Globethics Repository



Max Weber e o Budismo [Max Weber and Buddhism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Oliveira, Arilson
Publisher	Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Ribeirão Preto
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-20 00:48:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/213848

cc BY NC

Max Weber e o Budismo
Max Weber and Buddhism

Arilson Oliveira[*]

Resumo: Em relação ao Budismo, Max Weber explica que, apesar de não ter uma importância definitiva na Índia atual, seu grande êxito na Índia antiga, radicado em seu desenvolvimento – hoje, bem mais ampliado – na China, Tibete, Coreia, Japão etc., o qualifica como religião universal, sendo ela uma das maiores religiões missionárias da Terra. Segundo Weber, o Budismo não se vincula a um mero conhecimento especulativo, senão a um estado de paz e tranquilidade que se alcança renunciando ao mundo mediante a autorrealização; o que se busca não é a libertação para a vida eterna, mas uma tranquilidade para a morte.

Palavras-chave: Max Weber; Budismo; Indologia; Fontes; Antiguidade

Abstract: In relation to Buddhism, Max Weber explains that, despite not having a definite importance in India today, its great success in ancient India, rooted in its development - now much expanded - in China, Tibet, Korea, Japan etc., qualifies it as a universal religion: it is one of the greatest missionary religions of the earth. According to Weber, Buddhism does not bind itself to a mere speculative knowledge, but to a state of peace and tranquility that is achieved by renouncing the world by means of self-realization; what is sought is not release towards eternal life, but a tranquility for death.

Keywords: Max Weber; Buddhism; Indology; Historical Sources; Antiquity

Introdução: Suas Fontes Sobre o Budismo

Para compor suas análises sobre o Budismo, Weber utilizará a segunda edição de Buda, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde [Buda, sua Vida, seu Ensinamento e sua Comunidade, 1890] de Hermann Oldenberg, que traduziu para a língua inglesa três volumes do Vinaya,[1] bem como dois volumes dos Gṛhyasūtras ou ritos domésticos e de passagem, e dois volumes de hinos védicos; todos publicados na série Sacred Books of the East, editada por Max Müller. Usufruiu também do *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* [O Budismo e sua História na Índia, 1882], do linguista e

[*] Doutor em História Social (USP), pós-doutorando em Religião e Sociedade (PUC-SP); professor da UFCG. arilsonpaganus@yahoo.com.br.

[1] Conjunto de textos canônicos e normativos da comunidade monástica budista, também conhecido como Saṅghā (R. GOMBRICH, Theravada Buddhism, p.89).

sanscritista alemão Hendrik Kern, uma respeitada obra em torno do Budismo em seus primeiros momentos; bem como os escritos de um dos maiores especialistas em língua páli na época e fundador britânico da Pali Text Society, Thomas William Rhys Davids; além do budólogo belga e discípulo de Sylvain Lévi, Louis de La Vallée Poussin.

Weber também recorrera a muitas epigrafias como a série *Epigraphica Indica,* que oferta inúmeras compreensões do cotidiano presente nas literaturas épicas, assim como se apoiou em *Asoka, the Buddhist emperor of India* (1901), do indólogo Vincent Arthur Smith (1843-1920), um dos melhores trabalhos sobre a história do primeiro imperador budista, e no *Journal Asiatique* (1899-1900), publicação do linguista e arqueólogo Étienne Aymonier (1844-1929). Já para as reflexões em torno do Budismo tailandês, olha para *Le Siam ancien*, do arqueólogo e etnólogo especialista em história Indochina, Lucien Fournereau (1846-1906) e à série de budologia *Religions-geschichtliche Volksbücher* (1905-1906).

Para a compreensão do Budismo fora da Índia, como no Tibete, Coreia, Japão, China, Camboja e Birmânia, debruçar-se-á, além de sobre a obra de Fournereau, sobre os famosos relatos de viagem dos chineses Fa-hsien, Sung-yün, Hsüan-tsang e seus discípulos Hui-li e Yen Ts'ung, junto ao clássico *I Ching*, na versão inglesa do primeiro britânico a traduzir textos budistas chineses, Samuel Beal, junto ao budólogo japonês Junjiro Takakusu; e na versão francesa do sinólogo Stanislas Julien.

Segundo o indólogo alemão Heinz Bechert (1932-2005), desde 1916 houvera inúmeros avanços ocidentais em torno da budologia, mas para Weber seria complicado acrescentar novas abordagens a partir de então, uma vez que já havia concluído *Hinduismus und Buddhismus*.[2]

E uma das mais complicadas ou turvas fontes de Weber volta-se para os censos orientalistas ingleses, em particular os de 1901, em 26 tomos, e os de 1911, em 23 tomos. Material que, apesar de maior escopo quantitativo, possui nítida versão orientalista e de pouquíssima confiança, já que representava a máquina invasora britânica como novo modelo de propaganda política, via censo, como até os nossos dias.

Por fim, para o budólogo da Universidade de Bonn, Karl-Heinz Golzio, deve-se observar também o fato de as reproduções sânscritas (por parte da editora) na obra de Weber terem sofrido algumas variações em relação ao texto manuscrito do autor, tanto mecanográfico quanto ao passar pela imprensa; necessitando-se, completa Golzio, de

[2] H. BECHERT, Max Webers Darstellung der Geschichte des *Buddhismus* in Süd- und Südostasien. In: W. SCHLUCHTER, *Studie über Hinduismus und Buddhismus*, pp.278-279.

uma revisão indológica apurada.[3] No entanto, isso não descaracterizou ou atrapalhou a intelectualidade e muito menos a análise weberiana, visto que, aparentemente, produziu seus manuscritos sanscritistas com o minucioso cuidado como sempre. O que dizer de seu aporte teórico, metodológico e conclusivo? Esteja ele com o auxílio ou não (e geralmente estava) dos conceitos sânscritos chave que caracterizam o pensar dos arianos. Para o entendimento do pensamento e da sociedade indianas – em seus espaço e tempo delimitados pelo autor –, tais aportes são mais apurados e polidos do que muitos trabalhos atuais de Indologia, por estes últimos estarem na esteira do orientalismo à moda saidiana, do eurocentrismo hegeliano – raízes que ainda se alongam – ou respaldos em mera aventura e sem profundidade teórica; o que não é absolutamente o caso de Weber.

O Budismo

Em relação ao Budismo, Weber explica que, apesar de não ter uma importância definitiva na Índia atual, seu grande êxito na Índia antiga, radicado em seu desenvolvimento – hoje, bem mais ampliado – na China, Tibete, Coreia, Japão etc., o qualifica como religião universal, sendo ela "uma das maiores religiões missionárias da Terra".[4]

A particularidade do Budismo (como uma das duas grandes religiões heterodoxas indianas), segundo Weber – aqui, remetendo principalmente à camada intelectual –, está na busca do sagrado: não se vinculando a um mero conhecimento especulativo (típico do Hinduísmo e Jainismo),[5] senão a um estado de paz e tranquilidade que se alcança renunciando ao mundo mediante a autorrealização; o que se busca não é a libertação para a vida eterna, mas uma tranquilidade para a morte. Fritjof Capra afirma que o Budismo – ao contrário do Hinduísmo que lhe serviu de preparação e que possui um fortíssimo viés mitológico e ritualístico – tem um caráter e um sabor predominantemente psicológicos. Segundo Capra,

> Buda não estava interessado em satisfazer a curiosidade humana acerca da origem do mundo, da natureza do divino ou questões desse gênero. Ele estava preocupado exclusivamente com a situação humana, com o sofrimento e frustrações dos seres humanos. Sua doutrina, portanto, não era

[3] K. GOLZIO, Zur Verwendung indologischer Literatur in Max Weber Studie über Hinduismus und Buddhismus. In: W. SCHLUCHTER, *Studie über Hinduismus und Buddhismus*, p.370.

[4] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.242.

[5] A este respeito, Weber assinala o caso do monge Malunkia, que foi interrompido por seu mestre ao querer indagar se o mundo é infinito ou eterno e se Buda sobrevivera à morte (*Hinduismus und Buddhismus*, p. 334).

