



O budismo como religião mundial: uma análise sócio-histórica weberiana

Herber Fernandes Pinheiro

2º semestre/2013

Introdução

O sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) produziu uma obra consideravelmente extensa e variada. Resumidamente, poderíamos classificá-la em quatro grandes categorias: os estudos de metodologia, crítica e filosofia, que tratam dos fundamentos teóricos das ciências humanas; as obras propriamente históricas; sua obra-prima, o tratado de sociologia geral *Economia e sociedade*; e, por fim, os trabalhos de sociologia da religião. É a partir destes trabalhos, acerca da sociologia da religião de Weber, que iremos, no texto que segue, expor a forma como o Budismo se apresenta como uma das religiões mundiais estudadas pelo autor.

Weber classificou como religiões mundiais o confucionismo-taoísmo, o judaísmo-cristianismo e o hinduísmo-budismo, dados sua pretensão dogmática de validade mundial e o sucesso em tal pretensão, com seu alcance geográfico e quantidade de adeptos. Além destas, havia o projeto de uma obra sobre o islamismo, porém, antes de sua execução, o sociólogo adoeceu, morrendo prematuramente. De um modo geral, poderíamos dividir os estudos da sociologia das religiões do autor em duas vertentes: a primeira, que analisa a religião enquanto objeto em sua singularidade, e a segunda, que a analisa como uma manifestação social que influencia de maneira significativa os demais aspectos da vida comunitária (2008, p. 781).

Weber analisou a religião sob o prisma da sociologia compreensiva, visando captar a forma como influi sobre a conduta, a ação e a interação social; desta maneira, o autor desloca para o agente, o foco da análise sociológica. O pano de fundo de seu grande projeto de estudo das religiões são seus estudos sobre economia; o autor buscou compreender a relação/influência da religião sobre a ética econômica.



O misticismo como característica central das religiões orientais

Ao estudar as religiões mundiais, Weber está preocupado com a forma como estas influem sobre a ação social. Nisto, o autor as classifica em duas tipologias: aquelas em que a salvação é alcançada pelo controle do mundo (intramundana) e aquelas em que é alcançada pela sua negação (extramundana). Relacionada à forma de salvação, é forjada pelo autor a polaridade ascetismo/misticismo; tipos ideais centrais para entendermos as condutas e as ações religiosas (2009, p. 142). Nas palavras do autor:

Por toda parte, o fim supremo ao qual pode servir o método de salvação permanece sendo, em primeiro lugar, o mesmo a que, em forma aguda, também serve a orgia: a encarnação de seres suprassensíveis e, nesse caso, de um deus, dentro do homem: a autodivinização. Só que agora, se possível, esta deve tornar-se um hábito permanente. O método de salvação é dirigido, portanto, à posse do divino neste mundo. Mas quando um deus todopoderoso e supramundano se encontra diante das criaturas, o fim do método de salvação não pode ser mais a autodivinização, neste sentido, mas a conquista de qualidades religiosas exigidas por esse deus: esta adquire, portanto, uma orientação pelo além ou ética, não quer “possuir” o deus – isso não é possível – mas, ou 1) ser um instrumento do deus, ou 2) estar permanentemente pleno dele. (WEBER, 2000, p.362)

Na passagem, embora os termos ascetismo e misticismo ainda não apareçam, ficam claras as características essenciais e definidoras destes tipos ideais. Como aptidões fundamentais, podemos concluir que “o místico deseja ‘possuir’ deus, enquanto o asceta é seu ‘instrumento.’ ” (2009, p. 17) De forma a dar conta das diferentes gradações e combinações, não permitindo que sua tipologia adquirisse uma roupagem rígida e estanque, o autor admite a existência de casos intermediários, expandindo-a em quatro possibilidades: 1) Ascetismo extramundano; 2) Ascetismo intramundano; 3) Misticismo extramundano; 4) Misticismo intramundano.

