

O jardim encantado da religião chinesa sob o olhar weberiano

Arilson Silva de Oliveira – USP

RESUMO

Em 1915, a monografia sobre as religiões mundiais chinesas foi a primeira a ser lançada na série de sociologia comparativa das religiões mundiais, escritas por Max Weber. Sendo revisada em 1920, ela passou a integrar o seu primeiro volume de *Sociologia da Religião* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*). Aqui abordaremos duas das religiões mundiais chinesas apresentadas por Weber nessa monografia, Confucionismo e Taoísmo, além de uma análise sucinta e comparativa entre os intelectuais religiosos asiáticos: os *literati* da China e os *brahmanas* da Índia, no intuito de apreendermos as imagens de mundo religiosas no jardim encantado da Ásia.

Palavras-chave: Max Weber. Religião chinesa. Teodicéia. Intelectuais. Magia.

ABSTRACT

In 1915, the monograph about Chinese world religions was the first to be released from the series about world religion comparative sociology, written by Max Weber. After being revised in 1920, it became part of his first volume of *Sociology of Religion* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*). Here, we approach two Chinese world religions presented by Weber in that monograph, Confucianism and Taoism, along with a brief and comparative analysis of the Asian religious intellectuals: the *literati* in China and the *brahmanas* in India, in order to apprehend the religious world images in the enchanted garden of Asia.

Keywords: Max Weber. Chinese religion. Theodicy. Intellectuals. Magic.

A PROBLEMÁTICA DA TEODICÉIA PARA ENTENDIMENTO DA AÇÃO RELIGIOSA

Seguindo seu método de explicação compreensiva, Max Weber procurou vincular o surgimento das religiões à problemática da teodicéia, que se interessa primordialmente pela justiça cósmica e pelas

experiências, focalizando a mortalidade do homem.¹ Exemplificando a estratégia teocêntrica, o judaísmo e o cristianismo, por exemplo, postulam a existência de uma divindade pessoal,² caracterizada de vários modos em termos antropomórficos ou abstratos que existem independentemente da criação; divindade, da qual, o sofrimento é um dom. Para evitá-lo, o *ethos* do mundo judaico-cristão exige uma ação ajustada a comandos morais divinos. Por outro lado, as religiões orientais (inclusive o vaishnavismo) concebem a salvação como forma de participação numa ordem cósmica, e minimizam o agir em relação ao conhecer ou contemplar; harmonizando-se, assim, mais com a experiência de vida dos monges mendicantes do budismo, da absorção no diagrama *Yin-Yang* taoísta, ou com a intelectualidade dos *brahmanas* indianos, do que com a vida intramundana puritana.

Segundo Weber (1992, p. 412, tradução nossa), “em todas as partes o problema está relacionado de alguma maneira com os fundamentos determinantes do desenvolvimento religioso e com a necessidade de salvação”.

Portanto, a idéia de salvação surge como uma resposta para o problema da contradição entre o poder infinito de deus e o sofrimento no mundo, na medida em que a idéia de salvação desloca a promessa de uma vida feliz para uma vida supramundana. A ação religiosa não tem como objetivo a felicidade nesta vida, mas na outra, o que depende de nossa salvação. Com isso, tem-se a crença na providência, como um poder que se coloca acima dos homens e que é o responsável por seu destino, e que está na origem da dissociação entre mundo e religião, que até então caminhavam lado a lado. De acordo com o autor, “precisamente porque esta crença [na Providência] não contém nenhuma solução racional do problema prático da teodicéia, instala as mais fortes tensões entre o mundo e Deus, entre o dever ser e o ser” (WEBER, 1992, p. 415).

Weber se preocupa exatamente com a tensão existente entre a conduta religiosa e as demais esferas da vida (econômica, erótica, política, artística etc). Na verdade, o autor se concentra especialmente sobre as religiões soteriológicas, as quais seriam responsáveis por manifestar uma ética fundada na idéia de uma fraternidade acósmica. Essas religiões de salvação, que em última análise são responsáveis por essa idéia são caracterizadas por Weber (1979, p. 376) como religiões cujas profecias têm por substância

- 1 A explicação de Weber sobre a racionalização das cosmovisões religiosas elucida aspectos importantes da teoria do valor de Habermas. Pois, ver a realidade social como constituída de algum modo por valores ideais tem sido um elemento fundamental da tradição neokantiana; na qual estes autores estão inseridos.
- 2 Fora da sua concepção de religião mundial, podemos entender que essa idéia de divindade pessoal também é típica do vaishnavismo, do druidismo, dos pré-colombianos, dos africanos etc.