> metafísica; era uma psicoterapia. Buda indicava a origem das frustrações humanas e a forma de superá-las. Para isso, empregou os conceitos indianos tradicionais de māyā, karma, nirvāṇa etc., atribuindo-lhes uma interpretação psicológica renovada, dinâmica e diretamente pertinente.[6]

Ademais, dirá o weberólogo Richard Bendix:

> Weber via o Budismo antigo, o Jainismo e a ortodoxia hindu como desenvolvimentos religiosos de uma elite culta, que considerava os leigos como cidadãos de segunda classe em todos os assuntos relativos à religião. O Budismo antigo, sobretudo, não fazia qualquer exigência severa aos leigos, satisfazendo, desse modo, aos interesses dos grupos seculares dominantes. Nessas circunstâncias, segundo Weber, as principais religiões passaram a competir umas com as outras, passando por um processo maciço de "popularização" [no Budismo, a partir da primeira formação de um reino sob sua doutrina, com Aśoka].[7]

Portanto, o Budismo se expressa e se firma através dos intelectuais, mas, séculos depois de sua manifestação, buscará uma adesão maciça da população laica e leiga, o que definitivamente não faz parte do caráter ortodoxo bramânico, o qual delineia para cada camada social um dever ritual (dharma) específico, tendo os sentimentos devocionais e os devaneios orgiásticos como subprodutos destinados às pessoas simples ou não inclinadas para a austeridade e filosofia, ou mesmo para a complexa magia védica; situação que se manterá com a restauração da ortodoxia através do filósofo Śaṅkara (788-820 d. C.) e só mudará com o advento reformador das escolas populares, tais como as śaivas e vaiṣṇavas.

O antigo Budismo também apresenta características opostas a outras éticas orientais, como o Confucionismo e as crenças do mundo islâmico, principalmente em sua especificidade não política e antipolítica – esfera apenas incorporada posteriormente com os reis budistas. Devido a isso, Weber manifesta pontos de vista ambivalentes para sua caracterização: por um lado, apresenta o Budismo como uma religião de monges mendicantes e indiferentes ao mundo, centrados nas questões de como, de onde e para que a libertação; por outro, devido à ausência de deidades[8] e de um culto próprio, ele lhe nega o próprio caráter de religião, considerando-o como um movimento ético que leva à busca de uma libertação individualizada, com a consequente minimização dos

---

[6] F. CAPRA, *O Tao da Física*, p. 77. Conformidade do sânscrito nossa.
[7] R. BENDIX, *Max Weber: um perfil intelectual*, p.149.
[8] Só incorporadas séculos depois.

laços comunitários. O caráter especificamente antissocial de todo misticismo extramundano chega, assim, a sua expressão máxima.[9]

Weber compartilha com o indólogo alemão Oldenberg (uma de suas fontes) a opinião de que, enquanto a ortodoxia bramânica se manifestou em um contexto agrário e se vinculou à soteriologia intelectual dos magos ou sacerdotes, o Budismo o fez em um contexto urbano, vinculado à soteriologia dos príncipes. Mas como?

Contexto Social e Iluminação de Buda

O Budismo tem seu fundamento na grande renúncia de Buda frente ao mundo - Buda, que nasceu como príncipe na lua cheia de maio de 563 a. C., em Lumbini, no norte da Índia, agora pertencente ao Nepal, aos pés do Himālaya. Seu nome era Siddhārtha Gautama, dos Śākyas. Śākya refere-se à descendência real à qual ele pertencia.

A Índia que o Buda conheceu não tinha uma unidade política, mas uma variedade de unidades políticas que frequentemente lutavam entre si – mais especificamente dezesseis unidades (ou *mahājanapadas*) que se expandiam pelo vale do rio Gaṅgā, quais sejam: Aṅga, Magadha, Kaśi, Kosala, Vrijī, Malla, Cedi, Vasta, Kuru, Pañcāla, Matsya, Suracena, Aśvaka, Avante, Gandhāra e Kkāmboja. A maior e mais poderosa dessas unidades fazia parte do reino de Magadha, antigo reino pertencente ao mítico rei Jarāsandha (o qual lutou com o não menos mítico, herói e deus Kṛṣṇa),[10] hoje província de Bihar, nas encostas sul das grandes montanhas Himālaya, ao longo do rio Rohinī. E, como todos os povos da época, os Śākyas, presentes no reino de Magadha, possuíam histórias míticas sobre sua origem destinadas a enfatizar suas proezas e sua nobreza.

Durante a maior parte da infância de Buda, esse reino era regido pelo seu pai, o rei Śuddhodana, ao lado da rainha Māyā. Buda permaneceu como um nobre príncipe Śākya até os vinte e nove anos, quando saiu de casa e renunciou à família e ao poder da realeza para viver como yogī asceta, no intuito de vencer a morte e o renascimento, transcendendo o mundo fenomênico e chegando ao samādhi (iluminação extática em definitivo).

Essa decisão, por um lado, traz a marca da escolha de um caminho extraordinário, único, como já estava prescrito na Índia bramânica daqueles tempos para todos os

[9] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, pp.330-331.
[10] História presente no épico Mahābhārata. (H. SMITH, *As Religiões do Mundo*, p.66).

homens nobres que quisessem nele ingressar após o nascimento de um neto.[11] Por outro, encerra a vontade de encontrar respostas para suas indagações: se essa era a realidade da condição humana, pergunta-se Buda, como podiam os homens viver na cegueira desses fatos e ainda assim serem plenos, satisfeitos ou realizados psicossocialmente?

Em busca da resposta, Buda se transforma em um asceta errante. Dirigindo-se para Vaiśālī, encontra-se com três mestres bramânicos que o instruem nos ensinamentos da escola Sāṅkhya de pensamento e as técnicas do Yoga místico.[12] Esse período de aprendizagem filosófica e yóguica durou um ano.

Agora como um iniciado nas práticas antigas da Índia, segue para Gayā e é seguido por cinco discípulos. Durante seis anos, dedica-se à prática da mortificação na floresta, mas sem muitos resultados esperados. Com isso, Buda descobre que a ascese, ou seja, a aplicação estrita das antigas regras ascéticas, não toca mais que superficialmente a verdade e que a privação pura e simples é ineficaz para a nova era que se instaura. Decide, então, nutrir-se solidamente a fim de recuperar as suas forças. Escandalizados, seus cinco discípulos vão embora, renegando-o. Ele fica só. Passa a praticar meditação

---

[11] Tal fase, rara e de pouco estímulo social na antiguidade indiana, da renúncia completa do mundo ou sannyāsa, que na cultura bramânica (na qual Buda cresceu e foi educado) era precedida pelo período vānaprastha, ou seja, por uma fase da vida na qual não havia mais preocupações familiares, intercurso sexual, atividade comercial ou política; e todas as forças físicas, intelectuais e emocionais deviam se voltar para a ação mística, em uma intensa preparação voltada a morrer circundado pelo sagrado, imergindo na svarūpa ou realidade interior, deixam-se de lado os apegos e interesses que os ligam ao mundo, dando início a uma nova jornada em busca de uma realidade superior e mais profunda. Para Huston Smith, essa renúncia promulgada pela Índia antiga e pré-budista não tem uma face de "estraga-prazeres e negadora da vida", mas "pode assinalar a suspeita de que a vida contém mais do que aquilo que agora experimentamos", e, no mais, sendo o oposto da desilusão, "é prova de que a energia vital está fortemente em ação". Segundo ele, essa renúncia não é caracterizada pelo impulso e tampouco "ocorre para aqueles que falharam no caminho anterior – amantes desiludidos que, para compensar, entram para um mosteiro ou convento". Não é bem assim, explica ele. A renúncia aqui apresentada, continua Smith, não pertence aos pessimistas deste mundo, mas àqueles que sentem futilidade no prazer e no sucesso materiais, e, assim, "tendo jogado o jogo [da vida] muitas e muitas vezes, procuram outros mundos para conquistar" (H. SMITH, *As Religiões do Mundo*, pp. 33-34). Smith ainda acrescenta que os renunciantes, longe de quererem *ser alguém*, permanecem: "uma não-entidade completa, na superfície, para unir-se a todos na raiz [...]. A vida externa que melhor se adapta a essa liberdade total é a do mendicante sem lar. Outras pessoas buscarão a independência econômica na velhice; o sannyāsi propõe uma ruptura total com toda a economia. Sem lugar fixo na Terra, sem obrigações, sem meta, sem pertences, as expectativas do corpo são iguais a zero. Também as pretensões sociais não encontram solo onde brotar e interferir. Nenhum orgulho permanece naquele que, com a tigela de mendicante na mão, se encontra na porta dos fundos da casa de quem um dia foi seu servo, e nunca trocaria os papéis").