Quanto ao budismo antigo, Weber o identifica como um caso extremo de misticismo em sua forma mais pura; neste, o comportamento místico se caracteriza pela fuga do mundo, ou seja, é um caso de *misticismo extramundano*. Para definir a conduta mística, o autor se utiliza da imagem do “vaso” ou do “receptáculo”, com o indivíduo buscando ser preenchido pelo divino – tal como um vaso – de forma passiva e aberta ao conteúdo que irá preenchê-lo. Esta noção nos leva a dois elementos inter-relacionados, que nos conduzem ao âmago da



conduta mística: a iluminação – como fim a ser alcançado - e a contemplação – como meio e instrumento para alcançar a iluminação. Assim como as demais religiões da Índia, a salvação – no caso, a iluminação – não está vinculada a “futilidades percíveis”. Não se deseja a salvação “na vida eterna, e sim no eterno repouso da morte.” (1987, p. 219, tradução minha).

A iluminação mística não se apresenta como uma teologia ou uma doutrina, mas, nas palavras do autor, “trata-se, portanto, de um hábito emocional específico que parece transmitir um ‘saber.’” (2000, p. 367) Quanto ao “parece”, o autor o utiliza porque o saber que permite ao praticante a iluminação é bastante específico: não se trata de um conhecimento novo de fato ou doutrina, mas sim, de um saber prático, é um “possuir” que permite a compreensão de um sentido único do mundo. A contemplação possui sempre um efeito negativo sobre a ação, em oposição à ascese, embora o autor ressalte o caráter fluido desta oposição. É neste sentido que o budismo antigo orienta que se evite toda forma de ação racional orientada a um fim “como condição prévia da conservação do estado de graça.” (2000, p. 367) Neste ponto, Weber constata um paradoxo: mesmo sendo ideal do místico – portanto do budista - a total falta de atividade e rejeição do mundo, ele ainda é dependente deste, dado que sua subsistência depende, seja do trabalho dos outros – caso viva de esmolas – ou da natureza – caso viva da coleta. É neste sentido que, em sua feição original, o budismo é aristocrático - acessível a alguns poucos iluminados.

A fundação do Budismo enquanto doutrina sagrada dos intelectuais indianos

Segundo Weber (1987, p. 215), o budismo se apresenta como uma religião surgida na época do desenvolvimento das grandes cidades, da realeza e da aristocracia urbanas. Seu fundador foi Sidharta Gautama (Buda) - pertencente à linhagem nobre dos *Shakya* - nascido na região do atual Nepal, no sopé do Himalaia. Seu abandono do domicílio familiar para viver em solidão – a “grande renúncia” ao mundo – é considerada pelos budistas como o marco de fundação do budismo.

Em oposição ao hinduísmo e ao jainismo, o budismo rechaça o *atman* – alma ou sopro vital, ideia abstrata de um “eu próprio” indivisível (1987, p. 216). Em geral, o budismo rechaça o problema da individualidade; a “vida eterna”, em sua essência, consiste exatamente em ter uma significação totalmente percível, impermanente. Quanto ao *nirvana* – o estado de



libertação – qualquer indagação sobre sua essência é tida como heresia pelo budismo ortodoxo, dado que reflete a inclinação a um saber terreno, que não servirá para alcançar a perfeição.

O único princípio de individualidade no budismo é o desejo, e este é exatamente o maior impeditivo do rompimento com o ciclo de reencarnações, que nas obras de arte budistas equivalem ao inferno cristão. O desejo de viver, a “sede de vida”, de ação, de gozo, de alegria, de qualquer forma de poder e de saber, constituem empiricamente a existência de um “eu”. Por suposto, um indivíduo que tenha alcançado a iluminação, portanto rompido com o “eu”, deixará de renascer, rompendo o *karma*. A iluminação é um prêmio à ininterrupta imersão meditativa, ao abandono das grandes ilusões que brotam do desejo de viver.

Quanto a seus aspectos práticos, o budismo antigo é o oposto do confucionismo e, inclusive, do islamismo, por ser “uma religião estamental especificamente apolítica e antipolítica ou, melhor, a arte religiosa de um monacato mendicante, itinerante e com formação intelectual.” (1987, p. 218, tradução minha) Assim como o hinduísmo, é uma religião de salvação – segundo Weber, a forma mais radical imaginável de vontade de salvação; sendo o alcance deste objetivo último obra exclusivamente pessoal do homem individual, sem ajuda alguma de um deus redentor. Não são conhecidas orações do próprio Buda, bem como não existe nenhuma graça religiosa ou predestinação.