“dirigir um modo de vida para a busca de um valor sagrado”, incitando, assim, uma conduta metódica de vida orientada para a busca do sagrado que se sustenta sobre a promessa da libertação do sofrimento. Desta maneira, os fiéis orientam sua conduta de modo a atingir um estado sagrado que lhe garanta a salvação; e esta atitude, “é ainda mais provável quanto mais sublimada, mais interior e mais baseada em princípio é a essência do sofrimento, sendo importante colocar o seguidor num estado permanente que o proteja intimamente contra o sofrimento” (WEBER, 1979, p. 376).

É justamente este sentimento comum de um sofrimento que existe ou que pode vir a existir que congrega os fiéis em torno de uma comunidade religiosa, comunidade na qual todos procuram agir orientados pelo princípio da fraternidade, com o intuito de se manterem livres do sofrimento. De acordo com Weber, este “princípio da fraternidade” exige, por parte de todos, uma atitude de *caritas*, que por definição é um amor concreto, que visa o bem de todo sofredor, do próximo, do homem em geral e até mesmo do inimigo. Esta *caritas* prescreve atitudes benevolentes porque cada indivíduo deve amar o outro de todo “coração, com toda a mente e com toda alma”. Esta atitude benevolente é requerida dos indivíduos para satisfazer a deus, e é para com deus que o primeiro dos dez mandamentos da tradição judaico-cristã exige este amor, quando prescreve “Amarás teu Deus com todo teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua mente”. Assim, o homem foi levado a um acosmismo do amor sem objeto, na medida em que não importa a quem dirige sua atitude benevolente, o que importa é a atitude de agradecer a deus.

Entretanto, aquilo que o pensamento racional logrou demonstrar, ou ao menos por em questão, foi justamente à falta de significado do mundo, colocando, pois, uma questão crucial para a explicação religiosa: como é possível que deus, um ser perfeito, tenha criado um mundo com sofrimento?

Como resultado deste embate na modernidade, a religião sai desacreditada e a ciência se fortalece, embora esta também não seja capaz de explicar as causas e o significado de todas as coisas³,

arrogou-se a representação da única forma possível de uma visão racional do mundo [e] [...] criou uma aristocracia baseada na posse da cultura racional e independente de todas as qualidades éticas pessoais do homem. A aristocracia do intelecto é, portanto, uma aristocracia não-fraternal. O homem do mundo considera a posse da cultura como o maior bem (WEBER, 1979, p. 406).

3 O que gera a dominação estatal e jurídica em casos de uma não resposta satisfatória ou definitiva, isto é, sem uma razão cabível surge a vontade como ação última. Sem convencimento racional a decisão cabe a quem tem o poder.

E diante desta posse da cultura surgem as lutas culturais, lutas por autonomia e lutas de poderes heterogêneos por autojustificação em si mesmo, independente das concordatas ou acomodações possíveis.

Com isto, Weber desenvolveu uma teoria do processo de racionalização em relação às diversas imagens do mundo e ao grau de desencantamento⁴ presente em cada uma das religiões mundiais. A isto, segundo Negrão (2000, p. 63), poderíamos chamar de “homologia de espiritualismo metodológico”. As religiões da Índia, por exemplo, são semelhantes ao judaísmo-cristianismo por causa da comum atitude de “recusa do mundo” e, contudo, são profundamente diferentes nos resultados ético-práticos de tal recusa: elas propõem aos seus seguidores a “fuga do mundo” de fato, enquanto que o judaísmo-cristianismo lhe propõe o “domínio do mundo”.

Em relação à encantadíssima China, ele vai afirmar que os intelectuais produziram uma visão de mundo sempre pautada pela magia; ora sancionada, como no caso confucionista, ora holística e retroalimentada como no Taoísmo. Vejamos.

