolíticas; os legistas, seguidores de Tsui Schui; os taoístas; e a doutrina confucionista (WEBER, 1968, p. 166-167) – lembrando que, segundo o sociólogo alemão, tanto K’ung-fu-tzu como Tsui Schui viveram sós e sem cargo (WEBER, 1987, t. I, p. 458).

Pode-se então dizer que, em linhas gerais, confucionismo e taoísmo estavam de acordo em assentar o poder modelador do mundo no próprio homem; eles divergem, entretanto, quanto à profundidade e maneira pelas quais ele poderia ser despertado: o confucionismo busca o equilíbrio (*ch’ung*) e as honrarias; e o taoísta, o vazio (*hu*) e o anonimato. Weber explica que o vazio (*hu*) taoísta seria o estágio de não ser (*wu*), “alcanzable a través de wu-wei (no hacer nada) y de pu-yen (no decir nada), evidentes categorías típicamente místicas y de ningún modo exclusivamente chinas [...]. Tal es la actitud interior que puede conducir al poder del Tao-shih (algo así como doctor en Tao)” (WEBER, 1987, p. 459-460).

Isso implica que no taoísmo o interesse pelo estado de intimidade com o divino, alcançável mediante a contemplação, deve conduzir, como particularmente só acontece na mística, à desvalorização da cultura intramundana como via para a salvação, voltada, porventura, ao fato puramente psicologizante de um sentimento universal.

O taoísmo persegue sempre um modelo único e exemplar: o *Tao*. Uma realidade última e misteriosa, *fons et origo*, de toda a criação. Segundo Mircea Eliade,

[...] tal como Confúcio, que propunha o seu ideal do “homem perfeito”, tanto nos soberanos como a qualquer indivíduo desejoso de instruir-se, Lao Tsé convida os chefes políticos e militares a se comportar como taoístas, ou, em outras palavras, a seguir o mesmo modelo exemplar: aquele proposto pelo Tao. Mas é essa a única semelhança entre os dois Mestres. Lao Tsé critica e rejeita o sistema confuciano, ou seja, a importância dos ritos, o respeito aos valores sociais e o racionalismo [...]. [Enquanto] Para os confucionistas, a caridade e a justiça são as maiores virtudes. Lao Tsé, no entanto, vê nelas atitudes artificiais, portanto, inúteis e perigosas. (ELIADE, 1979, p. 40-41)

Além do confucionismo e taoísmo, em seus estudos sobre a religião chinesa, Weber analisa brevemente o budismo, religião surgida na Índia. Suas análises em torno do budismo chinês são breves, por observar a necessidade de estudá-lo em sua terra natal, considerando que só assim seria possível entender como o budismo chinês se diferenciou das suas origens indianas.

Huston Smith – e aqui, resumidamente, concluímos nossa análise em torno da religião chinesa – categoricamente apresenta a situação religiosa nesta região: “Tradicionalmente, todo chinês era confucionista na ética e na vida pública, taoísta na vida privada e em questões de higiene, e budista na hora da morte, com uma saudável pitada de xamanismo popular lançada ao longo da jornada” (SMITH, 1997, p. 186).

O hindu e as castas

A Índia, no clínico olhar weberiano, é o berço do atual sistema racional (fundamento de toda calculabilidade) ocidental, no qual a condução da guerra, da política e da economia também circundava tal racionalismo (com uma literatura que a teorizou). Nesse sistema, tanto a guerra cavalheiresca como os exércitos disciplinados tiveram sua época, assim como o arrendamento dos impostos e o desenvolvimento das cidades nada deviam ou se distinguiam do patrimonialismo ocidental, ou ainda onde houve o cultivo da ciência racional, de escolas filosóficas de tendências intelectuais e da conseqüente tolerância religiosa e filosófica absoluta. Em todo caso, um sistema racional “infinitamente mayor que en cualquier parte do occidente antes de la edad contemporánea”, e como em nenhum outro lugar ou cultura (WEBER, 1987, t. II, p. 13-14).

Além disso, a Índia é a região onde o artesanato e a especialização dos ofícios alcançaram estágios grandiosos, e que, como nenhum outro lugar, apreciou a riqueza sem cair nos ditames capitalistas (típicos da modernidade), seja antes ou durante os séculos de invasão britânica. E também onde as éticas religiosas de negação do mundo, sejam teóricas ou práticas, e com a maior das intensidades, deram margem, originaram e desenvolveram a contemplação extramundana, a ascese e o monasticismo, manifestando-se de forma mais coerente e dando início a um caminho histórico que se espalhou por todo o mundo. Esta é a Índia de Weber: encantada e mística, original e sempre cobiçada, racional e mágica. Uma terra de videntes não-ausentes, de gurus e astrólogos atuantes, de magos cogitados, de filósofos e pensadores inquietos, de pura religiosidade.