No budismo, o destino é uma consequência exclusiva da conduta livre, segundo a doutrina do *karma*, que funciona como a compensação ética por todas as ações vinculadas ao mundo. Identifica-se aqui outro ponto de distensão com relação ao hinduísmo – para esta religião, o *karma* define já ao nascer a posição do indivíduo no mundo e seu destino; não por acaso, Weber define o *karma* hindu como o caso mais eficaz de teodiceia entre as religiões mundiais.

Não existe no budismo a ideia de pecado ou de mal absoluto, como força inimiga da salvação (1987, p. 219). A paixão pura, assim como todo desejo, são os principais inimigos, dado que estão unidos à vida, e que a iluminação consiste no fim do ciclo de renascimentos. Exatamente por isso, no budismo é desconhecido o amor ao próximo, ao menos no sentido dos grandes virtuosos cristãos da fraternidade. Por consequência, qualquer forma de “amor ao inimigo” é alheia ao budismo. No fundo, o ódio não é mais contrário à salvação que todas as formas de amor pelo homem ou qualquer apaixonada entrega a um ideal. O altruísmo budista



– bem como a “compaixão universal” – constitui mais uma compreensão da futilidade da luta pela existência de todos os indivíduos na roda da vida, um sinal de progressiva iluminação intelectual, que uma expressão de fraternidade ativa.

Segundo Weber, o budismo antigo foi unicamente uma ética estamental, ou “o código prudente de um monacato contemplativo” (1987, p. 228, tradução minha). Isto porque para o budismo original, enunciado pelo próprio Buda – e aqui Weber expõe mais uma contradição intrínseca à religião, dado que Buda, mesmo em seu estado de graça, se propõe a fundar uma comunidade, a partir de seus ensinamentos – a salvação de uma existência sempre perdida para ingressar na eternidade do repouso, era efetivamente alcançável por meio da rejeição a todo desejo vinculado a esse mundo, portanto, a salvação era possível apenas para aqueles que se propusessem ao caminho estrito da contemplação, posteriormente ao caminho monástico, dado que a ordem monástica budista, bem como a fixação da doutrina, é fundada logo após sua morte – e, inclusive, contra suas intenções.

Aos praticantes leigos, que seguissem em fiel observância os mandamentos da moral laica, se prometiam bens seculares: riqueza, uma boa companhia, morrer sem temor e a melhora de suas oportunidades de reencarnação. Ainda que para os monges existam regras morais muito claras, o fundador se limitou a recomendar uns poucos conselhos ao seguidor devoto, apenas posteriormente, desenvolvidos de forma gradual, até constituir uma espécie de ética secular. Weber identifica o motivo da conversão da comunidade formada por Buda em uma ordem no fato de, à semelhança da maioria das religiões antigas da Índia, as partes importantes da doutrina terem sido transmitidas como doutrina secreta. Portanto, pouco tempo depois da morte de Buda, se estabeleceu que não seria possível um pleno conhecimento da doutrina, nem a dignidade de um *arhat* – um sábio - sem antes ter sido um monge.

Dado seu interesse na ética econômica das religiões, Weber identifica nesta ordem religiosa a impossibilidade do desenvolvimento de uma ética econômica racional (1987, p. 230). Mesmo após a divisão do budismo em duas correntes, a *mahayana* (o “grande veículo”, que admite a possibilidade de iluminação aos seguidores leigos) e a *hinayana* (o “pequeno veículo”, que permanece fiel aos preceitos do budismo antigo, admitindo a possibilidade de iluminação apenas aos membros de ordens monásticas), dada a ausência de qualquer tipo de prêmio religioso à conduta econômica, permanece a impossibilidade do desenvolvimento de uma ética de tipo racional (cf. 2005, p. 23).



Os seguidores do budismo antigo, que rechaçaram a conversão da doutrina de salvação em uma soteriologia¹ laica, foram predominantemente (se não exclusivamente), recrutados entre as famílias nobres e os burgueses ricos, a começar pelo próprio fundador (que não por acaso foi elevado pela lenda de descendente da nobreza rural a filho de rei). Embora a mendicância fosse a forma prescrita de subsistência, esta fora adaptada ao sentido de honra e bom gosto de um intelectual bem educado. Os discípulos de Buda nunca foram uma massa de mendigos não civilizados, muito pelo contrário. Inclusive, Weber identifica a força de atração pelo budismo, especialmente entre as classes superiores, em sua preocupação por um escrupuloso decoro.