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). Já dizia K'ung Ch'iu (Confúcio): “O Mestre disse: ‘É por retomar o antigo que se aprende o novo, e assim nos tornamos mestres’” (CONFÚCIO, 2002, p. 11). A base mais segura para se discutir o surgimento do antigo pensamento chinês esta afixada na figura deste herói burocrata (VI a.C.), que os missionários portugueses do século XVI chamaram de Confúcio. Ele é um pensador chinês que se indignou com a crise de sua época. K'ung Ch'iu pregava a reestruturação social de sua civilização, tendo como modelo o passado ideal dos Zhou, com uma metodologia totalmente inovadora.

4 Entendendo este desencanto, a princípio, como desmagificação das práticas religiosas.

Kung zi, K'ung Fu-Tsu, K'ung Tse, K'ung Tzu, K'ung Ch'iu, ou simplesmente Confúcio (551 – 479 a.C.) 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 amor nutrido pela China ao antigo e a tradição têm grande parte de suas raízes fincadas no pensamento deste sábio, um entusiasta da história, dos costumes e da civilização. 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 a construção do conhecimento, difundido através de uma 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 Ch'iu formam o *Lunyu* (Antologia Confucionista), que foi perdido e, mais tarde, reconstituído na dinastia dos Han, meio milênio após a morte de K'ung Ch'iu (ELIADE; COULIANO, 1994).

Por sua vez, a versão ortodoxa do confucionismo é o resultado desta burocracia patrimonial que prova seu racionalismo prático mediante cargos rendários, podendo se desenvolver amplamente, sem restrições impostas por outras eventuais racionalizações da vida. Mas, segundo Weber, na China Antiga não se desenvolve uma ciência, teologia, prática artística, jurisprudência, medicina, ciências naturais ou técnicas racionais⁵; estando limitada apenas pela tradição das linhagens e pela crença nos espíritos (WEBER, 1987). Em conseqüência, ao contrário da Europa e mesmo da Índia, diz Smith (1991, p. 185),

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.

Em concordância com a oposição da burocracia patrimonial a toda estrutura política baseada na descendência, no confucionismo está ausente a idéia de “estado de graça” individual: os homens não estão distintamente qualificados num sentido religioso.

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 através dos sentidos.

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

Diante disto, 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 numa sala-templo ou simplesmente diante do altar, colocado no interior da casa, sobre a qual são expostos as tábuas com os nomes dos antepassados. Para o confucionista, isso alimenta a piedade filial, que se prolonga além da morte; não simplesmente como maneira de superar o trauma da dor, mas, sobretudo, como maneira 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, que poderiam 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 da linhagem” (WEBER, 1987, t. 1, p. 453), no qual 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 sub-panteões) de antepassados na aldeia, e 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 (WEBER, 1987, t. 1).

Estas 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; logo, a utilização da palavra “ritual” geralmente é utilizada sem distinguir se este é de natureza religiosa ou convencional, por exemplo (WEBER, 1968), 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 extorsionistas 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, meio importante para promover as próprias virtudes. Na análise weberiana, a atitude confucionista frente às posses materiais é também oposta ao expêndido supérfluo presente entre

os profetas islâmicos, no tradicionalismo védico e no rechaço budista aos prazeres terrenos. A diferença entre a ética protestante e o confucionismo está enfático em torno do consumo das produtividades do próprio trabalho. Aqui, a diferença entre os homens se explica pelas próprias condições de vida. Portanto, a ética confucionista se opõe a ética vocacional e estritamente tradicionalista indiana, e ao ascetismo puritano com suas ênfases no trabalho produtivo e na vocação racionalmente especializada. Conclui-se que se desconsiderássemos estes contrastes fundamentais poderíamos encontrar toda uma série de afinidades particulares entre o confucionismo e o racionalismo puritano (WEBER, 1968).

O contraste entre confucionismo e puritanismo é uma parte essencial da perspectiva analítica de Weber em seus estudos sobre as diferentes religiões mundiais. Alguns autores assinalam que, devido ao aparente racionalismo e sentido prático da vida do confucionista, a verdadeira oposição no tipo de racionalização religiosa para ele está entre puritanismo e confucionismo, mais do que entre estes e o hinduísmo ou o budismo (ALEXANDER, 1983).