Em princípio, ele observa que o termo “hinduísmo” ou “hindu” “es una expresión que aparece por primera vez con la dominación mahometana para referirse a los nativos de la India no convertidos. Los indios mismos no han comenzado a designar como “hinduísmo” su afilia-

ción religiosa hasta la literatura moderna” (WEBER, 1987, t. II, p. 14).

Esse hinduísmo é a religião nacional da Índia, a qual se apóia nas conceitualizações em torno do carisma de clã e grupo de *status* fechado, pois a única via pela qual o indivíduo pode adentrar na comunidade é o nascimento nela – ao menos no círculo daqueles que se consideram qualificados do ponto de vista religioso. De acordo com Weber, o carisma-hereditário da linhagem hindu é decisivo para as posições e cargos que um indivíduo pode obter (WEBER, 1992, p. 203). Tendo tal característica, Weber a classifica como “exclusivista”, sabendo que não há outro meio ou caminho de acesso à comunidade, e muito menos aos círculos religiosos, se o indivíduo não nasce inserido nela. Exclusivista, completa ele, também porque condena para sempre todos aqueles que violam os seus preceitos à exclusão de toda relação com a comunidade.

Aqui, observamos uma primeira barreira que será rompida ao longo do desenvolvimento de uma de suas vertentes mais devocionais: o vaishnavismo,⁷ uma vez que o nascimento não será mais decisivo para muitos dos seus pensadores, apesar da manutenção do *status* brahmânico.

Nota-se, no hinduísmo – e aqui se exclui o vaishnavismo a partir do século XV –, que não há em absoluto a pretensão de abarcar a humanidade e, conseqüentemente, não há conversões. Quem não nasce hindu um não-hindu será por toda a vida, independentemente de sua crença ou do seu modo de viver; noutras palavras, mesmo que ele aceite e acredite nas crenças hindus ou siga seus preceitos. Aos “bárbaros” está vedado o acesso aos bens de libertação próprios do hinduísmo, pois, diante de todo grupo não incorporado à comunidade, existe uma barreira ritual absoluta, estando inserida no imaginário dessa comunidade a idéia de que todas as “tribos estrangeiras” (*mleccha*) estão magicamente contaminadas, ou seja, não seguem os seus padrões arianos, sejam os higiênicos, rituais, sexuais etc. Muito mais contaminados magicamente estão os ocidentais ou todos aqueles que trabalham com peles, ferro ou comem animais, de tal forma que “su mera presencia apesta, en ciertas circunstancias, por ejemplo el aire de una habitación, de tal manera

7. O vaishnavismo (parte integrante e devocional do que hoje se conhece como hinduísmo) está inserido tradicionalmente de forma latente nos ancestrais textos védicos e se caracteriza sinteticamente pela devoção incondicional ao deus *Vishnu* (“o Onipresente” ou “O que está em toda parte”), também conhecido como *Narayana*. Assim, o termo “vaishnavismo” é utilizado pelos indólogos modernos para indicar a manifestação histórica do sistema filosófico-religioso dos adoradores de *Vishnu*, mais conhecidos como os *vaishnavas*.

que los alimentos quedan contaminados mágicamente y tienen que ser tirados para evitar malos hechizos. Propiamente, por tanto, están completamente fuera de la sociedad hindú. No pueden acceder a ningún templo hindú.” (WEBER, 1987, t. II, p. 16-17).

Em relação aos *brahmanas* (magos intelectuais), Weber afirma que a autoridade destes é decisiva e se fundamenta nas leis sagradas, cuja desobediência provoca reações e efeitos mágicos terríveis, além de uma inevitável desordem social. Para Weber, a força decisiva do poder brahmânico está em seu monopólio da educação por meio do conhecimento “secreto” dos *Vedas* (literaturas sagradas). No entanto, nem todos que nascem filhos de *brahmanas* estão capacitados para praticar os ensinamentos védicos, o oferecimento de sacrifícios e outros ofícios que lhes correspondem. Apenas aqueles que receberam uma consagração de acordo com a ortodoxia e seguem um modo ritualista de vida, seguindo as prescrições, são considerados verdadeiramente como *brahmanas*. Weber verificou a posição elevada dos *brahmanas*, chegando a afirmar que a posição social na Índia é determinada mais com referência a eles do que por qualquer outro aspecto. E sua posição central como líder religioso só pode ser entendida em relação aos distintos direitos e obrigações rituais próprias do sistema social brahmânico. Isto (a centralidade no *brahmana* ou sua virtude) permanece vivo até os nossos dias, o que implica dizer que para o vaishnavismo também é central, no passado e durante todo o seu percurso em desenvolvimento.