Como forma de expor a intelectualidade como característica do budismo antigo, Weber faz uma belíssima comparação entre o formato e o público alvo dos discursos de Buda e os de Jesus Cristo (1987, p. 239). Segundo o autor, os discursos do profeta da Galileia se baseiam em breves parábolas, saídas irônicas, sermões penitenciais e discursos baseados em visões do sagrado. Simplesmente não podemos encontrar paralelismos, quando os comparamos aos discursos e conversas que parecem ter constituído a verdadeira forma de atividade de Buda. Estes se dirigiam puramente ao intelecto, de forma a esgotar seu objeto. A forma típica de seus diálogos era o aristotélico, em que a tese do oponente era reduzida ao absurdo, até obrigá-lo a submeter-se à sua conclusão. Desta forma, sem uma ampla formação, era simplesmente impossível seguir suas conferências.

A expansão do budismo e o mahayanismo

Assim como toda confissão, como afirma Weber, o budismo antigo enfrentou uma crise de expansão missionária, no momento em que completa seu processo de construção enquanto religião monástica, quando sua organização está tão avançada, que seus ingressos e o oferecimento de salvação estão distribuídos entre paróquias estáveis. Dado que no budismo antigo os mosteiros eram proibidos de receber doações, sendo a subsistência dos monges garantida apenas pelas dádivas dos laicos, obviamente havia uma limitação possível ao número de monges, além disto, a completa indiferença da doutrina com relação à salvação dos

¹ Soteriologia: doutrina de salvação por um redentor.



laicos são fatores que dificultam a expansão do budismo. Desta forma, sem dúvida, ele dificilmente teria sido capaz de expandir-se internacionalmente, caso não tivesse ocorrido o acidente histórico da conversão ao budismo de um dos primeiros grandes reis que governou em quase todo o território de cultura indiana - a princípio como leigo e, posteriormente, como membro regular da ordem.

Pouco tempo após a expedição de Alexandre à Índia Setentrional – o que caracteriza o primeiro encontro da Índia com a cultura helenística – surgiu, pela primeira vez, um grande reino indiano, a dinastia dos Maurya. Foi um grande rei – Ashoka – quem pela primeira vez conseguiu estabelecer um enorme império, que englobasse boa parte da cultura indiana. O rei converte-se – e passa a seguir apaixonadamente – ao budismo em um contexto em que, com o império, constitui-se um exército permanente e sua oficialidade, os arrecadadores de tributos, a polícia do rei e os gabinetes de escribas, de forma que estes se convertem nos poderes dominantes. Além disto, com o crescimento das cidades, floresce uma burguesia baseada no comércio e na indústria.

O laico, cuja alma era almejada, deixa de ser apenas o nobre cultivado, para também ser o funcionário letrado da burocracia do império, o cortesão, o pequeno burguês e o campesinato – aos religiosos e aos detentores do poder político, agora se fazia necessário ocupar-se de satisfazer as necessidades espirituais de todos eles. Aos detentores da política, para que fossem domesticadas as massas, e aos religiosos, para apoiar nelas seu poder espiritual e garantir suas fontes de subsistência. Desta forma, durante o império de Ashoka o budismo monástico antigo passa por mudanças, no sentido de suavizar seu caráter estrito de fuga do mundo – como resultado da afluência das massas – e mesmo no papel dos conventos, que de lugares de busca de salvação de seletos pensadores, passam a centros de missão e cultura religiosa. Assim, se inicia uma época plebeia do budismo, à qual iria se opor a um movimento que poderia ser comparado à contrarreforma europeia.

Segundo Weber (1987, p. 255), a cisão da *samgha* – comunidade budista – é identificada em um édito de Ashoka, acerca do segundo concílio (Concílio de Vaishali), celebrado no ano 110 após a morte de Buda. Neste concílio, a Ordem não conseguiu entrar em acordo em discussões acerca do abrandamento da disciplina monástica e sobre a questão econômica, em especial relacionada a donativos monetários. Com esta cisão, a comunidade budista se divide entre a tradição *hinayana* (que busca manter-se fiel ao budismo antigo) e a

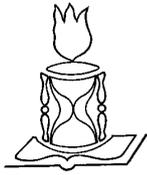


mahayana (mais branda). Com o passar do tempo, as duas correntes se distribuíram geograficamente de forma que a *hinayana* passou a predominar na Índia do Sul e a *mahayana* na Índia do Norte.