Nesse contexto, os chineses podem ser considerados materialistas na medida em que buscam estímulos econômicos para seu próprio benefício, mas se estabelece uma diferença com o protestantismo 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. Bendix, ao explicar as interpretações das doutrinas religiosas feitas por Weber, expõe de uma maneira concisa e inteligente os vários atributos protestantes que estão bem à flor da pele, para não dizer, no altar de Mammon instalado em 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 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 diriam tais profetas cibernéticos: “bendito seja Deus, que nós não somos da maioria” (apud 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 percebidos ou concebidos 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 Weber, na medida em que tudo é 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 “demônios” podem ser afugentados graças ao alto nível educacional dos homens e a certas características carismáticas do líder (WEBER, 1968); assim se apresenta o confucionismo. 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 do mal) teriam importância na vida cotidiana. A harmonia nos relacionamentos não seria mais mantida pelos ancestrais e foram criados mitos reconhecendo *Kueis* que exerceriam influências maléficas 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 através 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, que 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, plantas com a aparência de armas ou cujo nome pudesse ser associado a uma arma.

Contrariamente à era Shang (1523-1028 a.C.), aqui o respeito às regras, ritos e convenções sociais não se firmam como proteção contra a doença. Há o surgimento da acupuntura, na qual agulhas sob a forma das espadas dos exorcistas eram inseridas ou pressionadas sobre treze pontos determinados da superfície da pele, para tratar as doenças causadas pelos *Kueis*. Esta 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, no confucionismo prevalece um estado de ânimo relativamente agnóstico. O interesse pelo extramundano está subordinado a 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 através 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 num 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 através dos preceitos doutrinários (WEBER, 1968). 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 (WEBER, 1968). Este ponto enaltece a diferença e influência do confucionismo frente a China pré-confucionista.

Segundo Smith (1991, p. 181),

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 .

Isto está explícito quando K'ung Ch'iu 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, para suas obrigações consangüíneas enquanto encarnados (SMITH, 1991).

Estas orientações antropocósmicas são totalmente congruentes com o ideal de “homem culto” confucionista. Em contraste com a veemência e ostentação do guerreiro, o adepto confucionista exalta o autocontrole e uma 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 cheguem a 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 nas tarefas administrativas nos moldes ocidentais. O

cavalheiro confucionista concebe sua educação como 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 heróis apoteóticos que permitem atribuir traços humanos às divindades. O culto direcionado a K’ung Ch’iu é um grande exemplo disto. Por causa disso, Weber (1968) 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 Ch’iu na China.

Para Weber (1968), 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 heterodoxos e da importância do confucionismo entre os literatos, esta não constitui a única religião aceita pelo Estado chinês. Há outras religiões, de tipo místicas, entre as quais se destaca o Taoísmo.

TAOÍSMO

Para Weber, em comparação com o confucionismo ortodoxo, o taoísmo é uma religião mais tradicionalista e mágica,⁶ e explica as diferenças existentes entre elas, enfatizando as divergências de suas doutrinas no que se refere ao temperamento, 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 seculares⁷.

6 Na filosofia do *Tao*, da qual o manifesto clássico é o *Tao te Ching*, o livro (*chig*) 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 não sonhado por aqueles que se opõem à matéria enquanto ainda estão iludidos com a forma. Sendo típico dos taoístas a crença em monarcas ancestrais que molduram e mantêm a ordem da sociedade e do mundo através do *Te* e do *Tão*.

7 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, que deve ser prescrito por esse divino.

Se, por um lado, para o confucionista o conceito de santidade está vinculado com o aperfeiçoamento das virtudes humanas, que em princípio são alcançáveis por todos; por outro lado, para o místico taoísta, o homem é santo na medida em que pode influir noutros seres com o seu exemplo pessoal, possuindo dotes divinos que o distingue dos demais, não podendo ser estes alcançados através de uma educação formal, tal qual a confucionista.

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 recheados 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 ausenta uma atitude 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, onde o segundo está sempre ávido de ajudar o príncipe a governar. Sendo assim, em oposição ao racionalismo dos *literati* e a 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 Pierucci (2002, p. 121), “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”.