[12] H. ZIMMER, *Filosofias da Índia*, p.202.

sem mortificação, até que em uma noite, enquanto ele medita sob a figueira pipal,[13] a iluminação lhe vem de um só golpe, com uma evidência total: ele vê diante dos olhos de seu espírito a coesão do universo, experimenta uma profunda compaixão por todas as entidades vivas e sente definitivamente o seu corpo, a sua mente, a sua fala e todas as suas emoções iluminadas. Nesse momento, o príncipe, agora um iluminado, passa a ser chamado de Śākyayamuni (sábio dos Śākyas).

Esse conhecimento toma a forma de um ensinamento: a visão correta não está nem na vida do prazer ou gozo do mundo, nem na vida da ascese. A primeira ele considera vil e alienante; a segunda, plena de sofrimento. Portanto, conclui que nenhuma das duas conduz ao fim. O caminho descoberto por Buda será, portanto, o caminho do meio, o qual não estica a corda demais (senão a arrebenta), nem a deixa frouxa (senão não a faz tocar, em se tratando de uma analogia com um instrumento musical de cordas). Esse é o novo caminho da libertação ou do desvelar da impermanência do mundo e de seus fenômenos.

O ponto de partida do conhecimento de Buda é, nesse sentido, a imperfeição do mundo, a certeza de que toda a vida é puro sofrimento e total impermanência e que, agora, o importante é libertar-se de tal estado. Ao tomar a resolução de uma existência correta em palavras e atos, aprofunda-se em graus na prática de meditação e, assim, consegue alcançar o conhecimento que já se esboça nos passos iniciais: a verdade do sofrimento inerente à vida.

Em suma, ao pé de uma figueira, Buda tornou-se o Buda, o Iluminado, tendo alcançado o objetivo que tanto havia procurado. Mas, e agora, o que fazer? Seu primeiro impulso após alcançar a iluminação com a certeza da libertação foi guardar o silêncio. Mas como poderia o mundo lhe compreender através do silêncio? De que iria adiantar todo o seu esforço, se o mundo segue outro caminho, da ignorância e do ciclo dos renascimentos? Após um período de hesitação, pensando em todas as dificuldades que encontraria, decide levar para todos os seres esse conhecimento prático e alcançável através da iluminação.[14]

Essa é a grande reforma promulgada pelo pensamento budista, particularmente para uma sociedade indiana, hierarquizada vocacional e socialmente e variada pelas diversas éticas rituais. Todavia, ainda sobre a pressão social da hierarquia bramânica, a iluminação, mesmo como uma experiência virtualmente universal, apenas estava acessível pela via monacal, algo impensado na cultura bramânica ou pré-budista, a qual privilegiava mais a autonomia. Portanto, Buda, assim, hesitou por um momento,

[13] Não por acaso essa figueira foi intitulada cientificamente de *Ficus religiosa*.
[14] A. K. COOMARASWAMI, *Mitos Hindus e Budistas*, p.235.

decidindo finalmente levar sua mensagem a todos os seres sem distinção, mas com este adendo: que todos os buscadores fossem monges; surgindo no mundo, portanto, uma ordem monacal. Por isso, diferentemente da ortodoxia bramânica, o Budismo nasce com uma vocação universalista e igualitária, ou seja, antivédica.

Essa doutrina de Buda, o herege heterodoxo, apontava, portanto, um novo caminho de libertação, cujo objetivo, a partir de então, seria alcançar o nirvāṇa ou percepção concreta e absoluta da transitoriedade.

Segundo Weber, para superar a morte e se alcançar a iluminação, Buda desenvolveu a ideia de que se estaria sob a dependência da própria conduta livre, regida pela doutrina de ajuste de contas do karma. Nesse sentido, nenhuma ação se perderia, tendo como causa fundamental de todas as ilusões a aceitação de uma alma individual perene, pois a vida eterna para o budista seria uma contradictio in adjecto.

O inimigo da libertação, portanto, será a paixão, inclusa a paixão pelo bem, já que todo desejo está unido ao mundo. E no ápice dessa visão de mundo se chega à ausência indiferente do ódio e, nas palavras de Oldenberg (autor citado por Weber), do "sentimento sereno de amável concórdia" para com os integrantes da comunidade.[15] Aqui só importa a *cetitudo salutis* de si mesmo, sendo a *caritas* de caráter impessoal e objetiva, pela qual a dor é um tormento a ser combatido pela eliminação do desejo, mas não é encarada como um mal ou resultado de um pecado.

Tal visão de mundo será interpretada por Nietzsche como segue:

> O Budismo, repito, é cem vezes mais frio, verdadeiro e objetivo. Não tem mais necessidade de tornar respeitável seu sofrimento, sua capacidade de sofrer através da interpretação do pecado. Diz simplesmente o que pensa: "eu sofro". Para os bárbaros [os cristãos], ao contrário, o sofrimento em si não é respeitável: precisa em primeiro lugar de uma exegese para confessar que sofre (seu instinto o induz principalmente à negação do sofrimento, a suportá-lo calado).[16]

Por tal visão de mundo, o Budismo para Nietzsche representa "uma religião para homens do futuro, para as raças bondosas, gentis, espiritualmente superiores, com extrema sensibilidade para a dor",[17] sem ter no enfraquecimento a receita para amansar. O filósofo vai ainda mais longe, dizendo que o Budismo é a única religião positiva da

---

[15] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, p.333.
[16] F. NIETZSCHE, *O Anticristo & Ditirambos de Dionísio*, p.43.
[17] Ibid., p.43.

história, inclusa sua teoria do conhecimento (um fenomenalismo severo): "ele não diz mais 'luta contra o pecado', mas sim, quase de acordo com a realidade, 'luta contra o sofrimento'".[18] Com isso, Nietzsche joga toda sua crítica candente aos olhos ocidentais cristãos, afirmando, ao mesmo tempo, que "o Budismo não é uma religião através da qual se aspira à perfeição, a perfeição é o caso normal".[19] Tudo isso transmite ao filósofo uma religião que não possui o compromisso covarde ou uma bengala para os cansados (como bem caracteriza o Cristianismo), nem mesmo o desejo de perseguir – o que não difere da realidade, pois o fato de criticar a ortodoxia bramânica não impele o Budismo à guerra, ao genocídio ou a ações semelhantes a uma inquisição cristã, mesmo em tempos de domínios imperiais.

Weber também será enfático ao afirmar que a forma de influência típica e metodológica de Buda é o diálogo socrático, deixando claro que:

> Nem a palavra breve, a saída irônica ou o patético sermão penitencial do profeta da Galileia, nem os discursos baseados em visões do sagrado líder árabe dos exércitos, encontram paralelismo algum nos discursos e diálogos que parecem haver constituído a verdadeira forma de atividade de Buda. Este se dirige puramente ao intelecto e atua sobre o juízo repousante e objetivo, desprovido de toda excitação interior, esgotando sempre sistemático e dialeticamente o seu objeto. Era simplesmente impossível seguir estas conferências [...] sem uma ampla formação no pensamento especificamente indiano[20].

No mais, segundo Weber, o Budismo nasce como uma religião urbana (em contraponto ao Bramanismo campesino), da realeza (em contraponto aos magos védicos) e da aristocracia intelectual (aqui, seguindo o status bramânico *ipsis litteris)*. Tendo como momento de fundação a grande renúncia de Buda[21] e como prática a mortificação sob vontade, unida à *certitudo salutis* ou ao gozo pessoal de um libertado do mundo. Em seus primórdios, portanto, abandonando por completo os vínculos mundanos ou transcendentes, sociais ou metafísicos, não obstante, também alheio a toda atividade ou conduta social.

A libertação ou iluminação é individual e só depende do indivíduo.[22] Sendo, em quase todos os aspectos práticos e primordiais, uma religião antipolítica, mendicante, itinerante, intelectualizada e sem deuses, graça, cultos, propriedades, pecado ético-

[18] Ibid., p.41.
[19] F. NIETZSCHE, *O Anticristo & Ditirambos de Dionísio*, p.42.
[20] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, pp.239-240.
[21] Ibid. p.215.
[22] "Não busqueis refúgio em nada mais além de vós mesmos", aconselha o *Mahaparinibhana Sutra*, II, 31-35.

intencional, redentores, sentimentalismo, predestinação, alma individual ou desejo de modificar a ordem do mundo.[23] Segundo Weber, no entanto, praticavam as antigas técnicas individuais do yoga com as quais já estavam familiarizados, além das reuniões quinzenais e celebração do uposatha ou dias de luas cheias ou novas para intensificação das práticas.