Quanto à casta, Weber a define enfatizando suas características diversas em relação à tribo e a outras organizações corporativas. Ao contrário da tribo, a casta não se vincula a um território definido nem se apresenta como uma organização política. A casta é uma instituição social que se vê imersa em uma comunidade mais ampla e que, por sua própria natureza, não pode agrupar indivíduos de diferentes categorias sociais nem com distintas ocupações. Na tribo, a endogamia pode coexistir com certos princípios exogâmicos; no sistema de castas as regras da endogamia constituem preceitos básicos.

Por haver o caráter hereditário, na casta se proíbe toda transição dos filhos a ocupações distintas dos pais. Essa falta de flexibilidade constitui, segundo Weber, um dos maiores e bem-sucedidos obstáculos para a racionalização econômica nos moldes ocidentais, uma vez que a lei ritual que considera toda mudança de ocupação ou

de técnica do trabalho como uma degradação não pode dar origem à “revolução” econômica ou tecnológica capaz de facilitar o desenvolvimento do germe capitalista. Ademais, os princípios invioláveis e as rígidas barreiras sociais evitam toda possibilidade de comensalismo e matrimônio misto, presentes no “espírito” capitalista.

Para ele, essas características das castas são explicáveis sociologicamente porque se tratam de “grupos de *status* fechados”, nos quais as obrigações regulares de todos os membros se intensificam. Portanto, as castas se orientam religiosa e ritualmente como nenhum outro grupo de *status* no mundo, conclui.

Quanto à inserção em uma casta, os hindus consideram que o indivíduo nasce na casta que merece, segundo suas atividades em existências anteriores. Nessa idéia se fundamenta a doutrina do *karma*, deduzida do princípio de compensação das ações prévias. Esse preceito explica o sistema de castas e a categoria da ordem existencial divina, humana e animal, transformando o mundo em um Cosmos estritamente racional. Trata-se, segundo Weber, da teodicéia mais consistente que jamais se há produzido na história.

Além disso, as doutrinas do *karma* (ação e reação) e do *samsara* (ciclo de nascimentos e mortes), junto ao sistema de castas, são contrárias ao desenvolvimento de uma ética universal.⁸ Em seu lugar se produz uma compartimentação da ética social e privada, dependente de cada grupo de *status* – só se encontram algumas exceções de proibições rituais generalizadas na observância da não matança dos bovinos.

Em conseqüência, a alimentação indiana sempre foi idealmente lactovegetariana – mesmo durante os grandes e freqüentes sacrifícios de animais no período védico (3100-1900 a.C.), e mesmo com a permissão restrita para os guerreiros e “comuns” – visto que o processo de comensalidade tem normas e regras bem definidas, deixando aos *brahmanas* o poder de selecionar, purificar, cozinhar e ofertar o alimento aos Deuses. Um alimento cozido pelos *brahmanas* tem apreciação especial. Se um *brahmana* comer carne estará desqualificado para qualquer admissão no espaço sagrado. Louis Dumont confirma que “comer carne, para o hindu vegetariano, é comer cadáver” (DUMONT, 1997, p. 205), e isso se aplica efetivamente ao pensamento brahmânico.

8. Aqui temos outra barreira que será rompida no vaishnavismo, já que a ética tenderá pouco a pouco para essa universalização.

Em corroboração a esse ponto, observamos que na Índia os valores espirituais são mais preciosos que qualquer anseio material: a Índia tem sua cultura fortemente enraizada na sua realidade mítica, na qual a rotina resume-se em um “brincar nos campos do Senhor”.

Dessa forma, em contraste com a China, segundo Weber, a Índia se caracteriza por ser um país dividido em aldeias, com uma estrutura política que oscila entre a fragmentação de inumeráveis reinos pequenos e a centralização dos impérios patrimoniais, além de possuir uma estrutura hereditária quase inviolável. “Quase”, por existir, principalmente e com grande força, durante o nosso período medieval, aquilo que Weber denomina de casta *vaishnava*, uma das *open-door-castes* (“castas de portas abertas”), ou seja, uma casta que cresceu e ainda cresce com o recrutamento de *outcasts* ou *paryas* (párias = marginais, excluídos, bárbaros) em amplas proporções. É importante lembrar que, até os nossos dias, também pode se transformar em *parya* todos aqueles que se rebelam contra o domínio dos *brahmanas*.