Havendo, continua Pierucci (2002, p. 125), uma “convivência, cumplicidade, colaboração e incentivo mútuo”, entre taoístas e magia. Isso nos leva 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 (*Schranke*) à racionalização ética, típica calvinista. Weber observa como a 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 a atividade em cargo público, alguns *literati* que se consideram seguidores de Tsui Schui chegaram a criar uma organização similar à de seus

homólogos confucionistas: no século XI, se propagou um sistema taoísta a base de exames, com postos 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 uma 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). Lembrando que, segundo Weber (1987, t. 1, p. 458), “tanto Confúcio como Lao Tsé, viveram sós e sem cargo”.

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 (1987) explica que o vazio (*hu*) taoísta seria o estágio de não ser (*wu*), “alcançável através de *wu-wei* (não fazer nada) e de *pu-yen* (não dizer nada), evidentes categorias tipicamente místicas e de nenhum modo exclusivamente chinesas [...] Tal é a atitude interior que pode conduzir ao poder do *Tao-shih* (algo assim como doutor em *Tao*)” (p. 459-460).

Isto 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, a desvalorização da cultura intramundana como via para a salvação; voltada, porventura, ao fato puramente psicológico de um sentimento universal;

Porventura, o taoísmo persegue sempre um modelo único e exemplar: o *Tao*. Uma realidade última e misteriosa, *fons et origo* de toda a criação e que, segundo Eliade (1979, p. 40-41),

[...] 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 taoísta, 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 [...] para os confucionistas, a caridade e a justiça são as maiores virtudes. Lao Tsé, no entanto, vê nelas atitudes artificiais, portanto, inúteis e perigosas.

Além do confucionismo e taoísmo, em seus estudos sobre a religião chinesa, Weber analisa brevemente o budismo, religião importada da Índia. Suas análises em torno do budismo 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.

Smith (1991) – e aqui resumidamente concluímos nossa análise em torno da religião chinesa – categoricamente apresenta a situação 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” (p. 186).

UMA COMPARAÇÃO ENTRE OS MENTORES INTELECTUAIS DA CHINA E DA ÍNDIA

Nas análises sobre a China – “sua encantadíssima China” (PIERUCCI, 2002, p. 116) – e a Índia, Weber (1992, p. 512) compara a conduta dos *brahmanas*, “magos ordenadores do mundo” em relação aos representantes (os *literati*) da cultura confucionista, também chamada “doutrina da essência”. Em ambos os casos se tratam, para ele, de grupos de status cujo carisma reside no saber mágico-ritualístico, obtido através do conhecimento cosmológico-reflexivo de uma literatura sagrada, inacessível para as demais ordens sociais. Aqui nos referimos às escrituras chinesas de um modo em geral, que se dividem em: a) **Wu jing**: *Shu Ching, Livro dos Documentos*, que fala sobre a organização política de cinco dinastias da China e permite identificar a autoridade do Mandato Celeste; *I Ching, Livro das Mutações*, sobre a metafísica, incluso os diagramas empregados na adivinhação; *Li Ching, Livro das Cerimônias*, sobre a visão social, ritos e cerimônias; *Shi Ching, Livro das Poesias*, sobre a antologia secular e religiosa possuindo trezentos e cinco hinos religiosos; *Ghun Chiu (Anais das Primaveras e Outonos)*, sobre a história da China, narra também a história do Estado de Lu, onde nasceu K’ung Ch’iu; e b) **Shih Shu**: *Ta Hsio (Grande Aprendizado)*, ensinamentos sobre a virtude; *Chung Yung, (Doutrina do Meio)*, ensinamentos sobre a moderação perfeita; *Lun Yu (Anacletos)*, reúne aforismos e diálogos de K’ung Ch’iu, seus princípios éticos anotados por seus discípulos; *Meng Tze, Mêncio*, obra de K’ung Ch’iu.⁸ Já as escrituras indianas referidas são os Vedas (*Rg, Yajur, Sama e Atharva*) e seus complementos corolários, ou seja, toda aquela que esteja de acordo com o *sidhanta* (conclusão filosófica) védico, o qual poderia ser resumido na descrição sobre conhecimento encontrada na *Bhagavad-gita*: “aceitar a importância da auto-realização e empreender uma busca filosófica da Verdade Absoluta” (PRABHUPADA, 1976, p. 8-12).