A Meta

Para Weber, consequentemente, o pecado ético-intencional não é a força definitivamente inimiga da libertação no Budismo, pois o dharma está destinado apenas para o forte e sábio, e só para ele – afirma Buda repetidas vezes em sua mensagem.[24] Desta forma, a ansiedade de toda a vida, continua Weber, não é o mal, mas a existência perecível, a absurda inquietude de toda vivência formada. Qualquer moral não pode ser mais que um meio para tudo isso, tendo sentido apenas enquanto tal. A pura paixão, incluso destinada ao bem ou à forma do mais nobre entusiasmo ou ideologia, é hostil à libertação por antonomásia, pelo fato de que todo desejo está unido à vida ordinária. Para Weber, o místico acosmismo amoroso, psicologicamente condicionado pela euforia do êxtase apático, proporciona, por suposto, um poder mágico. No entanto, o budista dos primeiros tempos se mantém em uma moderação fria e distante.[25]

Por isso, o que se busca no Budismo é a libertação pessoal mediante o saber, o qual não se expressa por um conhecimento ampliado das coisas terrenas ou celestiais, mas por um *caminhar solitário como o rinoceronte*,[26] ou seja, ser duro com os sentimentos e, mais, eliminar o afã pelo saber das coisas do outro mundo ou pós-morte, uma vez que tudo isso também é *desejo*, *sede*, *paixão* e não favorece a libertação. O saber libertador consiste exclusivamente na iluminação prática por meio das Ārya-satyas ou as quatro grandes verdades sobre a essência, origem, condições e meios de aniquilação da dor.[27]

No entanto, tal ensejo prático, aparentemente interiorizado, não implica necessariamente um *eu* ou mundo estranho, senão uma sucessão de sensações, tendências e representações, formando componentes singulares, tal como se pode experimentar e que não estão ligados indiscriminadamente a uma realidade interna, mas que fazem parte de parcelas (consciências) de uma unidade. Diz Weber que essa inacabável multiplicidade de volição dos indivíduos, se une, *a priori*, na visão budista, no querer existir, nada mais; com isso, cria-se psicofisicamente uma ideia de *eu* e sua

---

[23] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, pp.216-217, 236-237, 241.
[24] Ibid., pp.218-219.
[25] Ibid., p.220.
[26] Frase retirada do texto budista *Khaggavisana Sutta do Dhammapada* (M. MÜLLER. *The Dhammapada*: The Sacred Books of the East Part Ten, p.6).
[27] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.234.

atividade pós-morte mediante as transmigrações. O abandono da sede de vida, por outro lado, manifesta iluminação ou a quebra da ideia de *eu*. A iluminação, portanto, não é um regalo de uma graça divina, senão a eliminação do karma (positivo ou negativo) através de uma ininterrupta imersão nas verdades meditativas que elimina essa sede de vida.[28]

Essas verdades asseveram que tudo que experimentamos nesse mundo é dor, e que o prazer nada mais é do que um simples alívio momentâneo dessa dor inerente ao mundo. Ou seja, o que existe é a dor, e tudo o que desejamos, conscientes ou não, é o alívio dela. Toda a ação humana está voltada para esse princípio básico da existência: sanar a dor inerente, a qual não cala, não descansa.[29] Diante de tal fato, a máxima budista afirma: sarvam duḥkham, sarvam anityam (tudo é dor, tudo é efêmero). E, mesmo imerso na dor constante, conclui Weber, as lágrimas são relativamente estranhas, ao menos nos três primeiros séculos do Budismo. Tais lágrimas, de cunho religioso frente à dor do mundo, só fluíram abundantemente com o advento da devoção pietista *bhakti* ou após a queda do Budismo e, consequentemente, da reforma do Bramanismo.[30]

A *verdade* também indica a origem dessa dor: o desejo. É através do desejo que tomamos o que não existe como realidade, e essa grave ilusão nos leva a incessantes nascimentos. O desejo é a chispa ardente das paixões que nos conduzem aos sonhos fantasmagóricos de querermos obter prazer no mundo; um mundo morto e vazio. Mas só despertamos desse sonho enganoso quando percebemos, através da prática, que toda forma é temporária e a vida é uma fantasia. Porém, existe a saída desse labirinto, e a solução está na eliminação dos desejos efêmeros. Então, qual o caminho para se alcançar essa eliminação?

Buda dirá que existe uma *senda óctupla*: compreensão correta, pensamento correto, palavra correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção correta e concentração correta. O ser que seguir esse caminho, garante Buda, chega ao êxtase contemplativo metódico, liberta-se do karma e sente-se pleno de um amor sem objeto e sem desejo, sem orgulho e sem autojustificação; liberto das amarras da ilusão

[28] Ibid. pp.223, 233.

[29] Podemos verificar também na máxima da filosofia indiana vedānta que afirma que "tudo o que é distinto dele [do ātman, potência da vontade metafísica] está submerso em dor" (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, XXX.II), ou seja, toda a imanência ou consciência imanente resume-se em duhkha [dor]; ou, de acordo com o clássico Yoga-sūtra (II.XV), do filósofo indiano *Patañjali* (VI a.C.): duḥkham eva sarvam vivekinah [tudo é sofrimento para o sábio]; ou, ainda, o seu eco em A. SCHOPENHAUER, O Mundo Como Vontade e Como Representação, p. 400): Alles Leben Leiden ist [toda a vida é sofrimento].

[30] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.226.

psicossocial e, portanto, apto para deixar o ciclo de nascimentos[31] ou as "Disneylândias" das apetências.

O Impacto Social do Budismo

Weber ainda menciona que,

> tampouco a forma específica do "altruísmo" dos budistas: a compaixão universal é mais que um dos degraus que recorre à compreensão da futilidade da luta pela existência de todos os indivíduos na roda da vida, um sinal da progressiva iluminação intelectual, mas não uma expressão de fraternidade ativa: nas regras para a contemplação [por exemplo, ela, a compaixão universal] está expressamente destinada a ser substituída, como estado final, pelo frio e estoico desinteresse emocional do sábio.[32]

Tudo isso implica dizer que a confirmação do estado iluminado e, portanto, a libertação das amarras do mundo, não se busca por meio da ação intramundana, mas em um estado quase alheio a toda atividade, alcançando-se, assim, um grau máximo de caráter antissocial. Isto resulta decisivo para a posição ideal do iluminado em face do mundo da ação racional: do iluminado ao mundo não haverá nenhuma ponte. A libertação será individual, o que implica dizer que nenhuma camada social ou comunidade pode ajudar (só modestamente) o indivíduo nessa árdua tarefa. Mesmo com o desenvolvimento posterior do monacato, este apenas facilitará uma sociabilidade mínima para absorção dos valores e, consequentemente, uma motivação agregada.

Aqui se manifestam as principais críticas de Buda contra a ortodoxia bramânica: a divisão social em varṇa[33] de nada vale para a libertação do indivíduo, pois ela depende de seu esforço pessoal em busca da iluminação e não de uma camada social portadora ou nascimento que lhe assegure um dharma comunitário; o sacrifício de animais também de nada vale, pois ele só nos carrega de karma e desejos mundanos; e os Vedas sem os sacrifícios, portanto, de nada servem, já que são meros ditames ou palavras floridas cheias de desejos em torno dos elaboradas imolações. Com isso, Buda estabelece a heterodoxia indiana mais atuante até os nossos dias (fora da Índia): já que, sem a autoridade dos *Vedas*, não há razões para que o sacrifício continue, e sem o sacrifício

---

[31] Ibid, p. 235.

[32] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, p.342.

[33] Esquema de quatro divisões sociais que representa o modelo sancionado pela literatura sagrada da Índia antiga e que se diferencia em vários aspectos do modelo de casta combatido por Buda. Varṇa deriva da raiz VARṆ, pintar, colorir, descrever, e significa cor ou descrição. Ver: A. OLIVEIRA, *Max Weber e a Índia*.

elimina-se o *status* do brāhmaṇa. Consequentemente, tirando-se o brāhmaṇa de cena, tira-se a hierarquia, e, ao tirar-se a hierarquia, dá-se oportunidade para o desenvolvimento de éticas universais, como o vegetarianismo para todos e o monacato padronizado e igualitarista; além de marginalizar (como posteriormente será fortemente adotado pelo Cristianismo) a posição necessária e intermediária da mulher entre as forças divinas ou além-mundo e a sociedade.