Conclusão

Portanto, tomando em conta as diferentes circunstâncias, Weber enfatiza as questões relativas às distintas éticas religiosas (da China e da Índia) e seus conseqüentes vínculos com o caráter político. Na China, como já verbalizado, os *literati* giram em torno de um pontífice imperial que atua como soberano dirigente legitimado. O príncipe mantém-se como se fora a Estrela Polar – um seguro ponto referencial no firmamento. Os outros, os “comuns”, são obrigados a se manterem respeitosos nas cinco relações sociais: a que o soberano mantém com o súdito; entre o marido e a mulher; a existente entre o irmão primogênito e o irmão menor; a estabelecida entre o pai e o filho; e, por fim, aquela com que um amigo devota-se a outro amigo. Violá-las ofende o Decreto do Céu, provocando a desordem social. Sendo assim, a primeira e principal tarefa do sábio confucionista é tomar conhecimento da vontade celeste, saber escutá-la, entender suas diretrizes e determinações. Havendo harmonia nas alturas, é de se esperar vê-la reproduzida na sociedade. O intelectual chinês é, então, uma espécie de demiurgo, o que faz a ligação das coisas do céu, divinas, com o que se passa ao redor dele, procurando instruir o príncipe e os dirigentes sobre os ensinamentos superiores: ensiná-los qual é o verdadeiro caminho, para

que eles não desperdicem seu tempo em veredas erráticas, desviantes daquilo que o Senhor das Alturas previamente traçou para eles. Esse ensinamento é o seu principal dever; tal é a sua missão. A desordem, os tumultos e desacertos resultam do desconhecimento: dos homens não saberem em que porto ancorar, em que lugar da sociedade é melhor situar-se para poder agir em função do todo, da família e da sociedade.

Na Índia, a legitimidade do príncipe se sustenta em uma gama de rituais que, por sua vez, se sustentam nas escrituras sagradas e na benção (autorização) dos *brahmanas*. Em matéria ritual, e independentemente de seu poder, o príncipe na Índia nunca se considera ou é considerado um sacerdote, podendo ser taxado de “bárbaro” quando não observa/segue os preceitos rituais.

Na China e na Índia, portanto, predominam uma visão orgânica da sociedade, na qual os diversos grupos sociais agem como um microorganismo social em função de um macroorganismo cósmico. Na China, o patrimonialismo teocrático e o grupo de *literati* aspirantes aos cargos públicos constituem os sustentos apropriados ao “Estado de bem-estar”. Dito isso, podemos aferir que os intelectuais chineses contribuem para a preservação e continuidade de sua civilização, fortalecendo suas alianças com o Estado; enquanto os intelectuais indianos, na condição de entes puramente religiosos, participam significativamente da integração cultural de seu país, preservando sua autonomia social.

Em suma, a religiosidade dos estratos intelectuais asiáticos nunca se desalojou da magia; o máximo que tais pensadores vislumbraram foi a substituição de uma por outra.

Abstract

This article analyzes the Confucian and Taoist *literati* (Chinese intellectuals) and *Brahmin* masters (Indian intellectuals) presented by Max Weber, in order to apprehend religious world images in the “enchanted intellectual gardens” of China and India. For such, the first two monographs which are part of the work entitled ***Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Essays on the sociology of religion)*** are considered in what concerns the Chinese and Indian religions, which were the first to be published in Weber’s world religions comparative sociology series. It was verified that Chinese intellectuals contribute to the preservation and continuity of their civilization, strengthening their alliances with the State, whereas Indian intellectuals, as purely religious agents, significantly take part in the process of the country’s cultural integration, preserving their own social autonomy.

Key words: Confucianism; Taoism; Hinduism; Intellectuals; Max Weber.

Referências

- ALEXANDER, Jeffrey C. **Theoretical logic in sociology**: the classical attempt at theoretical syntesis: Max Weber. Berkeley: University of California Press, 1983. v.3.
- BENDIX, R. **Max Weber**: um perfil intelectual. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.
- CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus**: mitologia oriental. São Paulo: Palas Athena, 1999.
- CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física**. São Paulo: Cultrix, 1986.
- CONFÚCIO. **Analetos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DOUBLIN, Alfred. **O pensamento vivo de Confúcio**. São Paulo: Martins, 1952.
- DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1997.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. v.1, t.2.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, I. P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- GRANET, Marcel. **O pensamento chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Máquina de guerra religiosa: o Islã visto por Weber. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 62, p. 73-96, 2002.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos de um conceito. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PRABHUPADA, Bhaktivedanta Swami. **O Bhagavad Gita como ele é**. São Paulo: BBT, 1976.
- SMITH, Huston. **As religiões do mundo**: nossas grandes tradições de sabedoria. São Paulo: Cultrix, 1997.
- WEBER, Max. **The religion of India**: the sociology of hinduism and buddhism. New York: Glencoe, 1958.
- WEBER, Max. **The sociology of religion**. London: Methuen, 1966.
- WEBER, Max. **The religion of China**: Confucianism and Taoism. Canada: Mac-Millan, 1968.
- WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, 1987. t.1/2.
- WEBER, Max. **Economía y sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- XINZHONG, Y. **El confucianismo**. Madrid: Cambridge University Press, 2002.