8 Para ver mais sobre as escrituras chinesas: Doebelin (1952), Capra (1986), Granet (1997) e Xinzhong (2002).

O orgulho de ter uma educação avançada e o acesso à verdade das escrituras são virtudes essenciais no imaginário dessas religiões. Assim, o gérmen da ignorância está no abandono desse conhecimento e na inércia de suas práticas.

Segundo Weber, os intelectuais indianos constituem um grupo de profissionais da instrução filosófica e literária, dedicados à especulação e à discussão de questões rituais, lógicas e científicas. Os *brahmanas* são, aliás, conselheiros do príncipe em questões privadas e políticas, e “organizam” o Estado com base nas escrituras. Neste sentido, têm uma atitude similar aos *literati* (*po-shib*, “bibliotecas vivas”) da China (WEBER, 1958). No entanto, diz Weber que, os *literati* e os *brahmanas* são grupos mentores essencialmente diferentes; pois, os intelectuais chineses fazem contrato com o Estado, enquanto os intelectuais indianos possuem uma relativa autonomia, porque geralmente não se subordinam ao poder real (SUBRAMANIAM, 1987).

Por um lado, os intelectuais chineses formam um grupo de oficiais e candidatos especialmente preparados para ocupar postos de funcionários. A sua carreira para um cargo é, conseqüentemente, o objetivo fundamental de sua vida. Na exposição de Weber, o Oriente aparece como protótipo da administração irracional. A China antiga aparece descrita como um modelo de administração em que havia, acima da camada das famílias, dos grêmios e das corporações, uma pequena camada de funcionários, os “mandarins”. Eles eram literatos de formação humanística que possuíam uma prebenda, mas sem preparação específica para a administração e sem conhecimento da jurisprudência. Uma vez que não davam importância às realizações políticas, não administravam de fato, restando a gestão efetiva em mãos de auxiliares. Os mandarins eram transferidos de um lugar a outro, nunca atuando em sua província natal e muitas vezes desconhecendo o dialeto da localidade em que atuavam. Não mantinham, portanto, contato com a população. Na prática, tais funcionários não governavam, apenas intervinham em caso de agitação ou incidentes desagradáveis. “Um Estado com semelhantes funcionários é algo distinto do Estado ocidental”, compara Weber (1992, p. 1047-1048),

Na realidade, nele tudo repousa na concepção mágica de que a virtude do imperador e dos funcionários, ou seja, de sua superioridade em matéria literária, basta em tempos normais para manter tudo em ordem. [...] A coisa é muito distinta no Estado racional, o único em que pode prosperar o capitalismo moderno. Funda-se na burocracia profissional e no direito racional.

Na Índia, por outro lado, o treinamento para ocupar um posto não só é atípico aos *brahmanas*, mas contrário a sua própria natureza social de intelectual autônomo. A diferença do funcionário confucionista

e o *brahmana* está na obtenção, dentre outras particularidades, do seu sustento; pois os *brahmanas*, ao contrário dos mandarins, não recebem salários do Estado e não participam dos benefícios obtidos com os impostos; apenas recebem doações daqueles que os procuram para executarem atividades que envolvem conhecimentos ritualísticos, pedagógicos ou filosóficos. Isto é reforçado por Weber quando este salienta que os *brahmanas*, ao contrário dos mandarins, não dependem de prebendas com caráter revogável em qualquer circunstância, mas de *dakshna*, doações, (WEBER, 1958, p. 60), muitas vezes, por períodos longos, ou vitalícios, como no caso dos *brahmanas* fixos num determinado vilarejo; e, noutras vezes, em ocasiões de ocupação pedagógica (monastérios ou escolas), recebem doações por toda a vida (WEBER, 1958; 1987).

Adentrando a época referente ao medievo ocidental, diz Weber, os *brahmanas*,

Eram em grande medida um estrato de profissionais da instrução filosófica e literária, consagrados à especulação e a discussão das questões rituais, filosóficas e científicas. Em parte viviam meditando, retirados ou criando escolas, em parte intercambiando-se e viajando entre as cortes dos príncipes e a nobreza, sentindo-se, apesar de todas as suas divisões, como um grupo unitário de representantes da cultura (WEBER, 1987, t. 2, p. 147).