Para Weber, a peculiaridade do Budismo que impede o seu avanço em direção a uma ética racional econômica ocidental (assim como no Protestantismo) é a total erradicação de qualquer tipo de motivação para a ação no mundo[34] ou o atuar com um fim racional e calculista. O Budismo, em seus primórdios, está definitivamente orientado para fora do mundo, visto que não possui uma planificação sobre o modo de vida dos laicos, diferentemente do Jainismo. Diz Weber que os budistas tinham tão poucos vínculos e regulamentos, e estes estavam tão pouco estruturados, que sempre estiveram ameaçados por cisões. Weber tem a impressão de que os poucos elementos de organização e disciplina que havia se criaram após a morte de Buda, via intelectuais ortodoxos convertidos e contra suas próprias intenções.[35]

Em contrapartida, tudo isso originou um grande debate dentro da ortodoxia bramânica, preocupada com a heresia da nova doutrina antivédica – fato que contribuiu em boa medida para que esta se transformasse em um Hinduísmo mais próximo daquele que se conhece hoje. Por outro lado, os ortodoxos renunciantes que aceitaram os ensinamentos de Buda levaram consigo a visão de mundo de seu meio, principalmente no que diz respeito à posição do intelectual.

Enquanto viveu Buda, com seu carisma, seu ar profético e sua liderança inquestionável – devido ao seu exemplo pessoal e prático –, muitos resistiram contra tais influências ortodoxas, mas, assim que o mesmo partiu deste mundo, a influência intelectual ortodoxa muito contribuiu para a formação da nova ordem monacal (disciplinar, organizacional, ascética, centrada no intelectualismo e criando no mundo a ideia de igualitarismo e a prática da conversão, dentro e fora da Índia), a qual culminará concretamente, três séculos após o advento de Buda, na conversão do rei Aśoka.[36]

Os kṣatriyas (ou guerreiros bramânicos) foram a segunda unidade em importância dentro do movimento budista. Isso é confirmado por Oldenberg e Weber, autores que viram o Budismo também como uma reação dos nobres kṣatriyas – os quais adotaram a nova doutrina em número significativo – contra as ameaças mágicas e a grande proeminência da corrupção sacrifical dos brāhmaṇas da época. Não obstante, o status

[34] M. WEBER, *Economía y Sociedad*, p. 399; *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.216.
[35] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p. 245.
[36] Ibid., p.247.

dos kṣatriyas como detentores do poder político posicionou-se, com o desenvolvimento das cidades e da maior necessidade de sua proteção territorial, contra a proeminência da renúncia que vinha tomando fôlego sem precedentes na Índia; situação que levou os brāhmaṇas chefes de família a também aderirem ao Budismo.[37]

Lembramos que, na cultura védica ou bramânica, a renúncia era destinada a poucos e raros, e quase sempre em idade avançada. Nesse período do advento do Budismo, no entanto, ela tomava proporções desenfreadas e não védicas, pois muitos brāhmaṇas puros de nascimento estavam desestimulados pela presença maciça de filhos mesclados ou miscigenados (em castas diversas) que usavam o cordão sagrado[38] e exigiam sua presença nos ritos; o que proporcionou uma verdadeira quebra da tradição. Com isso, muitos puros de nascimento decidiram pela total abstenção do mundo e dos ritos, principalmente em relação à vida familiar e social. Passaram a viver nas cavernas das montanhas geladas – locais inacessíveis para a maioria – sem posses e sem nome, vestidos apenas de ar e movidos apenas pela libertação.[39]

Em suma, Buda, como profeta exemplar na teoria weberiana,[40] deu ênfase à libertação e atraiu com isso os renunciantes, enquanto a influência antirrenúncia dos kṣatriyas atraiu os brāhmaṇas chefes de família. Mas, com tudo isso surge a seguinte indagação: como os kṣatriyas ou nobres da realeza se atraíram por uma religião que apregoava a não violência (principalmente sem guerras)[41] como ética universal?

Primeiro, porque o profeta Buda nasceu em família real, tendo, assim, sangue kṣatriya, e, segundo, porque eles estavam perdendo terreno e força política com o avanço dos renunciantes – iniciado provavelmente a partir do século XIX a. C. (época das Upaniṣads) – e o consequente abandono dos ritos de consagração e manutenção do rei e da legitimidade do seu poder – tudo era ilusão, transitório e sujeito a mudanças, até mesmo satisfazer aos reis, diziam os renunciantes. Tanto era assim, que o próprio Buda foi direcionado pelos brāhmaṇas a alcançar sua desejada iluminação através da mortificação extremada, na floresta e longe do mundo secular.[42]

Consequentemente, os seguidores do Budismo antigo, que rechaçaram a submissão dos monastérios aos domínios senhoriais seculares, foram recrutados principalmente

---

[37] Ibid., p.240.

[38] Os dvijas (*duas vezes nascidos*) ou iniciados, segundo a tradição védica, recebem um upavīta (triplo cordão sagrado) para sua caracterização diante da sociedade.

[39] Na Índia atual, muitos renunciantes, conhecidos como *homens serpente*, ainda persistem com tais práticas. Eles aparecem em público e, em grande quantidade, apenas no maior festival religioso do planeta: o Kumbha-melā, que é realizado de 12 em 12 anos nas confluências de três rios sagrados.

[40] M. WEBER, *Economía y Sociedad*, p.361.

[41] Diz Coomaraswami que Buda evitou uma guerra entre os *Çakyas* e os *Kolis*, os quais estavam prestes a lutar pela água do rio Rohiṇī (A. COOMARASWAMI, *Mitos Hindus e Budistas*, p.263).

[42] H. SMITH, *Religiões do Mundo*, pp.93-94.

entre as famílias kṣatriyas,[43] posteriormente entre os laicos.[44] Também há muitos brāhmaṇas entre eles, pois, ao mesmo tempo em que podemos assumir que o Budismo é antagonista desses, também verificamos que ele se aproveitou de uma rivalidade já instalada: entre os brāhmaṇas renunciantes interessados exclusivamente na libertação e os brāhmaṇas chefes de família que estavam interessados apenas nos sacrifícios, e menos na libertação. Estes últimos – agora já nascidos das mesclas entre varṇas – passaram a encarar o sacrifício como um comércio ou mero meio de subsistência; fato que provocou uma revolta por parte de muitos ortodoxos que seguiam os Vedas. Tais renunciantes encontraram no Budismo uma via de escape contra a especulação não apresentada pelas escrituras ou pelas tradições orais, pois a matança corrompida (com propósitos materiais) de animais era algo que eles não podiam tolerar; era algo que prendia a mente ao mundo. Com isso, muitos se tornaram discípulos da proposta de Buda, a qual rejeitava radicalmente qualquer matança de animais e priorizava a renúncia.[45]

Com a grande adesão dos brāhmaṇas, Buda enfatizou ainda mais a ideia monacal – particularmente heterodoxa –, e a mendicância, inclusive para as mulheres,[46] contradizendo assim a própria ortodoxia (no que diz respeito ao monacato) e abandonando, consequentemente, os ritos sacrificais que eram públicos, pomposos e não exigiam templos (eram feitos ao ar livre, temporários e itinerantes). Essa estratégia, ao mesmo tempo em que coagia a prática ortodoxa do sacrifício, motivava os convertidos a uma prática já existente e socialmente estabelecida (a mendicância), adaptando, assim, o costume da renúncia e a não violência universal (ahiṃsā) ao aparato monacal.