Quanto à sua expansão, segundo Weber (1987, p. 270), na região do Ceilão e da Indochina o budismo é uma criação imediata do *hinayanismo*, a partir de uma missão promovida por Milinda, filho de Ashoka. Tendo ocorrido um movimento parecido com o indiano no império de Ashoka, nesta região, o budismo servia à realeza na domesticação da população. Segundo o autor, um fato decisivo para a expansão e manutenção do budismo na região foram as amplas doações de terras promovidas pelos soberanos; desta forma, foi possível acatar, ao menos formalmente, a proibição canônica da posse do dinheiro, de forma que a manutenção de todas as necessidades dos mosteiros era garantida pelos camponeses, que estavam assentados nestas terras.

Quanto à China, o budismo foi importado por monges missionários, se arraigando aproximadamente durante o século IV. Seus opositores mais decisivos foram os confucianos, que no decorrer do século IX promoveram violentas perseguições religiosas à Ordem, contudo, sem poder aniquilá-la de forma total e permanente. O caráter do monacato budista chinês define-se por um movimento inverso, com relação à doutrina tradicional de Buda: se caracteriza essencialmente por uma identificação com a plebe, sendo que “os monges são recrutados entre os estratos analfabetos, especialmente do campesinato e da pequena burguesia.” (1987, p. 282, tradução minha) Em sua solidificação na China, os monges tiveram que fazer uma série de concessões da doutrina original às crenças seculares, de forma que o budismo não conseguiu uma influência dominante sobre o modo de vida. Na Coreia, o budismo alcançou uma influência ainda menor sobre o modo de vida, quando comparado ao caso chinês, fato relacionado principalmente à ordem social coreana, que era muito parecida com a chinesa.

No Japão, assim como na Coreia, o budismo nasce basicamente de missões chinesas por volta do século VIII. Todo o intelectualismo no Japão tem origem na China, de forma que sua literatura sagrada esteve por muito tempo ligada à língua chinesa. As diferenças relacionadas à religião que nascem no território japonês se devem a fatores externos aos religiosos: o caráter feudal da estrutura política e social. A entrada do budismo no Japão foi



marcada pela proteção da corte como uma soteriologia de literatos, de forma que o *mahayanismo* se desenvolveu rapidamente, formando escolas e seitas.

Na Ásia interior, a penetração do budismo se dá a partir de missões originárias do norte da Índia, portanto, de monges *mahayana*, competindo e dividindo espaço com o hinduísmo. Novamente vêm à tona os interesses político-administrativos dos administradores dos pequenos reinos da Ásia interior, que verão no budismo uma forma de “domesticar” a população. Nesta região, o caso do Tibete figura como o mais importante, dado que, em oposição à falta de organização de seu território, irá surgir “uma hierarquia com tal unidade, que se costuma designar a religião de seus representantes, os monges lama, como um sistema religioso independente: o *Lamaísmo*.” (1987, p. 297, tradução minha)

Em sua expansão pela Ásia, a corrente *mahayana*, aberta às adaptações necessárias para responder às necessidades religiosas das massas, acaba por suplantar a corrente *hinayana*. Tais acomodações levam a uma adaptação do misticismo extramundano, característico do budismo antigo, inclusive, levando à “introdução de um ser divino supramundano e também à divinização do próprio Buda.” (2009, p. 30) Não se perde o caráter místico que define o budismo, porém o misticismo deixa de ser extramundano - reservado apenas aos monges – para caminhar no sentido de um misticismo intramundano, acessível à população em geral.



Bibliografia

ARON, R. (2008). *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Editora.

NEGRÃO, L. N. (2005). Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, n. 59, out. 2005, p. 23 – 36.

OLIVEIRA, A. S. (2009). Desvendando a religião e as religiões mundiais em Max Weber. In: *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, jun. 2009, p. 136-155.

SELL, C. E. (2009). Max Weber e o misticismo oriental. In: *Revista TOMO*, Sergipe, n^o 14, jan./jun 2004.

WEBER, M. (2000). *Economia e sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

_____. (1987). *Ensayos sobre sociologia de la religión II*. Madrid: Taurus ediciones.