Reinhard Bendix, apoiando-se em Weber, elucida a diferença entre os intelectuais chineses e indianos:

Os funcionários governamentais constituíram o estrato dirigente da China por mais de dois mil anos. A educação literária era o padrão de seu prestígio social e a qualificação básica para o exercício da função. Mas embora fossem proficientes no ritualismo, os eruditos chineses eram um estamento de leigos cultos e não de sacerdotes ou ministros ordenados. Tampouco constituíam eles um grupo social hereditário, como os *brahmanas* na Índia, pois sua posição baseava-se, em princípio, em seus conhecimentos sobre a escrita e a literatura, e não na condição de seu nascimento. Os eruditos tinham o mesmo alto prestígio, independentemente de suas origens sociais, embora o acesso ao requisito da educação dependesse, na maioria dos casos, da riqueza da família. De toda maneira, a linhagem familiar não era decisiva a este respeito (BENDIX, 1986, p. 114).

Para Bendix (1986), ainda com base em Weber, os intelectuais chineses possuíam caráter mágico ou “carisma mágico”, devido ao seu fácil domínio do conhecimento dos livros sagrados, dos calendários e das estrelas, mesmo não sendo magos no estilo indiano. A intelectualidade da China difere da Índia no tocante à prestação de exames estatais, o que acarreta na diminuição de poder do “carisma familiar”, atribuído ao parentesco. Bendix (1986) também observa que as massas populares chinesas “acreditavam que a educação literária conferia poderes mágicos extraordinários aos funcionários” (p. 117) mandarins, ou seja, passavam a deter/incorporar o *shen*, espírito do bem.

Deste modo, para explicar as diferenças entre os setores mentores da Ásia, Weber se apóia nas peculiaridades dos distintos grupos de status e nos desenvolvimentos históricos específicos da China e da Índia, concluindo que, apesar da sucessão de diferentes dinastias e crenças religiosas, na China tem predominado durante séculos uma colaboração entre os intelectuais com cargos públicos e o império unificado; enquanto na Índia, apesar da colaboração circunstancial e decisiva entre intelectuais e príncipes, tem prevalecido⁹ durante muito tempo a divisão política com impérios unificados de curta duração – destaque para o império budista de Ashoka (WEBER, 1987, t. 2). Ashoka, cujo nome significa “livre da tristeza”, nasceu em torno de 304 a.C. na Índia, nos últimos anos do reinado de Chandragupta, seu avô. Ashoka se tornou imperador por volta de 268 a.C., reinando até aproximadamente 232 a.C. (CAMPBELL, 1994, p. 231), embora tenha postergado sua coroação (*abhisheka*) até que tivesse consolidado seu poder. Então, assumiu o nome de Devanampriya Priyadarshin e o título de *Raja* (normalmente traduzido como “rei”). Devanampriya significa “caro aos Deuses” e Priyadarshin pode ser tomado como “aquele que cuida de modo benevolente”. Ele havia herdado um império que se estendia do moderno Afeganistão, passando pela Caxemira até o Nepal; dominava toda a planície do Ganges e adentrava em Bengala. Portanto, cruzava todo o subcontinente indiano e abarcava o seu todo, exceto pelos modernos estados de Tamil Nadu e Kerala. O império Kalinga no sul, famoso o bastante para Megástenes (o embaixador grego junto à corte Maurya), descrever suas proezas militares e fazer incursões em seu domínio. Ashoka percebeu que o futuro da civilização indiana estava com um ou com o outro destes dois poderosos impérios, e no oitavo ano de seu reinado determinou-se a conquistar Kalinga. A firmeza de seu governo e a cruzeza da guerra Kalinga dera-lhe o epíteto de Chandashoka (Ashoka, o Terrível).

9 O que não impede Weber (1987, t. 2) afirmar que sobre o império do mongol Akbar, e também dentre outras várias ocasiões anteriores, toda, ou quase toda a Índia, constituiria durante gerações uma unidade política. Isto também se confirma nas literaturas épicas *Mahabharata* e *Ramayana*, nas quais a unidade política se alastra por toda Bharata-varsha (nome antigo e ainda aceito da Índia), durante gerações.