Buda, na verdade, institucionalizou o mago e o renunciante – antes autônomos – em portas fechadas e os tirou do campo para a cidade.[47] No entanto, como já mencionado, a personalidade profética de Buda foi muito diferente das dos profetas

[43] M. WEBER, *Economía y Sociedad*, p.399.
[44] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.246.
[45] Ibid., p.250.
[46] Coomaraswami nos apresenta as razões pelas quais Buda admitiu mulheres ao monacato. Diz ele que, na mesma ocasião em que ele evitou a guerra entre os Śakyas e os Kolis, 250 príncipes se tornaram seus discípulos. Com isso, todas as esposas dos príncipes (inclusive seus parentes) passaram a reivindicar suas admissões na ordem monacal. Buda relutou várias vezes por pensar que isso levantaria dúvidas e ditos desonrosos sobre a ordem por aqueles que não eram ainda seus seguidores; mas, através de um diálogo com um de seus principais discípulos, Ānanda, ele finalmente disse: "a estrada está aberta para mulheres como para homens" e, assim, formou-se a ordem das monjas (*Mitos Hindus e Budistas*, pp. 264-265). Dirá Weber que: "na primeira época do Budismo encontramos [...], próximo do próprio mestre [Buda], mulheres que discursavam de modo itinerante as doutrinas deste, igual a todas as escolas intelectuais daquela época". (M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.224).
[47] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.229.

cristãos e islâmicos, sobretudo porque sua forma de influência típica exercia um diálogo dirigido ao intelecto, com efeitos sobre o pensamento sereno e objetivo, sem excitação interior.[48]

O Budismo primordial apresentado por Weber também não aparece vinculado à esfera política, nem estabelece uma meta para a sociedade nesse sentido; ou seja, ignora por completo a divisão ortodoxa das castas ou varṇas.

> O Budismo ignorou completamente a pertença de casta, ao menos para o ingresso na ordem monacal, todavia, dava uma grande importância aos bons modos e, indiretamente, através da educação, à boa família [nobreza], ressaltando com grande insistência as origens estamentalmente elevadas da maioria de seus adeptos.[49]

Na região onde surgiu o Budismo (Magadha e territórios adjacentes do norte da Índia), o sistema social varṇa ou pré-budista já não estava muito sólido: o status do brāhmaṇas começara a ficar relativo, devido à prioridade dada por estes à renúncia inapropriadamente não védica e fora de tempo; os vaiśyas (comerciantes e agricultores) estavam desaparecendo; e os śūdras (trabalhadores comuns), como varṇa profissional, estavam, pelo menos nessa parte da Índia, enfraquecidos.[50] Não havia, portanto, uma forte camada intelectual bramânica, fato que também facilitou a expansão do Budismo.

Entretanto, para Weber, Buda não lutou contra os brāhmaṇas ortodoxos, apenas os rechaçou filosoficamente; isso fez com que os kṣatriyas da região, contrários aos renunciantes, simpatizassem com o Budismo. Logo, sua visão apolítica não aceitou *a priori* reis budistas: a ênfase era o monacato para qualquer indivíduo intelectualizado que a ele aderisse.[51] Destarte, o tipo de libertação que se prometia ao monge – baseada na vida do profeta – não estava acessível ao não monge; o que implica dizer que não formava um dever social, mas monacal e de ordem. Todavia, o ideal de monge, principalmente após a partida de Buda e pactuada com a política secular, transformou-se em um dever excepcionalmente missionário e vinculado à transformação do ideal de

[48] Ibid., p.222.
[49] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, p. 371.
[50] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, pp. 362-363; *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.240.
[51] Ibid., p.241.

libertação.[52] Algo expandido, atualmente, também a todas as escolas mais devocionais ou sentimentalistas hinduístas, como as linhas vaiṣṇavas.[53]

Fixação dos Monges

Segundo Weber, assim sendo, o Budismo, ao mesmo tempo em que foi favorecido por diversos fatores sócio-históricos, na prática tornou-se, por meio de tais fatores, debilitado em face à competência da futura restauração ortodoxa. Isso devido aos primeiros budistas serem pouco exigentes para com os laicos (para não dizer totalmente negligentes), e faltava-lhes uma sólida organização comunitária e um interesse prebendeiro fixo para os próprios monges, já que o monge era indiferente ao mundo.[54] Weber afirma que a organização extremadamente acósmica, unida ao rechaço a qualquer relação com os laicos, excluiu por muito tempo as prebendas, o que manifestou uma relação da busca de comida nas cidades e o compromisso relaxado com as regras da ordem. Os laicos não faziam doações à comunidade, apenas aos monges individualmente.

A mudança só ocorreu com o tempo e principalmente com o auxílio dos monges que ficavam todo o ano no monastério (não só na estação chuvosa, como de costume). Serão esses monges que desenvolverão um monacato senhorial, o estudo dos Sūtras (literatura sagrada) e a meditação profunda. Também será através deles – advindos das camadas intelectuais bramânicas e agora chamados de avasikas – que a literatura budista será compilada.[55] Tudo isso culmina, como efeito social, na expansão missionária extraterritorial iniciada pelo rei Aśoka, o primeiro monarca indiano convertido ao Budismo, através do discurso do pensador budista Upagupta.

Weber assinala que essa afirmação heterodoxa de que o dharma do rei está voltado exclusivamente para o bem-estar do povo, sem a guerra, representa um tímido início "de um conceito de cidadão afastado da organização de castas", o qual corresponde a uma "também tímida aparição de doutrinas do estado original, que posteriormente conduzirão à ideia absolutamente não hinduísta de uma igualdade originária e de uma pacífica liberdade dourada [ilusória] dos homens".[56] Fatores socialmente caóticos na concepção bramânica.

---

[52] Ibid., pp.229-230.

[53] Não por acaso, os monacatos vaiṣṇavas modernos com certeza adotam esse pensamento budista: "o monge mais indigno é mais venerado do que o mais digno secular [...]" (M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.230, rodapé 195).

[54] Ibid., p.241.

[55] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.244.

[56] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, p.463.

Para Weber, os grêmios também tiveram um papel predominante nas cidades indianas sob a influência budista, pelos quais se desenvolveu um verdadeiro *ideal de Estado*: um Estado voltado para o bem-estar coletivo.

A Expansão e a Cisão

Na visão de Aśoka, diz Weber, o rei havia de trabalhar para o público e levar uma vida exemplar, marcada pela não violência, tolerância, piedade e equidade; depreciando, contudo, os ritos orgiásticos ou populares. E mesmo respeitando os demais cultos (ortodoxos e jainistas), ele (o rei) considerará que o dharma de Buda é a forma mais perfeita, cujo conteúdo se resumirá no que ele denominará lei da piedade: obediência aos pais e anciãos, generosidade para com os amigos, parentes, sacerdotes e renunciantes; respeito à vida e rechaço à violência e aos excessos materiais.[57]

Com tudo isso, o rei passou a se sentir o senhor do Budismo, zelando cada vez mais pela doutrina.[58] Na opinião de Weber, a inovação mais importante é a de ser esse rei o primeiro instrutor da administração sistemática da escrita tradicional, passando o Budismo a ser uma religião do livro, antes, bem à moda ortodoxa, preferencialmente oral. Isso dará ao Budismo uma maior conservação de sua unidade e uma fixa e continuada ação missionária. Diz Zimmer que *Açoka* enviará missionários para a Síria, Egito e Macedônia;[59] e Weber acrescenta que o mesmo enviará missionários até Alexandria e ao Śrī Laṅkā, no sul da Índia.[60]

O fato de um soberano secular ter assumido direitos dentro do Budismo será decisivo (em termos de adaptações sociopolíticas) para sua expansão, assim como foi para o Cristianismo. Isso ficará claro com a particular teocracia do monarca budista: Aśoka designará o abade carismático de um monastério como patriarca local.[61] Ele também terá o *status* de monge e dará títulos de monges destacados, além de inspecionar os monastérios e suas disciplinas mediante funcionários, exigindo responsabilidades em caso de infração. Terá ele, portanto, uma posição oficial, chegando a regulamentar a educação dos jovens nos monastérios. Isso fez com que a piedade dos laicos se aproximasse da libertação desejada pelos monges, contudo, sem que o estado de bem-estar se transformasse, assim como posteriormente será para os protestantes, em um sentido econômico racional da vida.[62]

---

[57] Ibid., pp.378-379.
[58] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.252.
[59] H. ZIMMER, *Filosofias da Índia*, p.345.
[60] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus* p.382.
[61] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.253.
[62] Ibid., p.254.

Todavia, as transformações do Budismo antigo continuaram, pois as comunidades de monges tiveram que suavizar seu estrito caráter de fuga do mundo por causa da adesão massificada. Também tiveram que fazer muitas concessões à capacidade do monge e às exigências da vida nos monastérios, os quais não deviam ser meros lugares de busca da libertação de nobres pensadores, senão centros de missão e cultura religiosa. Por isso, a soteriologia teve de dar um giro rumo à magia e à ideia salvacionista/libertadora.[63]

Segundo Weber,[64] no segundo concílio budista, o chamado Vaiśālī, apresentar-se-ão três questões, além da ideia de que nenhum monge poderia aceitar ouro ou luxo: 1) se a existência do mundo é real; 2) se havia a possibilidade de se alcançar a iluminação seguindo-se um caminho de pensamento continuado; e 3) se um conquistador da iluminação poderia perdê-la. A partir de tal concílio surge naturalmente uma grande cisão no Budismo, a qual perdura até os nossos dias. Em outras palavras, surgem, apesar das críticas dos conceitos empregados, as escolas Hīnāyānas (ou Therāvādas, defensora da antiga observância estrita, que predominará no sul da Índia) e a mais popular, Mahāyāna (ou grande jangada, que abarcará todo o norte indiano, desde o século I d. C.).

A doutrina Mahāyāna desenvolveu a teoria trikaya, ou seja, a doutrina da essência sobrenatural de Buda, com três formas de manifestações: 1) Nirvāṇakāya, o corpo transformado com o qual caminhou pelo planeta; 2) Sambhogakāya, o corpo etéreo onipresente que forma a congregação; e 3) Dharmakāya, a deificação de Buda inserida em uma apoteose da reencarnação, ou seja, uma perpétua renovação da graça divina que possui um representante eterno, o Adi-Buda. O monge que alcança a iluminação, atingindo o estado de Buda, será aqui denominado Bodhisattva (cuja essência, sattva, é a iluminação, bodhi).

Não será por acaso, diz Weber, que o Budismo Mahāyāna se desenvolverá, sobretudo, no norte da Índia, junto aos antigos centros de filosofia e soteriologia bramânica.[65] Das influências bramânicas mais importantes, Weber destaca: a) a idêntica teoria da transmigração das almas – desaparecendo a forma budista antiga; b) a potência divina como uma alma universal, assim como no Vedānta; c) tudo sendo Māyā, ilusão ou impermanência; d) a alma que se opõe a tudo que não é espiritual; e e) o início de um relativismo ético orgânico que recorda a ética da Bhagavad-gītā. Tudo isso leva essa doutrina a definir dois tipos de nirvāṇas intramundanos: 1) Upādhiśeṣa, ou a ausência da paixão sem a devida

[63] Ibid., p.248;
[64] Ibid., pp.255-256.
[65] Ibid., p.263; M.WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, p.398.

libertação do ciclo de nascimentos e mortes, ou saṃsāra; e 2) a livre de materialização ou estado de bem-aventurança.[66]

Já para a escola Hīnāyāna – da qual Weber pouco fala, possivelmente porque ela manteve a tradição –, o avanço compete à pessoa e não à graça divina, sem deuses e sem permanência no nirvāṇa após a iluminação alcançada pela meditação, pois o iluminado retorna sempre ao mundo para devotar sua vida aos demais.[67]

Combate ao Budismo na Índia

Weber elucida que o Budismo no primeiro milênio da era cristã foi quase aniquilado por completo na Índia: primeiro, cedendo espaço para o Jainismo na região meridional, e, segundo, isto relacionado a uma melhor organização comunitária por parte dos que confessavam o Jainismo; mas, por fim, e com mais significância, também cedeu espaço aos mistagogos ortodoxos, os quais atacaram a filosofia e a prática budistas diretamente.[68]

Os primeiros sintomas dessa retomada ortodoxa estão em sintonia com o renascimento do sânscrito, a autoridade dos Vedas, a posição social e espiritual do brāhmaṇa e o retorno do guru como pilar agregador da religião. Todavia, a sacralidade da língua sânscrita será a mola motriz para o retorno ortodoxo. Aqui se estabelece um primeiro aspecto de combate bramânico face às duas religiões heterodoxas (Jainismo e Budismo). Este aspecto está referido, no começo mesmo da heterodoxia (VI a. C.), à sacralização da língua pāli por parte do Budismo no Śrī Laṅkā. Língua esta originada diretamente do sânscrito, constituindo-se em dialeto oficializado na época de Aśoka, presente nos cânones budistas cingaleses. "A velha língua sagrada", como diz Weber em relação ao sânscrito, foi substituída pelo pāli em alguns escritos antigos do Budismo, os quais preservaram o significado mágico da antiga língua.[69]

Interessante notarmos que, etimologicamente, pāli refere-se a manter, enquanto pālya (ya, em sânscrito, o caso instrumental através de) indica literalmente objeto de proteção ou pessoa que é mantida, como se os budistas estivessem mantendo algo sagrado e implícito ao sacralizarem o pāli, sem desmerecer o sânscrito como tal; sendo o pāli sua versão mais popular e, portanto, um sagrado dialeto. Todavia, o Budismo Mahāyāna elaborou inúmeros textos em sânscrito, e entre os principais desses escritos encontram-se os *Prajñā*-Pāramitā. Portanto, os primeiros budistas tinham no sânscrito uma língua sagrada, mas, por motivos de

---

[66] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.266.
[67] Ibid., p.269.
[68] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, p.463.
[69] M. WEBER, Ensayos Sobre Sociología de la Religión, t. II, p.246.

identidade e combate à ortodoxia, aprimoraram e oficializaram uma língua popular – surgida no Ujjayinī, lugar de nascimento da esposa de Aśoka. [70]

O segundo grande aspecto (em termos de impacto social) de combate à heterodoxia está expresso na reafirmação (ou permanência) do *status* bramânico por parte de inúmeros mistagogos que se rebelaram contra a visão antivédica estabelecida por essa heterodoxia, ou seja, uma verdadeira retomada (ou manutenção) da posição mítica, religiosa e social do brāhmaṇa, sob a guia de mestres que desejaram retomar a divisão social de seus antepassados, presente no período ortodoxo ou antes do Budismo, utilizando-se do carisma sacramental, o qual é mantido por uma sucessão discipular.

Na verdade, para Weber, os brāhmaṇas nunca foram eliminados em definitivo pelas linhas heterodoxas, principalmente sob a guia do Budismo, a mais influente delas; e isso teria um motivo externo: a heterodoxia, em seus primórdios, não praticava rito algum. Com isso, os budistas, no intuito de satisfazer a população inquieta que exigia algum rito, bem como muitos convertidos que estavam acostumados com os sacrifícios solenes e domésticos, transformaram os magos brāhmaṇas em monges institucionalizados, fechados em templos, desestimulados a meditar de acordo com sua tradição ou mesmo de exercer seu labor docente à moda antiga, moldando-os como *salvadores de almas*. De mestres professores ou magos do sacrifício, o Budismo transformou os brāhmaṇas convertidos em verdadeiros monges profissionais. Desta forma, o Budismo, na verdade, ignorou a ortodoxia, mas nunca a combateu no sentido repressivo e muito menos inibiu a liberdade de pensamento.[71] Não combateu porque manteve o que parecia inevitável, o *status* do brāhmaṇa: o espírito livre do mestre que sabe, que orienta, que conduz os demais para a iluminação e que por tradição milenar estava (e está) arraigado à cultura indiana como algo ontológico.

Com a sobrevivência desse status bramânico e com a retomada da autoridade dos escritos ortodoxos, os budistas pereceram posteriormente na Índia, pois os críticos da heterodoxia ou Ālvārs (entre os séculos II e VIII d. C.) retomaram pouco a pouco o status dos Vedas e a ética devocional dos antigos bhāgavatas (hoje representados pelo Vaishnavismo). O filósofo indiano Śaṇkara (788-820 d. C.), ademais, retomou o status e a ética bramânica de forma mais enfática e com maior vigor – em definitivo –, agora sob a guia dos próprios Vedas e dos brāhmaṇas de nascimentos puros ou nascidos e educados em famílias bramânicas.

[70] Hipoteticamente, podemos inferir que por influência de sua esposa, seja por ela ter nascido na região onde a língua era falada, seja por ela ter exigido ou convencido o rei a decretar tal língua como sendo a oficial do império. Outra hipótese seria a própria influência dos brāhmaṇas, pois não esqueçamos de que alguns mestres budistas eram ex-brāhmaṇa conhecedores e falantes do sânscrito e do pāli.
[71] M. WEBER, *Hinduismus und Buddhismus*, p. 463.