Tenha Ashoka se transformado de uma só vez, ou tenha o impacto de sua conquista o afetado ao longo do tempo, houve duas conseqüências radicais: espiritualmente, ele se tornou um seguidor do *Buddhadharma*, dos ensinamentos do Buddha; politicamente, ele renunciou à guerra e à conquista como meios aceitáveis de preservar o império e procurou substituí-los com a aceitação do *dharma* budista. Ele sintetizou estes dois compromissos em uma devoção tríplice a *dharmapalana*, *dharmakarma* e *dharmanushti*: proteção ao *dharma*, ação de acordo com o *dharma* e instrução no *dharma*.

Antes de seguir as pegadas de seu avô e renunciar ao mundo, seu entendimento do *dharma* o manteve responsável pelo bem-estar de todos os seus súditos, e ele traduziu este dever geral numa tentativa de exemplificar o *dharmarajya*, o governo do *dharma*. Muito depois de suas políticas e obras específicas, a tradição budista o reverencia como o primeiro e ideal *Dharmaraja* – a contraparte da idéia hindu do *Chakravartin* – e concedeu-lhe o nome de Dharmashoka (CAMPBELL, 1994; THARPAR, 1983; SENEVIRATNA, 1994);

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 legitimado¹⁰. 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 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, era de se esperar vê-la reproduzida na sociedade. O intelectual chinês é, pois, 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. Tal ensinamento é o seu maior dever; tal é a sua missão. A desordem, os tumultos e desacertos resultavam 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.

10 Trata-se de uma organização política que funciona como Igreja-Estado, não secularizada.

Na Índia, a legitimidade do príncipe se sustenta numa 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 micro-órgão em função de um macro-órgão social. Na China, o patrimonialismo teocrático e o grupo de *literati* aspirantes aos cargos públicos constituem os sustentos apropriados a ética social do puro utilitarismo, no qual se confirma a idéia do “Estado de bem-estar”. Dito isto, podemos aferir que os intelectuais chineses contribuem para a preservação e continuidade de sua civilização, fortalecendo suas alianças com o Estado, e os intelectuais indianos participam significativamente da integração cultural de seu país, preservando sua autonomia social (SUBRAMANIAM, 1987, p. 307), sendo um ente puramente religioso.

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

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Jeffrey C. **Theoretical logic in sociology**. Berkeley: University of California Press, 1983. v. 3: The classical attempt at theoretical synthesis: Max Weber.

BENDIX, R. **Max Weber: um perfil intelectual**. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1986.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus: mitologia oriental**. São Paulo: Palas Athena, 1994.

CAPRA, Fritjof. **O tao da física**. São Paulo: Cultrix, 1986.

CONFÚCIO. **Analetos**. São Paulo: M. Fontes, 2002.

DOUBLIN, Alfred. **O pensamento vivo de Confúcio**. São Paulo: Martins, 1952.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. t. 2, v. 1.

ELIADE, Mircea; COULIANO, I. P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: M. Fontes, 1994.

GRANET, Marcel. **O pensamento chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

NEGRÃO, Lísias. Mercadolicismo – mercado na religião e religião no mercado. In: **Estudos de religião**, São Bernardo do Campo, UMESP, ano 14, n. 18, p. 55-65, jun. 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Máquina de guerra religiosa: o Islã visto por Weber. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 62, p. 73-96, mar. 2002.

PRABHUPADA, A. C. **O Bhagavad Gita como ele é**. São Paulo: BBT, 1976.

SENEVIRATNA, Anuradha (Ed.). **King Asoka and buddhism**. Kandy: Buddhist Publication Society, 1994.

SMITH, Huston. **As religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria**. São Paulo: Cultrix, 1991.

SUBRAMANIAM, V. The Status and Function of Intelectuales in State and Society in India and China, some critical comparisons. **International Sociology**, v. 2, n. 3, 1987.

THARPAR, Romila. **Asoka and the decline of the Mauryas**. Delhi: Oxford University Press, 1983.

WEBER, Max. **The religion of India: the sociology of hinduism and buddhism**. New York: Glencoe, 1958.

_____. **The religion of China: confucianism and taoism**. Canada: MacMillan, 1968.

_____. **Ensaaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, 1987. 2t.

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

_____. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

XINZHONG, Y. **El confucianismo**. Madrid: Cambridge University Press, 2002.