Todo o renascimento bramânico, portanto, esteve nas mãos dos mestres (os Ālvārs e Śaṇkara) que restabeleceram a sacralidade do sânscrito, a autoridade dos Vedas e a posição do brāhmaṇa. Todavia, afirma Weber, foi decisiva a ação da realeza, como no Śrī Laṅkā e na Birmânia, sob o poder do rei Vellala Sena, uma vez que os príncipes indianos se vangloriavam de nunca matar fora de sua vocação (a guerra), mas, no caso da restauração ortodoxa, "preferiu a vinculação com o estrato intelectual bramânico e com a organização de castas ao antigo monacato budista e aos grêmios, e tomou partido [...] pelo Bramanismo ortodoxo puramente ritual".[72]

Com isso, podemos observar que tanto a cisão da ortodoxia (no advento do Budismo) como a sua restauração (no combate ao Budismo) não se dão meramente entre éticas políticas ou econômicas, mas entre dharmas (ou deveres sócio-espirituais), algo que, no caso do Budismo, foi especializado e generalizado: vegetarianismo, igualitarismo monacal e estético, prática espiritual individual ou princípios do individualismo e moral universal sem ressentimento; tendo como exemplo o dharma do rei budista, que não mais estava voltado para a guerra, mas focado apenas no bem-estar. Esta é uma visão tipicamente heterodoxa, pois o rei ortodoxo vê na guerra um caminho para a defesa do bem-estar de todos, além de saber que tal bem-estar só faz-se possível com a centralidade dos intelectuais na sociedade; sabendo, também, que a violência deve ser utilizada a serviço da coletividade e dos deuses. No entanto, no caso budista, nenhuma violência foi empregada, o que nos leva mais uma vez a concluir que a *disputa* foi realizada religiosa e filosoficamente entre intelectuais, durante mais de um milênio.

Até a grande invasão islâmica do século X d. C., a circulação de bens, de homens e de ideias no interior da Índia segue fácil e intensa. A prosperidade da época Gupta se prolonga até o século VII, mas logo os grandes reis do sul (principalmente em Cola), do oeste (em Cālukya) e do norte indianos cedem cada vez mais sua administração à orientação dos brāhmaṇa filósofos. E, assim, os budistas passam a não mais obter favores dos reis e gozam de pouco prestígio diante da população, passando a se recolher no atual Gujarat, até hoje o seu único refúgio.[73] Tudo isso foi possível com a retomada das forças religiosas ortodoxas, que se movimentaram contra o Budismo como verdadeiras avalanches em todo o território indiano.

---

[72] Ibid.

[73] M. BIARDEAU, Las Filosofías de la India. In: B. PARAIN, *El Pensamiento Prefilosofico y Oriental*, p. 153.

Em suma, o Budismo assinou sua sentença de morte na Índia ao integrar o panteão ortodoxo e os ritos devocionais populares tântricos aos seus cultos,[74] formando o que se denomina hoje de a Grande Jangada ou Mahāyāna. Introduz-se em suas práticas a graça divina e a salvação através do Buda, elabora-se uma metafísica, enfatiza-se o ritual e dá-se ênfase à prece devocional. Tudo isso aproximou cada vez mais as massas de suas antigas divindades, tornando o Budismo cada vez mais popular. Por outro lado, ele foi cada vez menos se distinguindo da ortodoxia, o que deixou na mente da população poucas razões para a proclamação de uma prática budista, já que o padrão religioso de seus ancestrais, ainda vivo e forte em muitos lugares, não mais era visto como pernicioso ou inútil à alma. E, entre os intelectuais, mantiveram-se o vegetarianismo, a posição secundária da mulher e o monacato como éticas universais.[75] Legado budista bem visível em diversas linhas hinduístas modernas.

Considerações Finais

Em síntese, Weber nos apresenta uma Índia budista onde a ética religiosa de negação do mundo, seja teórica ou praticamente, e com a maior das intensidades, deu margem e desenvolveu, junto à contemplação extramundana e o ceticismo,[76] a ascese e o monasticismo, manifestando-se de forma mais coerente e dando início a um caminho histórico que se espalharia por todo o mundo. Essa é a Índia budista de Weber: original, sempre cobiçada e, ao mesmo tempo, racional e mágica; uma verdadeira terra de filósofos e pensadores inquietos, sempre inquietos! Uma Índia, portanto, que contradizia, e muito, aquela que Hegel apresentara; justificava a que Schopenhauer e os românticos alemães ovacionavam; e se assemelhava muito à Índia budista em Nietzsche.

Tudo isso implica dizer comparativamente que – e aqui seguindo sua metodologia mais arraigada das comparações –, enquanto os ressentidos ou os instintos proletários esperam em um messias a sua vingança, colocando os seus inimigos sob seus pés – já que, acrescenta Weber, "em nenhuma religião do mundo existe um deus universal com a enorme sede de

[74] Já vimos que o Budismo manteve as doutrinas do karma e saṃsāra, mas tais doutrinas não foram suficientes para conquistar a população acostumada com os ritos domésticos, principalmente o culto aos antepassados, os agrários e os de magia popular.

[75] M. WEBER, *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*, t. II, p.232.

[76] O antigo historiador e biógrafo dos filósofos gregos, Diógenes Laércio, faz clara referência aos gimnosofistas (sábios) indianos, ao reportar que Pirro de Eleia foi influenciado por eles enquanto viajava pela Índia com Alexandre Magno, e que, após seu regresso a Eleia, imitou seus hábitos e inaugurou o ceticismo, ou seja, um movimento à moda indiana que duvida dos sentidos sensórios e da razão, ou seja, de tudo (LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas, Opiniones y Sentencias de los Filosofos mas Ilustres*, p. 206). Essa penetração na total indiferença de todas as coisas e nos empreendimentos humanos introduziu um elemento novo e original no pensamento grego: a aversão pelos excessos dialéticos. Com isso, Pirro se torna o primeiro filósofo ocidental a intuir e a denunciar o caráter erístico, estéril e teatral de todo filosofar dialético.

vingança de Jeová" –,[77] os arianos, por outro lado, como o Budismo, "são os mais radicalmente contrários a todo moralismo ressentido", que despreza totalmente e por igual "as ilusões do mundo e as do outro". Desta forma, segundo Weber, a política e a economia do mundo mágico indiano situam-se em puro intelectualismo, pois a necessidade de libertação da alma tem, todavia, outra fonte diferente da situação social dos negativamente privilegiados do Judaísmo e racionalmente burguês do Protestantismo, ou das:

> necessidades metafísicas do espírito, que não é levada a meditar sobre questões éticas e religiosas por nenhuma penúria material, senão por uma força interior que o impulsiona a compreender o mundo como um cosmos *com sentido*, e a tomar posição frente a ele.[78]

Referências Bibliográficas

BECHERT, Heinz. Max Webers Darstellung der Geschichte des *Buddhismus* in Süd- und Südostasien. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Studie über Hinduismus und Buddhismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pp.274-292.

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

BIARDEAU, Madeleine. Las Filosofías de la India. In: PARAIN, Brice. *El Pensamiento Prefilosofico y Oriental*, vol. I. México: Siglo XXI Editores, 1976, pp.78-219.

CAPRA, Fritjof. *O Tao da Física*. São Paulo: Cultrix, 1999.

COOMARASWAMI, A. K. *Mitos Hindus e Budistas*. São Paulo: Landy Editora, 2002.

GOMBRICH, Richard, *Theravada Buddhism*: a Social History from Ancient Benares to Modern Colombo. New York: Routledge and Kegan Paul, 1988.

GOLZIO, Karl-Hein. Zur Verwendung indologischer Literatur in Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. In: SCHLUCHTER, Wolfgang. *Max Weber Studie über Hinduismus und Buddhismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984: pp.263-273.

[77] M. WEBER, *Economia y Sociedad*, p. 396.
[78] Ibid., p.399.

KANTOWSKY, Detlef (org.). *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism*. Munich: Weltforum Verlag, 1986.

MÜLLER, Max. *The Dhammapada*: The Sacred Books of the East Part Ten. London: Kessinger Publishing, 2004.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo & Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Arilson. *Max Weber e a Índia*. São Paulo: Blucher, 2009.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo Como Vontade e Como Representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SMITH, Huston. *Religiões do Mundo*: nossas grandes tradições de sabedoria. São Paulo: Cultrix, 1997.

SMITH, Vincent. *The Early History of India*. Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 1999.

WEBER, Max. *Ensayos Sobre Sociología de la Religión*. Tomos I y II, Madrid: Taurus, 1987.

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

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

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1997.

Recebido: 28/03/2013
Aprovado: 29/09/2013